

Le n° III de *Salix* s'inscrit, comme les précédents, dans la ligne d'une quête philosophique. Notre démarche s'écarte de la démarche universitaire : elle ne se guide pas sur un apriorisme transcendantal, mais sur des concepts traditionnels. Elle ne va pas au hasard. Nous n'imitons pas l'industriel Ulysse que la curiosité entraîne seule. Oubliant ses devoirs, désertant l'humanité, mentant à son équipage, il tourne le dos à l'orient. Son vaisseau, perdu dans les mers solitaires de l'occident, se brise sur des récifs qui marquent peut-être le pied de la montagne du Purgatoire, mais où il trouvera la mort sans illumination et sans espérance (Dante, "Enfer", vv. 91-142). Les *Rencontres Ecossaises* visent précisément à nous indiquer des amers.

Salix reconnaît l'orient inspirateur et ne se laisse pas tenter par un absolu anarchique ou imaginaire. La pensée non duelle, sinon tout à fait adualiste d'Henry Corbin, analysée par Escande, ouvre la voie. Nous allons explorer sous la conduite de Larrivé les visées principielles de la Chine. Les moments intermédiaires de la transmission spirituelle seront représentés par l'alchimie que présente Murat ; par le double aspect du christianisme, exposé par Zaniewicki ; par l'énigme des Fidèles de l'Amour, si importante à pénétrer pour lire Dante, où Bonafé nous introduit. Morant nous ramène à Corbin avec la chevalerie spirituelle qu'il place dans un éclairage de XX^e siècle, peut-être parce qu'elle appartient à la lumière éternelle.

Revue de spiritualité, *Salix* s'efforce à l'exactitude et à la précision. Elle veut ignorer toute orthodoxie idéologique et laisse chacun de ses collaborateurs tout à fait responsable de ses opinions. Elle ne manque pas d'unité, cependant, et chaque numéro groupe des articles unis par une parenté thématique. Mais son unité la plus profonde se trouve dans la dynamique d'une seule volonté de vérité, qui, avec des moyens différents, s'engage chez chacun des rédacteurs et nous engage tous.

Bernard Guillemain

Sommaire

- | | | |
|-----|--|-------------------|
| 7 | Les fidèles d'amour | Félix Bonafé |
| 25 | L'Orient spirituel dans l'œuvre d'Henry Corbin | Pierre Escande |
| 45 | Approche orientale et occidentale de la tradition chrétienne | Witold Zaniewicki |
| 67 | “Aurora Consurgens”
L'alchimie de l'orient à l'occident | Jean E. Murat |
| 99 | Actualité de la chevalerie spirituelle | Yves Morant |
| 113 | L'histoire du “Grand Saint Egal du Ciel” Dans le Si Yeou Ki | Jean Larrivé |
| 127 | Compte Rendu de Lecture
“Sur le chemin des maîtres-maçons”
(E.T.)
“Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon”(Arché)
Deux ouvrages de Jean Reyer | P.F.M.P. |
| 131 | Compte Rendu de Lecture
“Les Grecs et le désir de l'Etre des Préplatoniciens à Aristote”
Ouvrage de Mr Jean Frère | Jacques Prats |

Les Fidèles d'Amour

Félix Bonafé

Dans l'antiquité, il exista des religions à mystères particulièrement en Egypte où l'on dérobaient les rites à la vue du peuple. Cependant la symbolique, le mystère osirien transparaissaient magnifiquement dans les objets, dans les fresques et dans les monuments. La théologie égyptienne exerça une influence considérable et Alexandrie devint le centre intellectuel du monde antique.

Le culte de Dionysos, qui doit beaucoup à l'Egypte, fut une des plus anciennes religions à mystères de la Grèce. On rapprochera les couples Dionysos-Déméter et Osiris-Isis. Dans toutes les parties du monde hellénique fleurissent collèges, associations secrètes, dites thiasés (1), célébrant Dionysos par un culte exalté qui symbolise le renouveau. La Grèce connut les Mystères d'Eleusis qui glorifient le mariage secret de Zeus et de Déméter. Il y eut encore les Mystères d'Orphée, et l'on s'interroge si le mythe de la Caverne ne retrace pas l'initiation du philosophe Platon dans une secte orphique. Le Pythagorisme tient aussi sa place dans le monde hellénique.

Au temps romain, un siècle avant le Christianisme, on arrive à la religion de Mithra, culte secret d'origine iranienne qui se célébrait dans les grottes. A Rome, dans l'église constantinienne dédiée à Saint Clément (2), on trouve trois monuments l'un sur l'autre : l'église refaite en 1099, en-dessous le sanctuaire primitif, et sous ce dernier un escalier conduit à des constructions antérieures : la maison du pape Clément et le temple de Mithra où l'on admire le cippe du dieu païen sacrifiant le taureau sacré.

(1) Chœur des Bacchantes

(2) Pape de 88 à 97

Quand on ouvre le Nouveau Testament, on s'aperçoit que la religion chrétienne à ses débuts comporte un enseignement ésotérique. Les Evangiles de Jean et de Paul ainsi que l'Apocalypse en fournissent la preuve. Or, parmi les Chrétiens, plusieurs voulurent dépasser la foi par la Connaissance, par la Gnose qui vaut mieux que les apparences sensibles pour expliquer la raison d'être de toute chose. La Gnose pénètre le croyant de la science de Dieu et devient pour son adepte une manière de salut.

Ce Gnosticisme a puisé à de très anciennes traditions, et il désigne un vaste mouvement qui fleurit aux premiers siècles du Christianisme. Les Gnostiques se veulent dépositaires de la Connaissance parfaite dissimulée dans les livres saints et transmise oralement par les apôtres et les chercheurs qui formèrent des cénacles ou chapelles. Les doctrines gnostiques exprimaient l'état des connaissances du temps, enrichies par un passé égyptien, grec, judaïque, iranien. Le trait commun de ces doctrines se remarquait dans la supériorité de la Connaissance sur la foi et la nécessité des œuvres ici-bas pour assurer le salut de l'homme.

Le Gnosticisme se propagea dans l'empire romain et forma une église particulière animée d'un esprit prosélyte. Déjà au premier siècle naquit le Manichéisme, doctrine fondée sur les deux principes opposés du bien et du mal, qui étendit rapidement son influence.

En 1866, Renan écrit dans son ouvrage *Averroès et l'Averroïsme* : "La philosophie des Arabes est assurément un fait immense dans les annales de l'esprit humain", et il la considère comme un anneau de la Tradition. Imprégnée d'hermétisme, elle exerça une grande influence sur le monde chrétien.

Avec les Arabes, on s'éloigne de la philosophie scolastique pour découvrir une philosophie du monde. L'hermétisme a régné souverainement dans la pensée orientale par les pratiques de l'astrologie, de l'alchimie, de la magie et des sciences cosmologiques. Grâce aux doctrines ésotériques, les penseurs musulmans et chrétiens disposeront d'un langage par-delà leurs différences religieuses.

Les initiés persans suivaient une voie identique à celle des "Fidèles d'amour", comme la secte des Assassins et celle des Frères de la Pureté. La philosophie de ces derniers s'inspirait d'Aristote (3) et des néo-platoniciens. Quelle simplicité dans les paroles de ces initiés musulmans : "Sache que la Vérité se trouve en toute religion et sur

(3) 384-322 av. J.C.

toutes les langues, comme le doute peut entrer en tout homme. Efforce-toi, ô frère, d'expliquer la vérité à tout homme selon sa religion où qu'elle se trouve. Mais toi ne te montre pas opiniâtre dans une doctrine religieuse, et cherche toujours s'il n'y en a point une meilleure. Ne te complais pas dans l'énumération des doctrines des autres. Regarde plutôt si tu as toi-même une doctrine sans défaut."

Dès le huitième siècle, les califes abbassides exercèrent à Cordoue et à Tolède un mandarinat prestigieux. Ils firent rechercher les œuvres scientifiques de la Grèce, traduire Platon, Hérodote, Homère, Xénophon, mais aussi des traités persans de médecine, de botanique et de mathématiques. Ils préparèrent le travail de synthèse accompli au Xème siècle par Avicenne (4) et les philosophes chrétiens scolastiques. Les gloses d'Avicenne introduisirent chez les Arabes de Sicile et en Espagne la philosophie et la science de la Grèce. Au douzième siècle, en Andalousie, Averroès (5) et d'autres philosophes arabes commentent les écrits d'Aristote. Des mathématiciens juifs et musulmans établissent des tables astronomiques. A Palerme, l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen (6) envoie aux universités d'Italie des traductions d'auteurs anciens établies par de très doctes juifs. A Padoue, on enseigne la géomancie sous l'impulsion de la science arabe qui avait apporté la conception aristotélicienne des intelligences célestes, la théorie de la transformation de la matière par les influences planétaires.

Il exista une chevalerie spirituelle arabe désireuse de construire la société sur des bases mystiques. Beaucoup de lettrés se rendirent à Cordoue et à Tolède pour découvrir ce que l'on a appelé la «gaye science» (ou poésie amoureuse) et l'enseignement de cette chevalerie arabe. Avec émerveillement, les Provençaux participent aux cours d'Amour ibériques et à leur poésie sacrée : la poésie courtoise s'adressait aux initiés pour leur révéler la science des sciences qui parlait métaphysique et chevalerie. La Provence hellénistique et la Sicile demandèrent au Soufisme la lumière de la Tradition pour retrouver cette parole perdue, ce "gay saber" (7) qui venait, on n'en doutait point, du mont Horeb ou du Sinaï et, au cours des siècles, avait puisé à d'autres traditions.

(4) Ibn Sinâ, 980-1037.

(5) Ibn Roschd, 1126-1198.

(6) 1194-1255, Empereur d'Occident à partir de 1220.

(7) Titre d'un des ouvrages de Nietzsche.

La Gaye Science enseigne aux troubadours la divine Sagesse. Assimilés à des poètes de badinage, on reprochait aux troubadours de conter fleurettes et bois jolis alors que leur langage se veut des plus subtils. Sous les dehors de légendes chevaleresques, de sirventes (8), de lais, de tençons ou de romances, leur Gaye Science apportait aux initiés la possession du souverain bien et l'ascétisme le plus évangélique. C'est aux sources mêmes de la Création que la Gaye Science puisa l'art de chanter aux Purs. Seuls ses disciples ou Fidèles d'amour entendent la Sagesse et ils l'exaltent en chantant l'Amour.

La chevalerie médiévale, mais surtout les troubadours, rencontraient dans Platon la théorie de l'Amour pur comme élément primordial de noblesse et de courtoisie. Amour mystique tel que le voulait Saint Jean et que seul atteindra le parfait en chevalerie, maître des arcanes, si du moins il assimile les sept arts libéraux du Trivium (9) et du Quadrivium (10). Si à Bagdad, la poésie prônait une conception élaborée de l'Amour, en occident cette même poésie célèbre la Femme ou plus exactement la Dame, une espèce de Madone en laquelle s'identifie la sagesse exaltée par les Fidèles d'Amour. Cette Dame symbolise les perfections intellectuelles et morales ; elle est divinisée, et les poètes la cachent sous un «senhal» métaphysique.

Le souffle brûlant de l'Esprit traverse le monde occidental et pénètre le haut Languedoc pour apporter un renouveau dans les pensées et dans les mœurs, en opposition avec la croyance, la cruauté de la féodalité. Pendant plusieurs siècles chanta cette Gaye Science sous le voile de la fiction. Son meilleur clergé, elle le recruta dans la chevalerie et parmi les troubadours. Plusieurs de ces missionnaires d'amour devinrent des auxiliaires ardents de l'hérésie albigeoise, et ils harcelèrent l'Eglise dans leurs sirventes satiriques. Les troubadours cathares furent les journalistes de leur temps. Cette poésie est un bel exemple de réussite esthétique et idéologique puisqu'on hérite de l'esprit de libre examen apporté par les Croisades qui ont mis en rapport la Grèce des sophistes et l'Orient musulman.

L'église officielle condamne cet élargissement de l'esprit qu'Eugène Aroux appelle un "déplorable syncrétisme de doctrines".

Cette Gaye Science s'exprime dans un hermétisme qu'on qualifie de "trobarclus". Le style est clus, clos ou fermé.

(8) Genre poétique provençal. On dit aussi sirventès.

(9) Grammaire, rhétorique, dialectique.

(10) Arithmétique, musique, géométrie et astronomie.

La phrase devient volontairement obscure, et certains troubadours comme Dante usent d'un quadruple sens dans leur œuvre : littéral, allégorique, anagogique et moral. Et selon le degré d'avancement spirituel, on obtient la conquête de joie par l'Amour ou "Montjoie". Or cette science de Dieu se montrait sous une apparence désinvolte, et ceci était ruse par crainte du pouvoir ecclésiastique. Il ne faut pas oublier qu'en 1270 et 1277 Tempier, évêque de Paris, condamne les propositions d'Aristote d'après les commentaires d'Averroès, qu'en 1307 les templiers sont arrêtés et qu'ils brûleront sur un bûcher en 1314. Prudence s'impose ! Dante Alighieri écrit : "Chanson, je crois qu'ils seront peu nombreux ceux qui comprendront bien tes paroles tant tu leur parles un langage ardu et malaisé."

Les troubadours comme les chevaliers errants parcouraient les provinces déclamant dans les cours d'Amour des châteaux. En Allemagne, on appela ces poètes initiés des minnesingers ; dans les terres nordiques ils deviendront bardes et skaldes pour chanter Odin ou Wotan, principe de toutes choses. Un jour, Richard Wagner se lèvera pour illustrer de son génie les plus nobles légendes de la Gaye Science et les flammes de l'Eternel Amour dans *l'Anneau du Nibelung* (11). En dehors de la tétralogie, le combat de Tannhäuser ne montre-t-il pas la lutte qui oppose l'amour charnel et l'amour pur !

Toulouse est le foyer du catharisme. A la suite des violences de Simon de Montfort (12) contre cette hérésie, le sang coule pour punir les troubadours cathares et manichéens. Les survivants du massacre de 1213 continueront à propager leur "gay savoir" ou si vous préférez les idées proscrites par l'inquisition. Ces hommes courageux ont trouvé une vérité, et cela justifie le nom de ces missionnaires de haute spiritualité qu'on a appelé au nord "trouvères", au midi "troubadours" et en Italie "trovatori". Beaucoup émigrent à la cour de Frédéric, à Palerme ; seize églises cathares se constituent en Italie où l'on ne compte pas moins de 4000 patarins (13). Ce que nous désignons sous le terme de Gaye Science devient là-bas "dolce stile nuovo", langage illustré par Guinizelli, Guido Cavalcanti et Guittone d'Arezzo.

Cet amour ineffable, cet hermétisme seront magnifiés de manière sublime par Dante, le plus savant troubadour du Moyen Age pour la jubilation d'éternité dont il emplit la vision épique de la *Divine*

(11) Drame en quatre parties : l'Or du Rhin, la Walkyrie, Siegfried, le Crépuscule des dieux.

(12) 1165-1218.

(13) Nom donné aux Cathares en Italie.

Comédie qu'on peut considérer comme l'apothéose de cette chevalerie spirituelle. Cet homme extraordinaire mérite une courte évocation.

Sa vie commence sur les bords fleuris de l'Arno en 1265. Florence est depuis un demi-siècle en proie aux batailles entre partisans du pape (Guelfes) et ceux de l'empereur (Gibelins). Dans la *Divine Comédie*, l'Alighieri fait plusieurs allusions à ces luttes sanglantes. Heureusement un calme relatif subsiste dans la cité au cours de sa jeunesse. Après de très bonnes études auprès de l'incomparable Brunetto Latini, dès l'âge de vingt-cinq ans, il s'adonne à la philosophie et fréquente les "trovatori" Guido Cavalcanti, son premier ami ; Dino da Pistoia, Dino Frescobaldi, Lapo Gianni et le peintre Giotto.

Inscrit dans la corporation des médecins-apothicaires, il sera à la fois politique, homme d'action, philosophe et poète tout en poursuivant par des voies mystiques la vision de Dieu. En 1300, la Seigneurie de Florence le charge d'une ambassade à Rome, et il devient ensuite l'un des six prieurs de Firenze. Malheureusement, il s'oppose au pape Boniface VIII, et celui-ci méprise le "trovatore"(14) Dante qui se pose en métaphysicien, en mystique et n'admet d'autre souveraineté que celle de l'esprit. Ce pontife est simoniaque, traître à l'Italie puisqu'il s'allie à Charles de Valois (15) qui s'empare de Florence, en 1301. Lors de ce triomphe des Guelfes sur les Gibelins, on accuse Dante de concussions. Le poète s'exile pour ne pas être brûlé vif. Jamais il ne reviendra dans sa ville qui l'a traité si injustement. Dante était originaire d'une famille guelfe, mais ses idées politiques évoluant, il devint gibelin, et il prôna la souveraineté temporelle de l'empereur. Dante ira en Avignon et à Paris entendre Siger de Brabant (16) et assister au procès des templiers. Toute sa vie il travaillera pour une grande cause : voir la paix dans l'amour obtenue selon la Tradition par un monarque universel, empereur d'Orient et d'Occident, mais non inféodé à un pape auquel il ne retire pourtant rien de ses prérogatives spirituelles. Plus tard, les florentins offriront à l'Alighieri une amnistie honteuse, mais il la refusera avec fierté errant dans toute l'Italie. Il acceptera l'accueil des Scaliger (17) de Vérone, et celui de Guido Novello da Polenta (18), à Ravenne, où il mourra en 1321.

(14) Trovatore : singulier italien.

(15) Charles 1^{er} d'Anjou (1226-1285). Roi de Sicile en 1226, il conserve seulement Naples après les "Vêpres siciliennes" (1282).

(16) 1235-1281, professeur de l'Université de Paris. Adeptes d'Averroès.

(17) Can Grande della Scala (1291-1329).

(18) Seigneur de Ravenne depuis 1270.

Les œuvres mineures de Dante sont les vers amoureux du *Canzoniere* et le traité philosophique du *Convivio* (19) où d'une plume éclatante il révèle ses positions politiques et ses pensées théologiques. Même s'il est imprégné d'averroïsme il reste typiquement chrétien, ce qui ne l'empêche pas d'écrire : "Dieu ne veut de nous de religieux que le cœur". Dans ce traité, il définit ce qu'il entend par sens "anagogique" si fréquent dans son œuvre : "ce sens supérieur, précise-t-il, quand on expose spirituellement un écrit qui malgré son sens littéral fait connaître cependant par la chose publiée celle de la gloire éternelle d'en-haut."

Dante connaît les doctrines d'Orphée et de Pythagore, et il n'ignore rien sur les sectes gnostiques d'albigeois qui ont tant souffert. Par Brunetto Latini, ambassadeur de Florence dans l'Espagne maure, il s'informe de l'hermétisme soufiste. Foscolo, Rossetti, Aroux, Guénon, Antonio Coen s'accordent à ce sujet.

Son livre la *Vita Nuova* est composé entre 1292 et 1295. Il y parle de façon voilée des "Fidèles d'Amour". Cet extraordinaire visionnaire sait que la nature humaine affronte deux béatitudes, celle de la vie civile (philosophie) et celle de la vie contemplative ou extase. Il aime le courant mystique issu de Saint Augustin manifesté par l'œuvre de Saint Bernard et par les moines de l'abbaye parisienne de Saint Victor. L'influence du mystique Richard se retrouve dans les textes de l'Alighieri, et il reconnaît "qu'il dépassa tous les autres dans la recherche de la contemplation directe et intuitive de Dieu par les voies extatiques". Il admirera aussi Sainte Angèle de Foligno.

La *Vita Nuova*, ou vie renouvelée par l'Amour, ne confesse pas un amour terrestre, comme nous le constaterons par la suite. Béatrix est effectivement la fille du grand bourgeois Folco Portinari et l'épouse de Simone de Bardi.

Notre grand troubadour vécut de nombreuses aventures galantes avec de gracieuses Florentines. Il s'en confesse d'ailleurs dans la *Divine Comédie*. Il épousera, en 1295, Gemma Donati qui lui donne quatre enfants. Résumons quelques scènes de ce livre très abscons. Dante rencontre une femme vêtue de blanc, Béatrix, et il la salue. Il éprouve une joie profonde après ce salut, et il médite ensuite dans le silence de cette vision. Une autre fois, dans une église, il contemple encore Béatrix, mais une autre dame qui les séparait dans le sanctuaire

(19) Banquet.

prend pour elle les regards enflammés qu'il adresse à la fille de Portinari, et cette seconde dame répond par de gracieuses prévenances. Dante adresse des vers à cette personne afin de mieux cacher les sentiments qu'il éprouve pour Béatrix. En réalité, les créatures que nous apercevons dans la Vita Nuova, même si elles ont existé, sont des femmes écrans ainsi que l'explique le frère Antonio Coen.(20) L'Alighieri retrace de manière ambiguë une expérience mystique, la recherche d'une extase dans un milieu initiatique. Ce livre nous plonge dans la vie nouvelle, dans la palingénésie d'un adepte ou, si l'on préfère, dans sa régénération. La vie totale en esprit n'est-elle pas «neuve», selon la définition de Saint Bernard et de Richard ? Durant sa vie, le poète souhaite la grâce extraordinaire de contempler la Divinité, fût-ce l'espace d'un moment dans un état second.

Le lecteur participe aux six rencontres de Dante et de Béatrix, nom qui équivaut à béatitude. Il la voit à neuf ans, à dix-huit ans, dans l'église, au repas de noces, avec Mona Vanna et lors du refus du salut. Comme le poète est un admirable artiste au métier très sûr il évite les répétitions, mais si l'on en croit notre frère Coen les rencontres furent plus fréquentes. Divers passages attestent que, très souvent, il éprouve le besoin passionné d'aborder Béatrix. Or ces rencontres seraient impossibles si Béatrix était femme ou épouse. "Dès que je me représente son admirable beauté me vient un désir de la voir qu'il a tant de force et détruit en ma mémoire ce qui pourrait se lever contre, et c'est ainsi que mes passions antérieures ne m'empêchent pas de rechercher la vue de celle-ci."

Or chaque fois que Dante la rencontre, il vit ses rêves et connaît l'extase. Une seule fois, il décrira cet état dans un sonnet qu'il adresse aux Fidèles d'Amour pour juger la vision que son âme éprise eut dans le sommeil : "Déjà étaient presque trois les heures / Depuis le moment où toute étoile brille / Quand m'apparut Amour subitement..." Oui, quelques Fidèles cherchent l'extase et Dante parle de sa vision à ceux seulement qui sont de même grade.

Ce livre ayant été écrit pendant la jeunesse de Dante, il lui arrive de mêler le sacré au profane ; mais on a la certitude, par l'analyse détaillée de ce texte, que l'Alighieri, adepte d'un mouvement initiatique, a recherché l'extase. Celui-ci possède une connaissance appro-

(20) 1885-1956. Ancien Grand Maître de la loge de France. Il est l'auteur de *Dante et le contenu initiatique de la Vita Nuova* (éd. Vitiano, 1958).

fondie des auteurs qui ont décrit de tels états. Lui-même ne confie-t-il pas : “il vit ce que ne peut redire qui redescend, car l’intellect subit un état que la mémoire ne peut retransmettre”. Quant à l’étrange repas de noces où il n’y a point d’hommes, sauf Dante et son ami, les vrais commentateurs expliquent qu’il s’agit d’un mariage mystique, plus exactement d’une initiation. La présence même de Béatrix souligne le rite et d’ailleurs Dante entre en extase et “perd ses esprits qu’Amour chasse hors de lui”. Précisons que l’endroit où se déroule cette scène est un temple et non la demeure d’un florentin. On rencontre dans la *Vita Nuova* le personnage de la juive Rachel, autre symbole de la Sagesse, c’est-à-dire l’espoir de la contemplation de Dieu ou l’effort vers la connaissance divine. Dans le Paradis de la *Divine comédie*, Béatrix et Rachel (21) sont assises côte-à-côte, immédiatement au-dessous de la Vierge. (“Paradis” XXXII, 9.)

Dante ne décrira pas la mort de Béatrix, car cela équivaudrait à rendre compte d’une vision extatique et pour un mystique cette mort c’est l’éternité, car aucune raison humaine ne survit à la vision de Dieu. Donc cette mort de Béatrix est pur symbole et on en trouve l’interprétation dans la fin de Rachel.

Rachel multiplie ses recherches et enflamme de plus en plus sa propre passion au fur et à mesure qu’elle progresse. En effet quand la nature humaine est ravie au-dessus d’elle-même, elle vainc toutes les pauvretés de notre raison. La mort de Rachel n’est autre que l’évanouissement de la raison. Ainsi écrit Richard de Saint-Victor, ainsi pense l’Alighieri. Tout ce livre baigne dans le symbole et l’interprétation du rôle de Rachel explique le personnage mystique de Béatrix et le sens de sa mort.

Selon Saint Augustin, le vrai sage souhaite parvenir à de tels états de sublimité qu’il n’obtiendra qu’après macération, en tuant chaque jour le vieil homme, et à condition qu’il soit prédestiné pour être un élu. Le livre contient une foule d’enseignements qui nous éclairent sur la mystique et l’initiation à l’ère médiévale.

Le sonnet huit, par exemple, fournit la description d’un rite initiatique presque complet. “Des yeux qui veulent leur mort” paraissent bien ceux du prosélyte qui accepte les obscurités matérielles du bandeau. Dans le commentaire, d’ailleurs, le merveilleux troubadour explique qu’il a peur de sa Dame : “Et quand je suis près de vous, je sens Amour qui dit : Fuis si tu crains le péril”.

(21) Deuxième femme de Jacob, symbole de la vie contemplative.

Ce langage fait penser à celui du vénérable maître au cours de la cérémonie d'initiation.

On constate une très intéressante numérologie dans la *Vita Nuova* et dans la *Divine Comédie* que l'auteur exploite avec habileté. Il affirme que le nombre neuf, triple ternaire, appartient à Béatrix et accompagne tous les événements de ce poème.

Les dames-paravents de la *Vita Nuova* sont l'expression du désir charnel d'un amour vécu, mais destiné à voiler le principal, c'est-à-dire l'amour métaphysique, exprimé à travers un langage secret, parce que sans doute un tantinet hérétique. Selon Luigi Valli, ce secret de la *Vita Nuova* et de Béatrix, c'est la Sagesse conçue en delà de l'Eglise militante et incarnée par la secte des Fidèles d'Amour. Nous sommes loin de les connaître tous, mais parmi ceux-ci il y a Guinizelli, Cavalcanti, Lapo Gianni, Jacopo da Lentino, Cino da Pistoia, Francesco da Barberino, Dante Maiano, les troubadours de Provence et du Limousin (22) et même Cecco d'Ascoli qui sera brûlé comme hérétique en 1327.

Les Fidèles d'Amour constituent un groupe mystique hiérarchisé. Dante avoue lui-même introduire des paroles douteuses : "Quand je dis qu'Amour tue mes esprits, cette obscurité est impossible à dissiper pour qui n'est pas "fidèle" au même degré. Jamais le poète ne se départira de son secret envers le profane, et même à l'égard du Fidèle d'Amour qui n'est pas à son échelle. Dans le traité *De Vulgari eloquentia*, il considère comme Fidèles d'Amour les poètes lyriques qui l'entourent et s'accordent avec lui sur maints vocables et avant tout sur celui qu'on appelle Amour. Tout langage humain, écrit-il, hormis celui qui fut créé par Dieu en même temps qu'Adam a été refait par oubli de la langue première."

René Guénon dit de la secte : "Si elle peut paraître insaisissable à l'historien ordinaire, c'est là une preuve non point de son inexistence, mais au contraire de son caractère vraiment sérieux et profond." Pour lui, Dante fut un des chefs de la "Fede Santa", Tiers-Ordre de filiation templière. Le même Guénon nous rappelle qu'au musée de Vienne une médaille de l'Alighieri porte au revers les lettres F.S.K.I.P.F.T. dont le sens serait : Frater Sacroe Kadosch Imperialis Principatus, Frater Templarius.

(22) Gui d'Ussel, Bernard de Ventadour, Guirand de Borneil...

Les dignitaires de la “Fede Santa” portaient le titre de “Kadosch” qui signifie “saint” ou “consacré”, - mot hébreu qui s’est conservé dans les hauts grades de la Maçonnerie. Et ce n’est pas sans raison que “l’Altissimo Poeta” prend comme guide à la fin de son voyage céleste Saint Bernard qui établit la règle de l’ordre du Temple. Quant à l’“Imperialis Principatus”, il nous indique (en dehors du rôle politique joué par Dante) que les organisations auxquelles il appartenait se voulaient favorables au pouvoir impérial. La notion de “Saint-Empire” a une signification symbolique dans la maçonnerie écossaise où il y a beaucoup de princes comme autrefois dans le Saint-Empire. Pour Guénon les femmes hantées par le poète se rattachent aux Fidèles d’Amour et les cours d’Amour sont des assemblées symboliques. Il pense que tout est loin d’avoir été dit sur l’organisation de la chevalerie dont l’idée même se rattache à la “Fede Santa” ou vraie Foi qui obligeait les Fidèles d’Amour à user du langage sacré de la poésie, d’une poésie très élaborée. Le “Cuore Gentile” (23) des Fidèles est le cœur purifié, vide d’objets extérieurs et apte à recevoir l’illumination. Pour Guénon, la doctrine des Fidèles n’était pas anti-catholique, mais il la situe uniquement au plan traditionnel. Quant au mot “amour”, l’italien le traduit par “amore”. En ôtant le privatif “a” le terme “amor” devient une sorte de hiéroglyphe de la mort de l’initié, si l’on en croit cet auteur, et, partant, de son immortalité. Le troubadour provençal, Jacques de Baisieux, identifie l’Amour à la destruction de la mort.

Si l’on se réfère au baron Julius Evola, toutes les dames qui apparaissent chez les troubadours de la cour de Sicile, de Florence ou d’ailleurs sont une même entité qui s’appelle la Doctrine possédée par un groupe uni invisiblement, et uni en outre par une attitude militante hostile non à la religion mais à l’Eglise. Cet auteur italien pense que la légende du Graal a des rapports historiques avec les Fidèles d’Amour. Il croit que le courant des Fidèles eut une forte teinte Gibeline, parfois hérétique. Il partage en cela le sentiment d’Aroux qui remarque la présence du Gay Savoir dans les châteaux et villes où se développa l’hérésie Cathare.

Evola, dans la *Métaphysique du Sexe*, constate chez les Fidèles d’Amour une voie du sexe où le transport et l’exaltation de l’Eros jouent un rôle technique en tant que support de la réalisation. Cette voie humide donne place à l’émotivité et souligne le rôle du principe féminin dans certaines formes traditionnelles. Cette réalisation diffère

(23) Le cœur aimable.

de celles à base d'intellectualisme ou à celles d'action dans la chevalerie militante ou voie du guerrier.

Chez les Fidèles, on trouve le thème de la femme comme veuve. Le chevalier d'amour cherche cette "veuve" qui représente la tradition et donne seule la fermeté d'amour. Personne ne s'en étonnera quand on évoque de grands poètes jamais à court d'images ! Ces initiés envisagent différents degrés selon la force du véritable Amour qui pouvait atteindre une expérience supra-rationnelle. Tous ces degrés du cheminement aboutissent aux flèches et aux roses.

Dans le Paradis, le monde supérieur s'exprime par la rose dont le symbolisme de résurrection est arabo-persan. La cour d'Amour est une curie céleste des élus, hiérarchiquement ordonnée, avec des anges sous forme d'oiseaux correspondant à des degrés.

Les poètes d'amour italiens les plus caractéristiques sont gibelins et beaucoup sont suspects d'hérésie, même Dante à son époque. Ils forment une milice combattive par leurs écrits et constituent une chaîne initiatique qui soutenait la cause de l'Empire. On ne refusait pas la beauté du dogme, mais on gardait une doctrine secrète irréductible aux prétentions hégémonistes de la curie romaine qui recherchait les biens matériels et le pouvoir terrestre.

Ce courant des Fidèles d'amour se prolongera en Italie jusqu'à Boccace et Pétrarque, mais revêtira un caractère plus humaniste jusqu'à ce que l'art prévale sur l'aspect ésotérique.

Après le sublime Dante, Pétrarque, Boccace, Arioste, Tasse et les poètes de l'Académie platonicienne furent les fils attardés de la Gaye Science par l'élévation de leurs pensées. Parmi ces Fidèles, on ne peut oublier les grands initiés de l'art qu'ils s'appellent après Cimabue et Giotto du temps médiéval, Botticelli, Dürer, Memling, Leonardo da Vinci, Michel-Ange, pour ne citer que les plus connus. L'art hermétique a joué un rôle immense dans le développement de la Beauté.

Florence devient le foyer de l'hermétisme et de l'Humanisme. Un savant grec Plethon transmet à Cosme l'ancien, protecteur de Toscane, les principes de la philosophie platonicienne, et celui-ci conçoit le dessein de rénover le culte de ce philosophe. Dans cette noble cité, on aborde tous les domaines de la connaissance, grammaire, poésie, musique, architecture et surtout philosophie. Les architectes Vitruve et Alberti exigent un savoir encyclopédique chez tout bâtisseur.

Les Médicis seront les promoteurs de la Renaissance. Cosme l'ancien (1389-1464) et Laurent le Magnifique (1449-1493) protége-

ront la personne et les œuvres des plus grands esprits de leur temps.

Le mérite de la création de l'Académie platonicienne de Florence, la première en Europe après celle de Grèce sous l'antiquité, revient à Cosme de Médicis. Il s'agit d'une compagnie spirituelle sans statuts, mais plutôt d'un symbole qui unit sous le signe du divin philosophe de nouveaux adeptes de l'Amour. Cette Académie se veut un sanctuaire de la contemplation où l'on étudie l'œuvre de Platon et les doctes interprétations de la *Divine Comédie* par un de ses membres les plus importants, Cristoforo Landini, un érudit florentin qui vécut de 1424 à 1492. Comme président de l'Académie, le Grand duc choisit Marsile Ficin (1433-1499), lequel est le fils de son médecin. Cette compagnie se fixera aussi pour tâche de confondre Averroès par une démonstration de l'immortalité de l'âme, et de souligner, selon le vœu de Pétrarque, la primauté de Platon sur Aristote. En somme, on définira les droits de Dieu et la dignité de l'homme.

En 1469, le chef de la république florentine, c'est l'habile politique Laurent de Médicis, esprit remarquable, qui s'assimile tous les enseignements, toutes les formes du Beau. Tournois et fêtes séduisent celui qu'on appelle le "magnifique", mais la philosophie le passionne davantage. Il aime la solitude du couvent des Camaldules pour y disputer doctement. L'imagination ne lui manque pas et dans les *Canzoni* qu'il écrit, il célèbre l'Amour et les Jeux de sa Dame. Dans son recueil *l'Altercazione*, sous forme de dialogues, il soutient que la connaissance de l'amour de Dieu procure seule la vraie félicité. Son maître à penser, Marsile Ficin, lui donne le goût des subtilités métaphysiques. S'il compose des Laudes spirituelles, il se plaît à retrouver l'Alighieri, le chantre des mondes invisibles, et rien ne lui échappe des beautés contenues dans la *Divine Comédie* qu'il peut réciter presque à livre ouvert. Sous son mécénat, Laurent encouragera par pensions et honneurs des artistes comme Verrocchio, Pollaiolo, Filippino Lippi et Botticelli dont le *Printemps*, la "Primavera", chante l'Amour des Fidèles.

Aux abords de Firenze, au milieu des noirs cyprès des collines toscanes et des oliviers cendrés, on jouit d'une lumière incomparable dans la villa de Careggi, construite par Michelozzo, qui deviendra la résidence préférée de ce prince. Des inscriptions riches de sens moral et religieux ornent la grande salle où, à partir de 1463, Ficin semble devenir l'"ombre de Platon, guidant jadis ses disciples au jardin d'Académie". Le "Magnifique" prend part à ces séances et il y déploie un profond savoir. Dans cette académie, on côtoyait les plus fortes

L'Orient spirituel dans l'œuvre d'Henry Corbin

Pierre Escande

Henry Corbin est peu connu du grand public et même des milieux que nous fréquentons plus régulièrement. L'œuvre est probablement plus ignorée encore que ne l'est l'auteur. Peut-être faut-il en trouver une raison dans sa richesse foisonnante qui dérouté le lecteur non préparé à aborder un style complexe et sans concession à l'esprit du temps.

Pourtant, H. Corbin appartient à la maigre cohorte (maigre en quantité) de ces occidentaux partis à la recherche de la Tradition en Orient, non point pour en tirer de savantes thèses universitaires sur des états jugés unanimement dépassés de la pensée humaine, selon l'opinion officielle, ni non plus pour s'adonner à une spiritualité exotique de pacotille pour jeunes occidentaux déboussolés par la piteuse situation de leur civilisation.

Mais, bien au contraire, pour nourrir sa vie de cet enseignement revivifié et le transmettre à ses compagnons de pèlerinage vers l'essentiel.

Avant d'aborder le cœur de notre sujet, nous dirons donc quelques mots sur cet auteur et ses sources principales d'inspiration.

Après cette introduction, le sujet lui-même sera traité en deux mouvements d'inégale ampleur — d'abord, une tentative d'interprétation de l'expression "Orient spirituel" d'après l'œuvre d'Henry Corbin, puis plus brièvement, et qui tiendra lieu de conclusion, une réflexion sur l'intérêt de cette notion pour notre démarche spécifique dans notre environnement présent.

Henry Corbin est né le 14 avril 1903 à Paris. Après des études classiques au Collège abbatial de Saint-Maur et au Grand Séminaire d'Issy, il passe une licence de philosophie et suit les cours d'Etienne Gilson à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes sur l'avicennisme latin du Moyen-Age. Il décide alors d'apprendre l'arabe et le sanscrit à l'Ecole des langues orientales. En 1928, il obtient le diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes pour son travail : "Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de Leon". L'année suivante, il est attaché à la rédaction du catalogue général à la Bibliothèque Nationale et obtient un diplôme de l'Ecole des langues orientales, où il avait quelque peu changé d'orientation, en arabe, persan et turc. Il se lie d'amitié avec Georges Vajda, Emile Benveniste et Robert de Chateaubriant, et rencontre l'orientaliste suédois H.S. Nyberg, et surtout Louis Massignon, qui lui remet l'édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrevardi, dont nous reparlerons un peu plus tard : *Hikmat al Ishraq (la Théosophie orientale)*.

Il rencontre encore Rudolf Otto, Rabindranath Tagore, H.C. Puech, Georges Bataille, Léon Chestov, André Malraux, Karl Barth, Georges Dumézil, Henri Michaux, Karl Jaspers, Denis de Rougemont, Nicolas Berdiaev, et enfin Martin Heidegger en 1931, dont il va traduire "Qu'est-ce que la métaphysique", qui paraîtra en 1939 et sera salué comme un événement dans le paysage intellectuel d'avant-guerre en France où Heidegger était jusque-là presque un inconnu.

Après quelques voyages en Allemagne et des travaux sur l'herméneutique luthérienne, mais aussi l'Iran et le Moyen-Orient, il est détaché par la Bibliothèque Nationale auprès du Ministère des Affaires Etrangères pour un séjour de six mois à l'Institut français d'Istanbul, séjour qui se prolongea jusqu'à la fin de la guerre, et qui lui donna l'occasion de travailler sur les fonds manuscrits des bibliothèques de Turquie : notamment sur Avicenne et Sohrevardi. Il y prépare l'édition des œuvres de Sohrevardi.

A la fin de la guerre, il se rend à Téhéran où est évoqué le projet de fondation d'un département d'Iranologie dans le nouvel Institut français, et rentre à Paris après six ans d'absence.

En 1954, il est chargé de l'organisation et de la direction de ce département d'Iranologie à Téhéran, où il se rendra chaque année, pendant le trimestre d'automne. De janvier à juin, Henry Corbin enseigne à Paris.

Depuis 1949, il participe aux réunions du Cercle Eranos en Suisse : il y rencontre C.G. Jung, G. Scholem, G. Tucci, E. Cioran, M. Eliade, Ernst Benz.

Tout en poursuivant son activité d'enseignant il prendra part à de nombreux colloques et conférences sur l'Orient et l'Occident, le symbolisme et bien sûr la philosophie iranienne.

En 1971 paraît ce qui est probablement son livre essentiel, en 4 volumes : *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, dans lequel il présente avec un souci étonnant du détail, mais surtout une profonde sympathie spirituelle, les différents aspects de l'Islam iranien.

Notre sujet de ce jour se réfère principalement au 2e tome de cet ouvrage, celui consacré à Sohrevardi et à son école, qualifiés de platoniciens de Perse*.

A sa retraite, en 1974, il devient Président de l'Association Nicolas Berdiaev, et fonde avec R. de Chateaubriant, Gilbert Durand, Antoine Faivre et Richard Stauffer, auxquels viendront se joindre bientôt Pierre Bordessoule, Jean Brun, J.L. Vieillard-Baron, l'Université Saint Jean de Jérusalem, Centre International de Recherche Spirituelle Comparée des Religions du Livre.

Le 7 octobre 1978, Henry Corbin entreprend le grand voyage vers la lumière, auquel il s'était préparé pendant une grande partie de sa vie. Il était alors membre de la GLNF depuis plusieurs années.

Une des raisons qui a poussé Henry Corbin à l'étude si assidue et tellement perspicace du monde iranien, a été certainement son intérêt pour le sens ésotérique, c'est-à-dire intérieur et vivant d'une tradition, par opposition à un sens exotérique, extérieur et bien souvent figé dans des formes qui risquent de se fermer à l'inspiration spirituelle. Or, ce souffle permanent de l'Esprit, H. Corbin l'a retrouvé dans l'Islam shîite iranien, ou plutôt, il en a été habité et s'en est fait un témoin. Il s'en explique ainsi dans un de ses textes : "Pour comprendre l'idée fondamentale du shîisme imâmite, le mieux est de partir de ce que possèdent en commun ceux que le Coran désigne comme les Ahl-al-Kitab, les communautés du Livre, et qui sont les trois grands rameaux de la communauté abrahamique. Ce que ces trois communautés ont en commun, c'est la possession d'un livre saint révélé à un pro-

* Toutes les citations utilisées dans l'exposé ont été tirées de cet ouvrage : Henry Corbin, *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques*, T. II, Sohrevardi et les Platoniciens de Perse, NRF, Editions Gallimard, 1978.

phète et qui leur a été enseigné par ce prophète. La grande affaire reste de comprendre et de faire comprendre (c'est ce que désigne le mot herméneutique) le sens vrai de ce livre. Pour l'imâmisme, à l'exemple de toute autre gnose, ce sens vrai est le sens spirituel. Comprendre celui-ci nécessite un certain mode d'être... Le Ve Imâm des shîites, Mohammed Baqer a formulé la situation en termes auxquels auraient pu se rallier tous les chercheurs du sens spirituel de la Bible : "Si la révélation du Coran, a-t-il dit, n'avait de sens que par rapport à l'homme ou au groupe d'hommes à l'occasion desquels tel ou tel verset furent révélés, alors tout le Livre saint aujourd'hui serait mort depuis longtemps. Or, non pas ! Le Livre saint jamais ne meurt. Le sens de ses versets s'accomplira chez les hommes de l'avenir comme il s'est accompli chez ceux du passé. Et il en sera ainsi jusqu'au dernier jour". Et H. Corbin conclut ce développement par une phrase très significative de son attitude spirituelle : "L'Imâm déjouait ainsi par avance, avant la lettre, les pièges de l'historicisme auquel tant des nôtres ont succombé en Occident".

Ces énumérations biographiques nombreuses et cette citation, étaient nécessaires pour bien replacer le thème traité dans son contexte.

Si, en effet, H. Corbin accordera tant d'attention dans ses recherches, à Sohrevardi, le Shaykh al-Ishtârîq, c'est qu'il retrouvera dans son œuvre le programme d'herméneutique et d'accomplissement de la prophétie, ici et maintenant, mentionné ci-dessus ; et il le retrouvera porté à un point d'incandescence qui engagera la totalité de son être, comme il s'en explique dans son exposé de la doctrine de Sohrevardi.

Sohrevardi naît en 1155 dans une province du nord-ouest de l'Iran, un peu plus d'un siècle après la mort d'Avicenne, et disparaît 36 ans plus tard, donc en 1191, sept ans avant Averroès, 49 ans avant Ibn Arabî, à Alep en Syrie. Il y a été probablement exécuté sur les ordres de Saladin, à la suite de controverses avec les ôlamâs sunnites, dans un contexte historique politiquement et religieusement hostile au shîisme. Pour ses disciples, il devient alors le Shaykh martyr, "témoin véridique sur le sentier de Dieu". Pour les spirituels des contrées où s'épanouit l'Islam iranien, il est le Shaykh al-Ishtârîq, "fondateur de la doctrine illuminative".

Après avoir, dans sa jeunesse, étudié la tradition avicennienne, Sohrevardi entreprend de longues pérégrinations et rédige plusieurs ouvrages dont le livre cité plus haut sur la Théosophie orientale, son principal livre théorique, ainsi que de nombreux récits symboliques illustrant sa démarche. Son point de départ est la conviction que si le

cycle de la révélation donnée aux prophètes législateurs est bien clos, le cycle de l'inspiration de l'herméneutique du Livre et des symboles, reste ouvert. Ce que les interprètes littéralistes, que sont les ólamâs d'Alep, ne peuvent accepter.

H. Corbin s'engouffrera dans cette ouverture, pour accompagner Sohrevardi dans ses pérégrinations intérieures, et nous appeler nous aussi à prendre le chemin de l'Orient spirituel.

L'Orient spirituel

Une première constatation s'impose en abordant ce thème. Le peu de familiarité que nous entretenons, dans le cadre de notre savoir intellectuel, et de notre environnement culturel général, avec la pensée iranienne, fut-elle islamique ou pré-islamique, nous inciterait à considérer le travail d'H. Corbin sur l'œuvre de Sohrevardi comme une incursion dans un domaine exotique et peut-être même étranger à nos préoccupations. Et certes le contexte historique et religieux, et le vocabulaire technique employé pourraient facilement renforcer ce préjugé.

Or, et c'est là une première surprise, il n'en est rien. Force est de reconnaître, qu'en persévérant dans l'étude de ce travail, nous nous trouvons confrontés à des notions qui ne nous sont pas inconnues et qui éveillent des résonances on ne peut plus familières. En outre, et c'est là une deuxième surprise, nous y découvrons des réponses à des questions que notre démarche spécifique nous amène à susciter. Notre attitude alors, peut passer de la distanciation sceptique et empreinte de curiosité toute extérieure, à la profonde sympathie dont je parlais plus haut à propos d'H. Corbin et qui s'exprime par un sentiment de complicité intérieure, de communion, entre l'œuvre interprétée et le lecteur ou l'auditeur. C'est d'ailleurs dans cette attitude de participation intime que réside, comme nous le verrons, l'intérêt de l'œuvre.

Ishrâq. Tel est le mot qui sert à qualifier Sohrevardi et ses disciples directs ou lointains. Il signifie littéralement le lever du soleil, l'illumination matinale, aurora consurgens. C'est le moment, ou plutôt l'éclair, par lequel l'astre de lumière dissipe les ténèbres de la nuit et instaure l'ordre de la clarté. Splendeur de l'instant où s'accomplit une révélation. Cet instant a un lieu géographique de référence, l'orient.

L'ancrage en orient correspond à une certaine réalité, disons factuelle. Sohrevardi fonde en effet sa doctrine dans le cadre de l'Islam shîite, mais aussi en convoquant l'enseignement des anciens Perses

s'éloignent de leur principe, conquièrent leur spécificité, perdent leur transparence au principe, se solidifient, deviennent obstacles à la lumière, et s'égarer dans le chaos de la ténèbre profonde, à tel point, que selon l'expression de Heidegger, ils en oublient même qu'ils oublient l'être, leur principe, au moins pour la plupart. La déchéance est extrême. Mais la catastrophe est vraiment joyeuse. Dans le néant parodique, au firmament de la confusion ténébreuse, luit une faible étoile pour les quelques-uns qui n'ont pas tout à fait oublié jusqu'à l'oubli lui-même, et qui aspirent à la réunification. L'étoile est un appel à entreprendre le pèlerinage vers leur origine, et une force puissante les anime et les vivifie. La tension qui les tire vers le haut, c'est l'amour de l'être qui se vit, qui est dans toutes ses dimensions. La joie est extrême. L'une et l'autre, la catastrophe et la joie, sont nécessaires à la manifestation de l'être, et se rencontrent chez l'homme en noces somptueuses qui le font osciller du lamentable au sublime.

Le jeu d'ombres du principe dans sa manifestation, entre la pure lumière de l'être et la ténèbre profonde, passe par une multitude de degrés, dont chacun est un niveau particulier d'ouverture, ou de fermeture tout aussi bien, à l'être. Ainsi H. Corbin pose-t-il la question : "Comment l'univers, à commencer par le monde de la physique, se présente-t-il au Shaykh al-Ishrâq ? Comme une immense succession de demeures et d'échelons marquant les étapes de dégradation de la lumière, jusqu'à son ensevelissement dans la ténèbre pure. Tout élan d'amour, à quelque degré et sous quelque forme que ce soit, n'est que l'aspiration de l'être à remonter et resurgir de cette déchéance, en invoquant la force de la lumière qui la précède et la domine. Ainsi d'échelon en échelon s'opère la rédemption de la lumière par l'amour qui en est la détresse, détresse que seule compense la force victoriale de la lumière supérieure qui rappelle à elle celle qui s'en est exilée".

Deux thèmes se trouvent ici étroitement liés : la hiérarchie des états de l'être, et l'expression de l'être et de ses divers états sous l'éclat de la lumière.

La géographie, ou plutôt topographie ésotérique de Sohrawardi se déploie en trois mondes, à partir du principe "lumière des lumières", l'Un néo-platonicien, l'infini ineffable à la fois Etre et Non-Etre :

- 1) le Jabarut, univers des pures intelligences chérubiniques, auquel correspond comme organe de perception spécifique, l'intuition intellectuelle,
- 2) le Malakut, divisé en Malakut supérieur des âmes célestes, et Malakut inférieur des âmes humaines ; c'est le monde intermédiaire, celui de l'intuition imaginaire,

3) enfin le Molk, monde corporel physique, monde du phénomène où déclinent les âmes, de la perception sensible au moyen des cinq sens externes.

Les deux premiers mondes sont l'Orient majeur et l'Orient mineur ou intermédiaire, le troisième est l'Occident.

L'itinéraire de l'être nous est ainsi décrit par H. Corbin : "dans l'ordre descendant de la procession de l'être, les Intelligences se lèvent à l'Orient ou horizon de la Déité, lumière des lumières. Les Ames célestes se lèvent à l'Orient, au matin qui est pour elles le monde des Intelligences. Les âmes humaines déclinent jusqu'à l'Occident du monde physique dans la ténèbre de la Matière, le "pays de l'exil" où elles ont à gouverner provisoirement un corps de chair. Inversement, la manifestation de l'âme hors du corps physique par méditation profonde, par vision d'extase ou par la mort, son *amore levante* (son Ishrâq) et son épiphanie après une catharsis ou purification parfaite consiste en ce que se révèle à elle le monde des Ames qui est alors son Orient. Elle se lève à cet Orient en se révélant à soi-même, c'est-à-dire en s'enlevant de l'horizon du corps qui était pour elle son Occident. Ensuite se révèle à elle le monde des Intelligences, Orient majeur auquel elle se lève en s'enlevant plus haut que le monde de l'Ame, qui alors devient comme un Occident par rapport à l'Intelligence orientale".

Nous comprenons aussi, d'après d'autres explications d'H. Corbin, que le monde intermédiaire ou imaginal où "apparaissent toutes les formes, figures et couleurs de ce monde-ci, avec plus de diversité et de richesse encore, mais à l'état supra sensible" est le monde qui sert à l'âme de nourriture et de support pour entreprendre sa remontée.

Les différents degrés de l'être, avions-nous dit plus haut se manifestent par un éclat varié de la lumière. Cette notion de la lumière chez Sohrevardi fait référence à la notion de Xvarnah, lumière de gloire des sages zoroastriens, et qui coïncide finalement avec l'Ishrâq. Selon J. Darmesteter elle est "l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur. C'est la fortune divine". E. Benveniste l'a décrit comme "signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbole de la prospérité rayonnante, mais aussi agent intense de vitalité, force qui attache l'être à l'existence". H. Corbin résume Sohrevardi en disant : "elle est ce qui rend possible et fonde toutes les connaissances de théosophie orientale : la lumière n'est pas elle-même l'objet de la vision ; elle est ce qui

fait voir”. Dans la tradition iranienne pré-islamique, elle est une hypostase dans le monde spirituel, “à la fois figure céleste elle-même et énergie qu’elle développe et investit dans un être du monde matériel”.

La conjonction des deux thèmes de la hiérarchie des états de l’être, développé surtout par les néo-platoniciens, et de la lumière — Xvarnah liée à l’angélogie du mazdéisme, engendre chez Sohrevardi la notion de hiérarchie archangélique. Archange, où l’on rencontre les mots *angelos* envoyé et *arkhe* principe, commencement avec en outre l’idée de commandement et de suprématie. H. Corbin insiste sur l’importance de cet aspect de la doctrine de Sohrevardi : “Il identifie les idées platoniciennes, les archétypes de lumières avec les archanges et les entités archangéliques du zoroastrisme. Cette identification est le fait spirituel majeur de sa théosophie orientale”.

Et c’est en effet dans un paysage habité par l’angélogie que se produit la remontée de l’âme et son illumination, comme s’était d’ailleurs produite sa descente.

Sans avoir la prétention d’épuiser cette question extrêmement complexe en quelques mots, il nous faut néanmoins donner des points de repères sur ce sujet essentiel.

Le point de départ, mais qui sera vite dépassé, de la hiérarchie archangélique de Sohrevardi est la tradition angélogique avicennienne qui se développe en trois fois trois mouvements, influencée en cela par la doctrine néo-platonicienne des trois hypostases : l’être pur est infini et non conditionné. Le désir de se connaître est une possibilité résultant de son caractère d’infini inconditionné. Il réalise donc en lui-même un acte de contemplation sur lui-même. Acte qui introduit une “distance” entre le regard qu’il porte sur lui-même et son principe en tant que tel qui est regardé et dont est issu et se nourrit le regard, son existence, sa dimension de lumière. La distance, retrait de l’être en lui-même, son essence, sa dimension d’ombre, mais retrait habité par le lien qui réunit regard et principe, engendre la première Intelligence. Celle-ci, à l’intérieur d’elle-même, réalise à son tour l’acte de contemplation, et dans son retrait habité, engendre l’âme, puis l’âme le premier ciel.

La rupture avec Avicenne intervient notamment au niveau des références qui permettent à la doctrine de prendre forme. Alors qu’Avicenne penche pour une déduction a posteriori des données astronomiques pour structurer son angélogie, suivant en cela l’inclination des philosophes péripatéticiens, Sohrevardi saisit a priori son angélogie dans sa vie intérieure au moyen de ces organes que sont

les intuitions imaginative et intellectuelle. Et il inverse le mouvement en déduisant le caractère innombrable des sphères célestes, au-delà du “Ciel des Fixes” de notre système solaire, observé par Aristote et par Ptolémée, du mystère de la pluralisation de l’être par les actes de contemplation et d’amour chez les Intelligences.

De sorte que l’acte de contemplation intellectif éclate en une multiplicité de dimensions duales telles que damnation et amour, indépendance et indigence, contemplation et illumination, irradiation et réfléchissement, etc. “Il y a, en résumé, trois grands ordres de lumières, les lumières victoriales ou dominatrices se subdivisant en deux ordres.

1) Il y a l’ordre “longitudinal” des archanges qui forment le monde des “Mères”, lumières transcendantes et n’ayant aucune relation directe avec le monde manifesté à la perception sensible.

2) Il y a l’ordre “latitudinal” des archanges — théurges, personnes — archétypes ou seigneurs des espèces dont celles-ci sont des images, les icônes ou théurgie.

3) Enfin il y a les Anges-Ames, âmes célestes motrices des orbes planétaires et âmes humaines.”

A l’ordre “latitudinal” des lumières appartient une lumière qui nous concerne plus particulièrement comme l’annonce Sohrevardi : “Parmi ces lumières archangéliques médiatrices de celui qui est l’Etre de plein droit, écrit le Shaykh-al-Ishrâq dans le Livre des Temples de la Lumière, il en est une qui est avec nous dans le rapport d’un “père” ; elle est l’archétype, le seigneur de notre Espèce, le Donateur de qui émanent nos âmes. On l’appelle l’Esprit-Saint ; les philosophes l’appellent Intelligente agente”. Dans le Livre de la Théosophie orientale, il précise : “C’est la lumière archangélique dont l’espèce pensante est la théurgie, c’est-à-dire l’archange Gabriel. C’est le “père” de la race humaine, le proche des archanges suprêmes du Malakut, le Donateur de qui émanent nos âmes, l’Esprit-Saint, le Donateur de la connaissance et de la grâce inspiratrice, celui qui confère la vie et la précellence. C’est de lui que sur la complexion la plus parfaite, la complexion humaine, émane une lumière immatérielle qui est la lumière investie du gouvernement d’un corps humain, c’est-à-dire la lumière régente que l’on appelle lumière de la réalité humaine, celle qui se désigne elle-même en disant moi”. “Gabriel, nous dit encore Sohrevardi, a deux ailes : l’aile droite, tournée vers l’être, est lumière pure et absolue ; c’est celle dont émanent nos âmes. L’aile gauche, tournée vers le non-être, porte une empreinte ténébreuse, l’ombre dont provient le monde du mirage et de

l'illusion." On peut noter qu'elle n'est pas noire comme la ténèbre, mais plutôt brune ou pourpre tel qu'indiqué dans un récit de Sohrevardi dont H. Corbin a traduit le titre, référant à Gabriel, "l'archange empourpré". La couleur pourpre est ici intermédiaire entre le blanc et le noir, le jour et la nuit et peut aussi bien symboliser le crépuscule que l'aurore naissante.

Nous avons donc maintenant, bien en place dans leur contexte, à la fois le lien où se réalise l'Ishrâq, qui est le monde intermédiaire, le Malakut, et les personnages qui vivent cette illumination, l'ange-âme illuminé et l'archange Gabriel illuminant.

H. Corbin, à la suite de Sohrevardi, nous met en garde contre une tendance facile et quasi exclusive à notre époque, consistant à considérer l'événement de l'illumination, les protagonistes de cet événement et son lieu, comme des figures allégoriques renvoyant à des conceptions abstraites.

Or, il s'agit bien d'un événement réel, vécu dans l'intériorité, et d'ordre ontologique. Sohrevardi nous dit à ce propos : "Si quelqu'un n'ajoute pas foi à ce témoignage, et si cette preuve ne lui suffit pas, eh bien !, qu'il assume à son tour la pratique des exercices spirituels et qu'il se mette à l'école des Maîtres qui ont le don visionnaire. Peut-être lui surviendra-t-il une vision d'extase qui lui montrera la lumière qui effuse dans le monde du Jabarut (le monde des Intelligences chérubiniques), et peut-être verra-t-il les entités célestes du monde du Malakut (le monde des anges seigneurs des espèces)." Ce que commente ainsi H. Corbin : "nous reconnaissons en effet que le phénomène, ce qui se montre, a pour première condition la capacité de celui à qui il se montre. L'objectivité de la vision est solidaire de cette interconnexion. Ceux à qui le phénomène reste caché, ne peuvent tenter qu'une chose : découvrir les conditions auxquelles il se montre à ceux qui le voient. Toute autre critique de l'objet visionnaire, manque en fait cet objet et préjuge de son mode d'être. Toutes les tentatives pour escamoter la réalité de la chose vue, en se contentant de l'"expliquer" causalement pour la réduire à une signification qui reste en deçà de la réalité qui se montre, tout cela n'intéresse pas Sohrevardi, qui opposera toujours l'argument préalable : comment ceux qui n'ont pas vu, récuseraient-ils valablement le témoignage de ceux qui ont vu ?"

C'est pourquoi Sohrevardi exposera l'essentiel de son cheminement vers l'illumination dans des récits symboliques, qui sont de véritables récits initiatiques, au lieu d'en rester à une argumentation logique qu'il développe dans des livres théoriques, mais qui est insuf-

fisante pour faire partager une expérience visionnaire. Un peu comme jadis Platon avait recours aux mythes lorsque la dialectique devenait indigente pour exprimer le fond de sa pensée. De même que l'herméneutique du Livre Saint réactualise celui-ci en permanence pour celui qui se soumet à cet exercice, le dire du récit engage à la fois l'auteur et le lecteur ou auditeur dans la même expérience qui est décrite. Le récit devient initiation en tant qu'il est répétition actuelle et active de l'événement. Il y a tri-unité de l'auteur, du récit, de l'auditeur. De même que, nous dit H.C. : "faire acte de philosophe, ce n'est pas être spectateur de la philosophie, c'est agir la philosophie... Ce récit n'est donc pas le point de départ de la doctrine ; il ne parle pas d'événements ayant lieu en ce monde-ci, le monde phénoménal, monde de l'histoire exotérique. Il est d'ores et déjà l'exhaussement de la doctrine au niveau des événements qui s'accomplissent dans le monde de l'Ame, dans le Malakut. C'est pourquoi, si, du point de vue didactique, la doctrine est le sens ésotérique du récit, il reste que, du point de vue de l'accomplissement, c'est le récit qui est l'ésotérique de la doctrine". Chaque étape du récit devient un état vécu par l'âme qui réalise le pèlerinage décrit.

Notre jugement change de nature. Des trois types de certitudes auxquelles nous nous trouvons confrontés : la certitude scientifique ou théorique, la certitude du témoin oculaire ou utilisant un autre de ses sens, la certitude de celui qui éprouve la chose qu'il sait, parce que c'est en lui qu'elle se passe réellement, c'est cette dernière qui typifie la vérité gnostique.

A partir de là, deux conditions sont indispensables pour entreprendre notre cheminement vers la lumière :

- la première : se voir dans les ténèbres. Surmonter l'oubli de l'oubli de l'être pour éprouver le désir de connaissance de son origine. "Premier pas des vrais pèlerins" selon l'expression de Sohrevardi. C'est dans ce contexte que prend tout son sens la notion de "l'exil occidental", titre d'un de ses récits. L'âme emprisonnée dans le corps et qui aspire à s'élever vers les cieux d'où elle provient est aussi un thème fréquent de la littérature gnostique. Chez Platon, c'est l'anamnesis, la réminiscence, qui joue ce rôle.

- la deuxième : "aplanir la montagne de l'égoïté" comme le dit Shaykh Ahmad Ahsâ'i, c'est-à-dire abolir la subjectivité, dégager l'homme de ce qui le clôt à lui-même dans les dimensions inférieures et obscures de l'être. A peu près toutes les traditions font appel à cet effort de dépouillement ou d'allègement du fardeau du corps et de la

matière-obstacle ; nous n'y insisterons donc pas plus longtemps. Une image seulement pour caractériser cet état : le corps comme cote de mailles qui enserre l'homme, assouplie par la source de vie, et devenant un ample vêtement que l'âme peut revêtir ou abandonner à son gré.

Ce processus entraîne le pèlerin à traverser de nombreuses épreuves, comme autant de franchissements d'obstacles (murs, tours, montagnes, mers), qui le séparent de son origine.

La purification réalisée, peut alors intervenir l'événement décisif, la rencontre de l'homme et de son ange-archétype, de l'amant et de l'aimé, en une hiérogamie, qui est aussi une nouvelle naissance puisque l'homme s'ouvre à l'être qui est sa source de vie et en même temps et par cette ouverture actualise l'être à lui-même en un double enfantement. L'ange "est la face divine telle qu'elle se montre à l'homme et qui est simultanément la face impérissable de celui-ci. Dans ce face à face, les deux faces se réfléchissent et se réciproquent. Un être humain peut anticiper cette vision. Il ne peut aller au-delà sans franchir le seuil. Car il y a certaines apparitions qui signifient toujours l'imminence de l'au-delà" (H.C.).

Dans cet état, l'homme comprend le langage des oiseaux, c'est-à-dire le langage des âmes. "Il comprend donc le langage de tous les êtres créés, tels qu'ils s'expriment de par leur être même. Chaque chose étant alors parlante et vivante, chaque chose livre son secret".

La ténèbre commence alors à quitter l'aile gauche de Gabriel, mais subsiste toujours le toi et le moi, la dualité : "la joie de la bi-unité retrouvée implique qu'il n'y ait pas confusion. Lorsque deux ne font qu'un, le deux est nécessaire pour ne faire qu'un" (H.C.).

Au sein de cette dualité, toutefois, la rencontre connaît un approfondissement significatif : après la reconnaissance du toi et du moi, vient le moi et non toi lorsque l'ange apparaît comme le reflet de l'être profond de l'homme, finalement le toi et non moi ou encore le soi. Un récit indo-persan nous fait une démonstration étonnante de la découverte par l'unité de cette présence à soi-même ; le pèlerin parle ainsi : "Lorsque j'eus pris conscience de toutes ces questions (il s'agit des épreuves dont est jalonné le chemin du retour à l'appel de son maître et de leurs significations), je découvris que le ministre de mon suzerain près de moi, c'était moi-même ; le ministre, c'était mon image reflétée. Je restai ébloui. Et voici que dans cet éblouissement je rencontrai mon suzerain lui-même. Il m'ordonna de prendre un fil tissé par une araignée. Ce fil, il le scinda en deux, puis il le recomposa en un fil unique, en me disant : l'unique multiplié par l'unique est l'Unique ($1 \times 1 = 1$).

Alors je compris son allusion : je découvris que mon âme c'est lui-même, et que moi-même je suis son image reflétée".

Ce symbole ($1 \times 1 = 1$) nous permet de comprendre que l'unité d'essence ne suppose pas la confusion des images qui en émanent, que l'unité de l'être dans son fond n'exige en aucune manière une unité de l'étant, mais qu'au contraire, comme une figure au centre d'une pièce recouverte de miroirs, l'être ou l'unique se reflète indéfiniment en une multiplicité d'images, qui bien qu'individualisées, et sous une perspective chaque fois propre, lui renvoient toujours sa face.

Cette "voie royale", car épopée héroïque puis mystique qui conduit le pèlerin à la connaissance par vision directe, par convocation de l'être à la présence, et qui est aussi la voie de la gnose c'est la voie de l'Ishrâq, du triomphe de la lumière sur les ténèbres, de l'Orient spirituel, qui marque l'identité du commencement et de la fin.

L'Orient et l'Occident dans notre démarche

La Théosophie orientale, telle que nous l'avons entendue au travers de l'œuvre d'H. Corbin, n'est pas, à notre avis, exclusivement un cheminement ascensionnel, ou plus précisément, si l'ascension vers la lumière du principe est bien sa finalité, elle aménage des paliers permettant la prise en compte du monde inférieur. Prise en compte certes selon le mode ontologique de l'intériorité qui rend les formes transparentes de sorte que notre regard porte sur l'essence de chaque chose et en comprend l'intimité profonde, mais aussi prise en compte selon le mode de la perception sensible et de l'abstraction mentale, donc de l'extériorité.

Sohravardi insiste en effet non seulement sur la nécessité, pour le théosophe oriental, d'être un mystique instruit des principes du soufisme ou de la spiritualité en général, mais encore sur l'utilité qu'il y a à connaître la philosophie péripatéticienne et à être rompu à ses raisonnements, afin d'éviter les pièges de l'exaltation superficielle et l'égarement d'une mystique dévoyée. Il n'y a donc pas mépris et rejet du monde inférieur, celui-ci est simplement remis à sa place de reflet le plus lointain de l'être, qui possède cependant son ordre de réalité.

En outre, plusieurs récits initiatiques mentionnent un détail non négligeable : le personnage central, celui qui va franchir le seuil d'où il n'y a pas de retour en deçà, et qui va disparaître aux yeux de ses compagnons, engagés sur la même voie que lui, mais moins avancés, enjoint à ceux-ci de retourner dans les mondes inférieurs afin de parfai-

re leur connaissance et d'être dignes un jour aussi, de franchir le seuil.

Cette position me semble rejoindre clairement notre démarche d'hommes dans le monde, non pas hors du monde, et à la recherche du principe à partir de ce monde, même si les références nous viennent de la tradition.

Il nous faut donc jeter un regard lucide sur ce monde pour en appréhender le degré de réalité dans le sens que nous avons envisagé plus haut, et je dirais surtout, pour bien apprécier la force de résistance qu'il représente, dans son état actuel, face à une démarche d'élévation spirituelle. Ceci, bien entendu, dans le cadre d'une réflexion sur l'Orient et l'Occident et à la lumière des orientations indiquées par H. Corbin.

On a, en effet, souvent opposé un Occident géographique et un Orient géographique, qui, selon la perspective dans laquelle prétendait se situer tel ou tel auteur, étaient tour à tour soit vilipendés, soit portés aux nues. Nous connaissons tous ces refrains sur l'Occident, civilisation du progrès, de la technique, de la liberté de penser, etc. jusque dans les versions modernes avec couplet sur les droits de l'homme par exemple. En contrepoint apparaît l'Orient attardé, borné, despotique et ainsi de suite. Ou au contraire, sur l'Occident voué aux forces démoniaques de la modernité, antithèse de la spiritualité, et l'Orient, dernier refuge d'une métaphysique traquée par le matérialisme technicien et critique de la modernité.

Si la première chanson ne peut en aucun cas être la nôtre, nous allons tenter de nous en expliquer, si cela n'apparaissait pas encore d'une manière évidente, la deuxième a été un temps valide ; mais il nous faut reconnaître que la théorie de l'Orient conservateur et refuge de la tradition, n'est maintenant plus opératoire, sauf rarissimes exceptions, le mode de pensée moderne ayant abordé tous les rivages et submergé les terres. Derrière les hordes de la quincaillerie moderne, si vous me permettez cette expression, la spiritualité ne repousse plus, sinon sous forme de résidus pervers.

C'est que le regard porté sur l'univers, propre à la modernité, est par nature totalitaire, c'est-à-dire exclusif de tout autre.

Nous avons déjà abordé plus haut cet aspect de la connaissance tournée vers l'extérieur, vers l'étude du monde matériel.

D'ampleur d'abord limitée, et inséré dans des doctrines métaphysiques qui en réduisaient les prétentions, il s'est peu à peu émancipé jusqu'à devenir une sphère de savoir totalement autonome, soumise à ses propres lois, et obéissant à sa logique spécifique. Logique de séparation, la totalité n'étant plus vécue que comme assemblage plus ou

moins ordonné ou hasardeux d'objets individualisés. L'objet n'est plus l'expression en déploiement d'un état, il ne renvoie plus à une lumière intérieure, il est seulement sa forme, sa composition matérielle, et s'il renvoie encore à quelque chose, c'est à une notion d'utilité. Il est réquisitionné par l'homme pour l'opération de production qui va multiplier les objets, pour les amonceler. L'homme étend ainsi son savoir à la surface des choses et s'il tente d'aller en profondeur, c'est toujours en disséquant la matière, seul support accepté de son activité, la matière sous ses formes solide ou subtile.

Son esprit se coupe de toute préoccupation ontologique, aspiration à la verticalité, et se renferme dans l'activité d'abstraction du monde matériel au moyen de concepts qui alimentent son raisonnement discursif. L'aspiration à la verticalité, qui lui est consubstantielle, se trouve contrainte à l'horizontalité, et l'élan vers l'être se compense en obsession de l'avoir, en accumulation de quantité. L'homme lui-même se place au rang des objets, comme instrument du pouvoir, de la production, de la consommation. Aucun lien ontologique véritable ne s'exprime plus, et le sens de l'absurde s'instaure dans un contexte où tout est nivelé, plus rien ne vaut, le criticisme systématique de la raison discursive menant à un relativisme généralisé. La modernité s'épanouit dans le nihilisme.

L'Occident géographique est le lieu où se développe ce regard porté sur l'univers en un long processus aboutissant à ce regard vide qui ne voit plus rien. En concomitance à cette voie directe vers la stérilisation totale de l'être, des effets pervers de compensation apparaissent, de plus en plus envahissants, sous le nom d'idéologies. Produits hybrides de l'effort d'abstraction du monde matériel par la raison discursive et des aspirations spirituelles déchues en imaginaire, qui extrapolait lui aussi, mais sur un mode fantaisiste, à partir de l'abstraction du monde sensible. Noces démoniaques entre le rationalisme épuisé par son succès qui le vidait de sa substance, et l'imaginaire exacerbé par son insignifiance naturelle, les idéologies ont érupté un démiurgisme délirant où l'homme se prenait pour Dieu et prétendait remodeler l'univers et lui-même selon des fantasmes parodiques de l'état de plénitude de l'être. Parodies, conséquences de l'aplatissement acharné des dimensions verticales de l'homme en une unidimensionalité horizontale. Les charniers ont vite recouvert ces vaines prétentions, et l'effondrement des idéologies laisse un vide encore plus pesant où la course à la consommation matérielle n'a plus pour

concurrent que les paradis artificiels, individuels, ceux-ci, d'hallucinogènes plus concrets que les idéologies.

L'Orient moderne, submergé par les illusions de puissance facile et d'accaparement rapide suscitées par la technologie occidentale, n'est pas en reste. N'ayant pas connu le long processus de développement de la dialectique sujet-objet qui a fait les délices de l'Occident pendant quelques siècles dits de progrès, il s'est forgé une synthèse audacieuse et originale en matière d'idéologie où voisinent de pâles imitations caricaturales du rationalisme, qui ont la portion congrue, face à un imaginaire tout aussi indigent que le modèle occidental, mais qui véhicule des résidus beaucoup plus pesants et virulents de traditions spirituelles réduites à l'état de slogans pour publicités abusives. Ces idéologies peuvent d'ailleurs au choix se revêtir de la tunique moderne et progressiste, ultra-occidentale, ou au contraire du vieux manteau de la pseudo-authenticité traditionnelle, ultra-folklorique.

Ou alors, lorsqu'ils ne versent pas dans ces excentricités coûteuses, les non-occidentaux ne savent plus comment sortir de situations cahotiques où les éléments mal maîtrisés d'importation, le processus de pensée n'ayant pas épuisé le thème occidental de l'objectivation extrême qui permet le développement d'une technologie poussée, rivalisent d'incohérence avec les cadavres de traditions dévastées.

Il n'y a de salut pour ce qui nous intéresse ni dans l'Occident moderne, ni dans l'Orient moderne. Il ne nous reste donc plus que nos yeux pour pleurer, pourrions-nous penser. Eh bien, non ! Il nous reste nos yeux pour voir. Nous revient à l'esprit en effet cette phrase d'H. Corbin à propos de Sohrevardi face au monde : "ne pas se contenter d'être un inconsolable, être un résurrecteur". Il ne s'agit pas là de tomber dans le piège de l'historicisme et de s'imaginer restaurer on ne sait quelle civilisation du passé, l'historicisme appartenant à la vision horizontale réductrice du monde. Il s'agit d'entendre cette phrase au sens de la théosophie orientale, donc d'appeler à la présence réelle et immédiate la connaissance transmise par les philosophes et mystiques d'Orient géographique tels que Sohrevardi et d'Occident géographique; je ne cite pas de noms, mais il vous en vient certainement à l'esprit (et celui d'H. Corbin n'y serait pas déplacé), et ce, quelle que soit l'époque historique de référence. Les notions d'histoire chronologique et de géographie ne sont plus opérantes à ce niveau.

Pour cela, nous devons nous ouvrir à ce monde intermédiaire dans lequel les qualifications divines peuvent être suscitées sous une forme lumineuse qui vient vivifier notre âme engourdie sous le poids de la

matière. La brèche doit être percée, la clairière de l'être, selon le mot d'Heidegger, découverte, pour rendre présent ce que nous sommes en plénitude, sans avoir recours à la facilité de la re-présentation conceptuelle qui n'est que l'expression d'un retrait irrémédiable de l'être.

Seule cette présence directe donne à chaque homme et à chaque chose la profondeur qui fonde son sens, irréductible à quelque théorie ou idéologie que ce soit et préserve le caractère sacré de ce reflet unique de l'unique.

Le monde n'est plus alors amas d'objets absurdes mais parure chatoyante de l'être dans sa manifestation glorieuse. Il n'a pas changé pourtant, dans sa composition matérielle, c'est le regard de l'homme qui s'est ouvert à la transparence de l'univers.

Il est très important de noter la différence d'attitude entre l'homme soumis aux fantasmes idéologiques du démiurgisme qui, au nom d'un idéal abstrait et absurde de perfection dans ce monde, refuse dans un premier mouvement sa réalité et ses lois profondes, pour se précipiter dans un activisme exclusif censé le modifier radicalement, l'échec tragique étant inévitablement au bout du chemin, et l'homme gnostique qui reconnaît dans les formes et les lois du monde sensible un reflet, même faible et déchu, du monde spirituel. Son premier mouvement est l'acquiescement, avant de se mettre sur son chemin intérieur, à la recherche de la lumière, et de pouvoir rayonner, aussi modestement que ce soit, la gloire du principe qui peut ainsi de nouveau irriguer les ténèbres et guider par la voie (et voix) intérieure, les hommes vers l'ordre, un état des choses où la préoccupation de la réalisation spirituelle est remise au premier plan.

H. Corbin nous montre une route, celle de l'Orient spirituel sur laquelle (au-delà de tout besoin d'accumulation d'un savoir extérieur venant s'intégrer à l'appareil conceptuel mis en œuvre par notre mental, mais par résonance intérieure avec d'autres expressions transmises de divers degrés de l'être, et participation à l'illumination qui en résulte) se produit la rencontre avec l'ange. Rencontre qui abolit toute séparation artificielle et permet de réintégrer à sa place la matière, grâce à un raptivement du sens dans une hiérarchie qui surmonte le nihilisme.

Le théosophe oriental est ainsi homme d'équilibre par le lien qu'il actualise en permanence entre l'être dans son principe et l'être dans sa manifestation. Son rayonnement est la gloire du principe.

Il est un homme du Levant, par lequel l'être se lève à lui-même.

Apocalypse, - dernier livre de la bible chrétienne
- du grec via l'hébreu = mise à nu, enlèvement du voile
ou révélation.

"Écris donc ce que tu as vu, ce qui est, et ce qui
doit arriver ensuite". (apocalypse chapitre 1 verset 19)
de la nouvelle testament.

Approche orientale et occidentale de la tradition chrétienne

Witold Zaniewicki

Au début du XIV^e siècle, alors que Dante vient de mourir à Ravenne, Grégoire Palamas élabore, dans un couvent du Mont Athos, l'une des plus belles synthèses de la pensée orthodoxe. Si Dieu est inaccessible en son Essence, il est accessible par ses Energies. Ainsi l'homme participant à la vie divine (notamment par les sacrements, appelés "mystères" comme dans l'Antiquité) aboutit à la théosis ou déification. Il devient par grâce ce que le Christ est par nature. Peu après, Nicolas Cabasilas écrit *La vie en Christ*.

Un siècle plus tard, Thomas à Kempis, auteur présumé de *L'imitation de Jésus-Christ*, lance sur les bords du Rhin les bases de la "devotio moderna" qui répond aux besoins d'une spiritualité personnelle, se dégageant aisément de la pratique sacramentelle.

Déification de l'homme en Orient.

Imitation du Christ en Occident.

Deux clefs tardives pour deux approches spirituelles qui se sont progressivement séparées depuis le IV^e siècle à partir d'une Tradition commune, ou si l'on veut depuis saint Augustin pour l'Occident et les Pères Cappadociens (Basile, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze) pour l'Orient.

En Orient, la participation aux Energies incréées permet à l'homme, qui est créature, d'entrer dans la vie divine, c'est-à-dire dans l'éternel Engendrement de la Trinité. Ou si l'on veut un exemple contemporain, l'être créé participe à la Lumière incréée, comme le "montre" (mais ne cherche pas à le prouver) l'illumination de saint Séraphin de Sarow dans la Russie du XIX^e siècle.

En Occident, Dieu reste inaccessible en son Essence (Thomas d'Aquin l'a fort bien explicité) et l'homme reste à tout jamais une créature dont la "manière d'être" peut sanctifier l'âme.

D'un côté, la divinité pénètre et transfigure l'être entier. De l'autre, la "manière d'être" remplace l'être ; les stigmates apparaissent dans le corps souffrant.

Le tronc commun

Tout ce qui est antérieur au concile de Nicée de 787, celui de la théologie de l'icône, terme ultime de la transfiguration de la matière, constitue un trésor commun, inséparable des deux parties. Ce trésor commun c'est celui de la Tradition chrétienne. Nous rappellerons des choses simples mais indispensables pour clarifier les idées. La Tradition est bâtie sur trois temps de l'histoire. Ces trois éléments sont :

- 1) le kérygme,
- 2) les écrits néotestamentaires,
- 3) le dogme établi par les sept conciles œcuméniques.

Reprenons ces termes un à un :

1) Le kérygme

Il correspond à la Tradition orale. C'est la "proclamation" par les apôtres et leurs disciples de l'œuvre de Dieu accomplie dans le Christ. Ce dernier n'a laissé aucun écrit mais leur a confié le soin de Le proclamer partout "jusqu'aux confins de la terre" et de fonder en tous lieux des Eglises. Simples envoyés, les apôtres n'ont donc pas à répandre une doctrine savante. Pour fonder une communauté, ils ne commencent pas par l'exposé d'une didaché, c'est-à-dire d'un enseignement, mais ils proclament la venue et l'œuvre d'une Personne.

Deux remarques :

Le kérygme n'est donc pas un discours persuasif mais une manifestation de l'Esprit qui suscite de manière spontanée et irrationnelle la foi de ceux qui l'écoutent.

Nous avons peu de traces de cette proclamation. En effet, les auteurs des livres néotestamentaires, supposant connu le kérygme apostolique, n'éprouvent nul besoin de le rappeler.

Nous n'en avons que deux exemples dans les écrits suivants :

- a) Pierre, dans Actes 2, 14-36, atteste :
 - que les apôtres ont reçu l'Esprit promis par la bouche de Joël dans l'Ancien Testament (ce qui veut dire que l'Ancienne Loi n'est

pas abrogée mais réalisée),

- que le Christ est ressuscité des morts selon la volonté du Père.

Il invite ses auditeurs au repentir (le retournement, la metanoïa) et au baptême.

b) Paul dans Corinthiens 1, 15, 1-3 proclame :

- que le Christ est mort pour nos péchés,
- qu'Il a été enseveli,
- qu'Il est ressuscité au troisième jour selon les Ecritures.

Puis il énumère les diverses apparitions du Ressuscité, dont celle qu'il a vécue. Il dit aussi que le kérygme s'il est accepté et transmis devient le message du salut conservé par la Tradition.

C'est tout. Les Eglises se fondent toujours sur cette proclamation initiale.

2) Les écrits néotestamentaires

Dans un deuxième temps, très rapproché du premier, celui de la Tradition écrite, apparaissent des textes contenant surtout des éléments de catéchèse (une didaché), l'exposé de la foi étant supposé connu.

Le canon du Nouveau Testament, c'est-à-dire la liste définitivement fixée par l'Eglise des textes reconnus comme inspirés par Dieu, comprend vingt-sept livres :

- les quatre Evangiles,
- les Actes des apôtres,
- les quatorze épîtres pauliniennes,
- les sept épîtres catholiques,
- l'Apocalypse (le dernier livre admis).

Ces textes donnent essentiellement un enseignement à ceux qui, ayant entendu le kérygme, demandent l'initiation, c'est-à-dire le baptême et doivent donc être instruits pour cela et recevoir la didaché. Si les épîtres sont surtout des écrits de circonstance, les trois Evangiles synoptiques (ainsi appelés car on peut établir à partir d'eux trois chronologies parallèles) jouent essentiellement ce rôle. Il n'en est pas de même pour l'Evangile de Jean qui s'adresse aux initiés, à l'origine aux baptisés. C'est pourquoi cet Evangile n'est pas utilisé dans la liturgie. Il ne subsiste que dans l'Evangile après la messe, ou Evangile secret, que, dans le rite latin de saint Pie V, le prêtre chuchote, le dos tourné aux fidèles qui ne l'entendent pas.

Le canon néotestamentaire est attesté pour la première fois dans la lettre pastorale d'Athanase le Grand de 367. Le processus de fixation de ce canon, de cette Règle, a donc duré plus de deux siècles et demi. Le critère est celui d'apostolicité. Ainsi sur les quatre Evangiles

(l'évangélion, c'est la Bonne Nouvelle), deux sont dûs à des apôtres (Matthieu, Jean), deux à des hommes apostoliques (Marc qui proclame le kérygme de Pierre, Luc qui proclame celui de Paul). A ces livres reçus et acceptés se rajoutent dans la liste d'Eusèbe (fin IV^e — début V^e) :

- des ouvrages contestés mais reconnus, utilisés par les Eglises,
- des ouvrages apocryphes, non utilisés dans la liturgie ni la catéchèse, mais dont la lecture n'est pas interdite,
- incontestablement des ouvrages dits "hérétiques", qui eux sont interdits mais dont la lecture est passionnante pour l'historien.

Dans les Evangiles, icône verbale du Christ, on décèle les éléments d'une christologie, également d'une pneumatologie (connaissance de l'Esprit), pratiquement rien sur la Vierge, la "grande muette de l'Evangile". Ce sera le rôle des grands conciles du IV^e au VIII^e siècle que d'introduire de nouvelles précisions à ces confessions de foi et à ces éléments de catéchèse, tout en restant fidèles au kérygme initial. Le dogme établi (il faudra quelques siècles), l'Eglise pourra par la liturgie, qui se fixe ultérieurement, sceller la foi et dévoiler le mystère.

Cette Tradition écrite comprend par ailleurs le thème "scandaleux" de la kenose, c'est-à-dire de l'humiliation volontaire de Dieu : "ekénôsen éauton" ; littéralement : "Il s'est vidé". Dans le schéma : Incarnation du Christ ⇒ kenose ⇒ Résurrection ⇒ Pentecôte, les Eglises d'Orient vont très vite approcher la Tradition selon la vénération du Christ Glorieux Ressuscité, les Eglises d'Occident développant, elles, une spiritualité et une théologie qui mettent l'accent sur le Christ en croix, s'abaissant et passant par la mort physique pour assumer sa pleine humanité. La Lumière de l'Esprit baigne d'or les icônes. Le mode d'appréhension, voir l'oubli du Saint-Esprit, explique peut-être la Réforme protestante qui le recherche de manière souvent sauvage.

3) Le dogme

Enlevons tout de suite à ce mot le sens juridique péjoratif qu'il a revêtu en Occident. Le dogme est une définition, un critère de la foi, mais il est seulement un critère de la vérité de contemplation. L'Eglise donne une clef, non un système ; elle ne donne pas le plan de la cité de Dieu mais les moyens d'y pénétrer. Ainsi les Pères ont transfiguré l'intellect, donné une traduction de la foi dans les termes de la raison hellénique, adaptant la raison à la foi et non l'inverse. Leur pensée évolue dans les catégories des valeurs philosophiques grecques sans y être enfermée.

Le troisième temps est celui des grands conciles œcuméniques qui

se sont réunis du IV^e au VIII^e siècle. Ils correspondent à un besoin : répondre aux “hérésies” en affirmant le dogme. Ils ne se réfèrent pas à la pensée sémitique toujours vivante mais à celle qui correspond à l’humanisme auquel les grands moines ont été formés. Les concepts de l’hellénisme qui leur sont connus sont transformés. Surtout la notion de Personne est découverte, elle était ignorée des philosophes comme elle l’est aujourd’hui des bouddhistes.

Il y a dans ces grands conciles deux moments essentiels :

- Au IV^e siècle, la réflexion est centrée sur le mystère trinitaire des Personnes divines,

- Elle se déplace, au V^e siècle, sur le mystère de la Personne du Christ, de son insertion dans la Trinité et sur la relation en Lui des deux natures divine et humaine. C’est aussi, en conséquence, la réflexion sur la Personne de sa Mère, qui lui a transmis la nature humaine.

Les VI^e et VII^e siècles consolident cet acquis (553 et 680 : 5^e et 6^e conciles de Constantinople). Face à la métaphysique épurée de l’Islam, l’Eglise établit au VIII^e siècle le rapport entre l’image (icône) et la Personne représentée (787 : 7^e concile de Nicée). Revenons aux deux moments essentiels:

a) Premier moment (IV^e siècle) :

Contre les ariens pour qui le Fils était certes la première des créatures mais séparée du Père par essence, un simple exemple moral pour les hommes, le premier concile de Nicée (325) réfléchit sur le temps et la distinction naissance-crétion. Il réalise que l’arianisme est en fait une erreur sur le temps. Il définit le Fils incarné comme homoousios, c’est-à-dire “consubstantiel” au Père ou si l’on préfère ek tès ousios, “de même essence” que Lui. Le Fils est né et non pas créé. Les Pères de Nicée expriment ainsi le caractère ontologique de la naissance du Christ comme un état éternel de la vie intradivine et non comme un acte de création. Pour l’exprimer autrement, je dirais que le Père est dans le Fils et inversement, comme le soleil est dans le rayonnement, comme la source d’eau est dans le courant.

A la suite, le deuxième concile de Constantinople (381) déclare l’Esprit Saint lui aussi consubstantiel au Père et au Fils. Le symbole de Nicée — Constantinople met en ordre le dogme de la Trinité. Ceci concerne l’homme puisque, nous le verrons plus loin, il sera perçu en Orient comme participant directement à cette vie trinitaire, à la naissance spirituelle, alors qu’en Occident, il restera sur le plan de la création.

C'est le travail intense d'Athanase le Grand et des Pères cappado-ciens, travail mûri pendant soixante ans, qui a permis aux deux premiers conciles de prendre conscience du premier mystère chrétien : le mystère Trinitaire.

- une seule Essence divine increée (ousia)
- commune aux trois hypostases ou Personnes divines distinctes l'une de l'autre.

Le créé, lui, est d'une essence différente : la création se déroule dans le temps, à partir d'une matière préexistante ou à partir de rien.

Pourquoi tant insister ? Et bien parce que c'est la réflexion sur les Personnes divines qui a amené la réflexion sur la Personne humaine. Les philosophes grecs ne l'avaient pas faite, les bouddhistes ne l'ont toujours pas effectuée.

b) Deuxième moment (V^e siècle) :

C'est celui de la réflexion sur la Personne du Christ. Comment dans cette hypostase du Fils, les deux natures divine et humaine se concilient-elles ?

Deux conciles vont répondre successivement à deux "hérésies". Alors que l'arianisme a disparu, en tant qu'Eglise, mais subsiste dans la pensée marxiste, ces deux "erreurs" ont donné deux magnifiques Eglises, sur lesquelles nous reviendrons et qui ont gardé jusqu'à nos jours leurs traditions propres : l'Eglise nestorienne et l'Eglise monophysite. Elles sont appelées maintenant Eglises non-chalcédoniennes.

Les nestoriens considèrent qu'il y a dans le Christ dualité de deux Personnes distinctes correspondant à ses deux natures.

Contre les nestoriens, le troisième concile d'Ephèse (431) déclare que les deux natures (physis) sont unies en une Personne unique et qu'en conséquence Marie, mère de l'homme Jésus, est mère de Dieu. Elle est proclamée Theotokos. La Mariologie se met en place mais, pour être clair, il n'y a pas de dogme sur la Vierge dans le tronc commun de la Tradition chrétienne en dehors de cette proclamation. Partout, depuis Ephèse, l'on admet progressivement la virginité de Marie. Virginité "ante partum, in partu" et "post partum", c'est-à-dire "avant la naissance, pendant la naissance, après la naissance", ce que rappellent les trois étoiles de son voile dans les icônes. Cela signifie que le Christ est passé par la porte de chair de sa mère comme il passera par les portes du tombeau de la mort physique. C'est le culte, la liturgie, l'hymnologie (et non le concept) qui sont la source de la Mariologie.

- Contre les monophysites, le quatrième concile de Chalcédoine (451) maintient l'existence des deux natures dans la Personne unique du Verbe incarné et déclare leur union sans mélange ni séparation, mais sans la définir car nous sommes dans le monde du mystère et non dans celui de la raison.

Les conciles du V^e siècle permettent de prendre conscience du second mystère chrétien : le mystère de la Personne du Christ. En Lui, les deux natures divine et humaine sont “unies, sans se confondre, ni se modifier ; sans se diviser, ni se séparer”.

Tel est le tronc commun de la Tradition chrétienne. Mais de ce tronc se sont déjà séparées, bien avant le clivage Orient-Occident, dès le Ve siècle, deux Traditions spécifiques qui ont une grande richesse :

- Les nestoriens qui subsistent, exsangues, en Inde et au Proche-Orient, ont été une Eglise missionnaire puissante atteignant la Chine et le Tibet dès le VIII^e siècle. Précédant le bouddhisme dans l'Himalaya, ils ont le mérite peu connu d'avoir maintenu une tradition chrétienne jusqu'aux XIII^e et XIV^e siècles au cœur même du Potala. Leur approche particulière du Christ leur a permis sans doute un certain dédoublement : ils ont accepté les pratiques bouddhistes tout en gardant leur foi. Notons que le second contact entre les disciples du Christ et ceux de Bouddha ne date que de 1951, année du grand exil des Tibétains. L'intuition nestorienne a été celle de la communauté des grandes Traditions : ils ont traduit en arabe les textes majeurs de la philosophie et de la science grecque ; ils ont traduit des textes sacrés du sanscrit au tibétain. Ils ont su se situer à l'intérieur d'une spiritualité non déiste en la transfigurant. Leur échec n'est qu'apparent.

- Les monophysites forment aujourd'hui encore des Eglises très importantes. Les coptes d'Egypte connaissent un renouveau extraordinaire : les intellectuels retournent au Désert. En ce moment, Arméniens, Syriaques et Ethiopiens passent par le martyr. Le temps de Dieu étant très lent, pour la première fois depuis 451, en juin 1989, l'Eglise orthodoxe et les Eglises non-chalcédoniennes ont publié une déclaration de foi commune sur la Personne du Christ et le mystère de son Incarnation pour le salut du genre humain. L'événement est de taille et il est passé complètement inaperçu bien sûr. Il a eu lieu du 20 au 24 juin au monastère Anba-Bishoi, dans le désert égyptien du Wadi-el-Natroun. L'intuition monophysite est particulière : elle décèle et célèbre l'universelle transfiguration dans le Christ. Mais, de ce fait,

voulant la voir tout de suite, elle a eu tendance à escamoter l'histoire.

L'importance des problèmes christologiques est toujours actuelle car c'est de la Personne qu'il s'agit.

Personne ne taxe plus d'hérésies le nestorianisme et le monophysisme, devenus des Traditions à part entière qui rejoignent en ce moment la Tradition Orthodoxe. Ces Eglises peu connues ont toujours refusé les abîmes indifférenciés de l'Inde et les transcendances closes du judaïsme et de l'islam. Riches des liturgies les plus anciennes du christianisme, elles ont toujours sauvé la relation "personnelle" avec Dieu et la communion avec les mondes. C'est grâce à elles, enfin, que les grands conciles ont pu préciser le dogme et prendre conscience des mystères chrétiens que sont la Trinité et la Personne du Christ.

La rupture dogmatique

A partir de ce tronc commun, de cette Tradition commune, le dogme change en Occident. Or le dogme, la Règle, est à la base d'un type de spiritualité. On ne comprendra jamais l'un sans l'autre. Le dogme transforme l'esprit de ceux qui le confessent. On ne comprendra jamais pourquoi il y a des phénomènes d'illumination dans l'Orient chrétien et des phénomènes de stigmates dans l'Occident chrétien, si l'on ignore la base de la Méthode. Les différences spirituelles, nées de différences dogmatiques, s'affirment dans des types de sainteté différents, des expériences, des voies de sanctification qui ne se ressemblent guère. Il ne faut pas réduire cela à des causes culturelles ou politiques. Il faut accepter les choses telles qu'elles sont : l'enjeu majeur c'est la question de la procession du Saint-Esprit (le Filioque) et celle de la nature de la grâce. Seul notre constat d'une différence dogmatique nous permettra de comprendre deux spiritualités devenues essentiellement différentes. Il y a d'autres lois que celles du déterminisme historique.

Le problème du Filioque qui divise les deux Traditions n'est pas un phénomène fortuit. C'est en fait la seule raison qui compte dans l'enchaînement des faits qui aboutirent à la séparation du XI^e siècle. Bien que conditionnée par des facteurs politiques, cette détermination dogmatique fut, des deux côtés, un engagement spirituel conscient. Les deux grandes Traditions se sont séparées sur un point de doctrine relatif au Saint-Esprit car c'est lui qui est source de sainteté. L'Occident prouve sa fidélité au Christ dans la solitude et l'abandon de la nuit de Gethsémani. L'attitude "héroïque" des grands saints occi-

dentaux, en proie à la douleur d'une séparation tragique avec Dieu, la nuit mystique de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, comme voie, comme nécessité spirituelle, est inconnue de l'Orient. Les saints orientaux acquièrent la certitude de l'union avec Dieu dans la Lumière de la Transfiguration, la Lumière incréée de l'Esprit Saint.

Qu'en est-il de ce fameux Filioque? Disons tout de suite que le canon 7 du concile d'Ephèse de 431 interdit de composer une confession de foi différente de celle de Nicée — Constantinople. Or c'est bien ce qui se produira en Occident. Le symbole de foi va changer. La théologie occidentale, systématisant les analogies psychologiques qui foisonnent confusément chez saint Augustin (mort en 430), désire, sous l'influence de l'aristotélisme médiéval, distinguer les trois Personnes divines par des oppositions de relations. L'Occident pose donc que l'Esprit procède du Père et du Fils ("filioque"), constituant ainsi leur lien d'amour. Anselme de Cantorbéry (mort en 1109) sera le théoricien systématique de cette Nouvelle Théologie, comme il sera celui de la "preuve ontologique de Dieu".

Cette approche est rejetée par l'Orient pour qui l'Esprit est une hypostase, une Personne à part entière, procédant du Père seul. La Trinité est justement synergie, dépassement de l'opposition : l'Esprit procède du Père et témoigne du Fils. Il y a toujours dans la révélation trinitaire simultanité et réciprocité. L'Esprit et le Fils viennent du Père et participent l'un à l'autre. Le Père opère par le Fils dans l'Esprit Saint. Ou si l'on veut une image : la parole et le souffle sortent inséparablement de la bouche de Dieu.

En Orient, l'engendrement de l'homme, créature à la vie nouvelle selon l'Esprit, s'identifie au mouvement d'éternel engendrement du Fils. L'Esprit manifeste la filiation divine dans l'humanité de Jésus. Ainsi la porte est ouverte à la déification de l'homme. Il faut insister là-dessus : le mystère de l'homme est qu'il est, lui aussi, une Personne, une hypostase qui, à l'image de la Trinité, se définit comme un être de communion, régi par les mêmes mécanismes qu'Elle. Lorsque le Père, par le Fils, donne l'Esprit aux hommes, il s'agit d'une attribution à la créature des prérogatives les plus intimes de Dieu : il participe à la Trinité. Ou si l'on veut, le Christ transmet à l'humanité le mode d'être trinitaire. A l'homme, toujours tenté par son mental de confondre ou d'opposer, le mystère d'identité-diversité de la Trinité (1 essence, 3 hypostases) et celui du Christ (1 hypostase, 2 natures) permet une approche concrète qu'il peut vivre par l'ascèse et/ou la liturgie et les sacrements.

En Occident, au contraire, le filioquisme va se cristalliser avec l'avènement de la scolastique (de la fin du XI^e à la fin du XIII^e siècle) et permettre à cette scolastique de se constituer en "science", tentant de démontrer les vérités révélées par une spéculation de type aristotélicien. Dans toute l'évolution du XII^e siècle, on pressent le divorce entre la théologie et la mystique. Cette distinction est inconnue de l'Orient où la mystique est considérée comme le sommet de toute théologie, la théologie par excellence, la théologie n'étant qu'une expression pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun. Au contraire, au concile de Bari (1098), le maître de la première scolastique Anselme de Cantorbéry reprend en mode d'analyse rationnelle (qui généralise et oppose) les positions nuancées de saint Augustin. Il explique donc en opposant (la dyade Père-Fils d'où procède le troisième terme, l'Esprit) alors que l'Orient adore au-delà justement des oppositions.

Bien avant cela, la première affirmation du Filioque se trouve chez Marius Victorinus et chez saint Augustin. Introduit en Espagne aux conciles de Tolède des VI^e et VII^e siècles, il l'est avec une bonne intention tactique : celle de s'opposer aux grandes invasions des barbares ariens, qui ne reconnaissent que l'humanité du Christ, et ceci en soulignant sa divinité. Ce thème de la procession du Saint-Esprit se teinte vite d'une coloration politique. Caractère distinctif des Eglises occidentales, il est imposé au IX^e siècle aux Bulgares évangélisés par des missionnaires francs, en nette opposition à Byzance. Les carolingiens vont généraliser cet usage et légitimer par la théologie filioquiste leur nouvel Etat. Charlemagne l'impose dans le Credo.

Fidèle au symbole de Nicée-Constantinople, le Pape Léon III fait enchasser le symbole de l'Eglise indivise dans les portes de Saint-Pierre. Mais, à son couronnement en 1014, l'Empereur Henri II oblige le Pape Benoit VIII à accepter le Filioque et à le chanter à Rome.

La rupture dogmatique est consommée. Elle précède de trente ans la séparation officielle de 1054. Depuis 787, dernier concile œcuménique, ce problème a empoisonné les rapports entre l'Orient et l'Occident et fait échouer, jusqu'à nos jours, toutes les tentatives d'union.

Il faut reconnaître à la Tradition occidentale la grandeur de rappeler contre toute évanescence orientale "la vérité de la chair" (*veritas carnis*). La théologie latine insiste sur les deux natures du Christ dans leur densité propre, quitte à vider le mystère trinitaire de sa réalité. Mais, ce faisant, elle nous rappelle que ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé et que c'est la "substance" de chair du Christ qui sauve

l'humanité. Ainsi, les deux Traditions pourraient se compléter : l'Occident offre à la capacité orientale de transfiguration, l'homme dans sa densité, de manière à rappeler que la déification est accomplissement et non désincarnation de l'humain. Précisons, dans cette optique, que la notion de chair (sarx) est, comme dans l'Ancien Testament, non le corps mais la "totalité" de l'être créé.

Theosis et la religion de l'âme

Deux attitudes dogmatiques différentes ont engendré deux approches spirituelles différentes. Tirant logiquement les conclusions du Filioque, l'Occident fidèle à la dyade divine considère la Personne humaine à l'image de la Personne divine, c'est-à-dire en termes d'opposition. On oppose donc le corps à l'âme. L'homme en viendra à nier son corps pour sauver son âme.

Rien de tel en Orient où l'hellénisme chrétien a mis l'intelligence au service du mystère. Fidèle à son approche de la Trinité divine, l'Orient considère la Personne humaine en dépassement des oppositions. Donnant chair à la pensée platonicienne (qui est très désincarnée), il lui reste fidèle en utilisant ses concepts. L'homme est considéré dans ses trois composantes, la triade :

- corps (soma),
- âme (psyché),
- esprit (pneuma).

Ne s'arrêtant jamais, comme le fait l'Occident, au psychique (émotions, phénomènes, etc.), la spiritualité chrétienne orientale vise à détacher l'esprit de l'âme et du corps, mais dépassant en cela l'immobilisme platonicien, la destination finale de l'esprit est inséparable de cette âme et de ce corps, qui ne sont jamais rejetés mais transfigurés. Il y a réalisation ascendante et réalisation descendante.

Cette évolution aboutit à la déification, la théosis. Clément d'Alexandrie, maître d'Origène, l'exprime clairement : "Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que tu apprennes d'un homme comment l'homme peut devenir Dieu".

Dans cette perspective, le corps est innocent et l'ascèse se fait pour lui et non contre lui. Lors de la réalisation descendante, il est restauré dans sa vraie fonction, en tant qu'expression de la vie de l'Esprit. Les métanies ou prosternements (de métanoïa : le repentir) témoignent de la prière de l'âme transfigurée, elle aussi, par l'Esprit.

Il faut, pour être complet, signaler aussi que l'Orient distingue diverses composantes spirituelles, suivant le degré de réalisation : le pneuma ou souffle bien sûr mais aussi le nous ou intelligence créatrice et aussi au-delà...

En Orient, la contemplation (theôria) est inséparable de la theologia, et inversement. Mais, dès le VII^e siècle, avec Denys l'Aéropagite (ou Pseudo-Denys), l'Orient apprend à distinguer :

- ce qui relève d'une théologie positive ou catophatique (celle d'une certaine connaissance de Dieu),
- ce qui relève d'une théologie négative ou apophatique (celle de la prise de conscience de son caractère inconnaissable).

Au VIII^e siècle, Jean Damascène accomplit une autre distinction entre :

- le plan de la théologie : le mystère de Dieu en lui-même ("Dieu en soi"),
- le plan de l'économie : Dieu dans sa révélation (mais qui ne le limite jamais), c'est-à-dire dans la relation qu'il établit avec sa création ("Dieu avec nous").

Tout est mentalement en place pour la première synthèse effectuée au XI^e siècle par Syméon le Nouveau Théologien. Et ceci en trois approches :

a) La philocalie : c'est-à-dire l'amour et la connaissance de Dieu par la beauté du cosmos et par la beauté secrète du visage humain appelé à se déifier à l'image de la beauté absolue du Visage du Christ, Dieu fait homme.

b) L'hésychasme : c'est-à-dire la "recherche du lieu secret du cœur" par une méthode ascétique précise visant à réunifier le corps, l'âme et l'esprit. Cette Méthode, due à Jean Climaque au VII^e siècle, est un yoga qui part du corps (posture, respiration) et nettoie le psychique par la répétition du Nom de Jésus. L'hésychaste atteint une véritable communion avec Dieu et obtient la vision spirituelle de la Lumière incréée (celle qu'a eu Moïse au Sinai, celle qu'ont eu les disciples sur le Tabor, lors de la Transfiguration). Il participe "dès ici-bas" à la vie divine incréée (et non à un surnaturel, un "au-delà", un "ailleurs" créé).

c) La reprise d'une intuition de saint Basile au IV^e siècle qui a distingué le premier l'Essence inaccessible de Dieu et ses Energies connaissables. Syméon développe le thème de l'Essence cachée et des Rayons de la Gloire de Dieu.

La Philocalie aboutira au XVIII^e siècle à la Grande Philocalie de Nicodème l'Hagiorite, en Russie, encyclopédie de la Lumière créée face à l'Encyclopédie française des Lumières.

L'hésychasme se développera au Mont Athos où il est toujours pratiqué.

Grégoire Palamas, enfin, au XIV^e siècle, effectuera la deuxième synthèse : celle justement de la Méthode hésychaste et de ce que l'on appelle depuis le palamisme :

- la distinction nette de l'Essence et des Energies de Dieu (la Lumière créée étant l'une de ces Energies),
- Dieu est transcendant dans son Essence, mais volontairement immanent dans ses Energies.

Cette "formule" fait partie intégrante de la doctrine orthodoxe depuis le concile de 1346. La déification, la théosis est formalisée : elle est la communication à la créature des Energies créées. L'homme entre en communion avec la nature divine, transfigurant la sienne propre. On peut donc connaître Dieu par le corps, que ce soit par la Méthode ascétique ou par les sacrements qui libèrent de l'opposition du moi et du non-moi. La matière est réhabilitée. L'hellénisme la méprisait. L'Occident n'a pas suivi cette voie.

L'Occident développe parallèlement une religion de l'âme, une religion de la "manière d'être" et non de l'être. Le Christ reste un modèle mais la filiation que l'homme reçoit de lui, par imitation, est une filiation créée et non un engendrement. Dieu en effet reste inaccessible dans son Essence, c'est la clef donnée au XIII^e siècle par le dominicain Thomas d'Aquin, prince de la scolastique, dont la "Somme" est une synthèse harmonieuse de la révélation chrétienne et de la philosophie d'Aristote. Il définit les Personnes divines comme des "relations" à l'intérieur de l'Essence. Ce qui est en dehors de l'Essence est nécessairement créature. La vie divine n'est plus un écoulement de la divinité pénétrant et transfigurant le tout de l'homme mais une "manière d'être" de l'homme, suscitée par Dieu. L'âme seule est sanctifiée. Le "Doctor Angelicus" donne à la doctrine filioquiste son expression dogmatique, enterinée au concile de Lyon de 1274. Il est aidé en cela par saint Bonaventure, le "Doctor Seraphicus", plus affectif du fait de son appartenance franciscaine.

Le thomisme est le dogme de l'Eglise catholique comme le palamisme sera au siècle suivant celui de l'Eglise orthodoxe. On peut employer maintenant ces deux termes, les Traditions ayant chacune suivi leur conception trinitaire et l'adhésion ou le rejet du Filioque.

Mais il faut quand même revenir en arrière pour comprendre pourquoi la Tradition occidentale s'est développée contre Byzance. Il faut bien voir qu'avant la séparation du XI^e siècle, continuait en Orient une haute culture dans les milieux laïcs, que les moines a contrario n'étaient ni clercs ni lettrés pour la plupart, que l'Eglise utilisait avec une liberté souveraine la rationalité antique dans la tradition ininterrompue des Pères grecs. En Occident, par contre, c'étaient les temps barbares. Le peuple était coupé du clergé seul détenteur de la culture. Les moines étaient cléricalisés et le célibat monastique imposé aux clercs séculiers en une confusion totale entre vocation monastique et service sacerdotal. La continuité patristique se ramenait à l'augustinisme. Peu nourrie intellectuellement, la théologie monastique, surtout liturgique et contemplative, ne sut pas équilibrer l'apport du rationalisme aristotélicien que lui révélèrent, sans préparation, au XII^e siècle, les juifs et les musulmans, au moment de la réouverture de la Méditerranée. Peu importe qu'en ce siècle les réformes monastiques bénédictines se succèdent : Cluny d'abord, Cîteaux ensuite. Les moines-prêtres latins, liés au monde féodal, lutteront contre le corps pêcheur pour sauver leur âme. La mystique se situera longtemps dans le refus et l'ignorance du monde.

Avec le développement des villes, les ordres mendiants, franciscains et dominicains réagissent. Il n'est plus question de se couper des hommes mais de se mêler à eux, plus question de rejeter la création, mais de l'admirer ; pensons à François d'Assise. Lecture des classiques, traductions de l'arabe, le monde devient harmonieux et intelligible. La foi cherche et trouve l'intellect, avec saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure. Le XIII^e siècle offre ainsi un admirable équilibre social sous la direction sacerdotale et royale du Souverain Pontife avec le thomisme et l'art gothique : équilibre et non transfiguration sauf dans une mystique bien confinée. Seul Gerson essaye de réagir en distinguant la théologie mystique (connaissance intuitive de Dieu) et la théologie spéculative (connaissance intellectuelle de Dieu). Mais, et ceci depuis Duns Scott (XIII^e siècle), la théologie occidentale est résolument spéculative et essaye de présenter du monde, grâce au savoir profane, une explication cohérente.

A partir de là, dès le XIV^e siècle, nous ne pouvons faire qu'une série de constats :

- Alors que l'Orient connaît une seule voie spirituelle, l'Occident s'émiette et éclate en plusieurs voies, toutes du reste fort riches. Ces

voies sont d'abord celles des grands ordres religieux qui ont tous leur Règle et leur Méthode.

- L'oubli du Saint-Esprit amène des mouvements précurseurs de la Réforme (Jean Huss au XV^e siècle).

- La Réforme du XVI^e siècle amène la Contre-Réforme et une Doctrine Nouvelle encore une fois : invention du Purgatoire, définition de la transsubstantiation des Saintes Espèces, etc. tous domaines où excellent les Jésuites, garants de Rome, mais toujours inconnus de l'Orient. Les "formules" se figent, conceptualisent et ignorent le mystère.

Ceci sépare encore plus de l'Orient qui se garde bien de définir le mystère. Ainsi pour la communion où l'accent est mis sur les effets physiques : participation à une véritable Energie vitale déificatrice, au Feu qui purifie et ne consume pas. Mais où l'Orthodoxie ne "chosifie" pas, ne définit pas la chair et le sang spirituels du Ressuscité.

Ce qu'il faut retenir aussi, c'est qu'au XIV^e siècle apparaît la "devotio moderna" qui indique la fin du monopole de la forme monastique et liturgique. Le "dévot" n'est plus un quasi-moine. C'est, avec les Frères de la Vie Commune ("L'imitation de Jésus-Christ" est de 1427), la personnalisation de la piété et le rapport intimiste avec Dieu dans un milieu intellectuellement ouvert où, dans le siècle, le spirituel développe son rapport avec le maître intérieur.

Annnonce est faite de la richesse à venir des Traditions anglicane et protestantes.

Du péché et de la grâce

Mais le Filioque n'explique pas entièrement la séparation. Il y a d'autres facteurs très anciens. Tout part une fois de plus de saint Augustin qui a transmis à l'Occident des concepts discutables et qui n'engageaient que lui seul.

Augustin est de Carthage et relève de l'Eglise d'Occident comme ses prédécesseurs. A ce sujet, on peut noter qu'alors qu'au III^e siècle, Alexandrie (qui relève de l'Eglise d'Orient) cherchait à percer le mystère de Dieu, Tertullien de Carthage cherchait déjà une discipline de vie (une morale), une pédagogie sans mysticisme. Cyprien de Carthage fit de même et donna des recettes de vie morale (pour être juste, on lui doit la belle image du "pressoir mystique").

A leur suite, Augustin introduisit deux facteurs de séparation d'avec l'Orient :

- l'idée de péché originel,
- une approche particulière de la grâce.

1) Le péché originel :

Pour saint Augustin, l'homme avant la chute est une créature "concupiscente et mortelle" mais à laquelle Dieu a fait don de la grâce qui est un "don surajouté" (donum superadditum). Ce don ne fait pas partie de la nature humaine en tant que telle et ne résulte pas de l'acte même du créateur. Ce don lui permettrait d'échapper au péché et à la mort.

Le péché d'Adam lui retire ce don de la grâce et il devient ce qu'il était par nature, c'est-à-dire "concupiscent et mortel". Bien mieux, la culpabilité s'étendrait à toute sa descendance, tous partageant sa faute car tous auraient péché en lui.

L'homme aurait donc commis un péché originel en s'élevant contre l'ordre établi par Dieu, un acte, une faute : "peccatum actuale". Ce péché serait devenu héréditaire et deviendrait un état : "peccatum habituale", celui de l'esclavage pour l'homme de la concupiscence et de la mort.

Pour Augustin, le Christ enlève la faute originelle par le baptême. Il lègue ainsi à l'Occident des problèmes angoissants : damnation des non-baptisés, universalité de la faute d'Adam à des êtres qui ne sont pas encore créés, limitation ou non de la grâce "revenue" après le baptême : c'est le thème de la prédestination qui trouvera son développement ultime avec le jansénisme du XVII^e siècle.

Une telle conception est totalement étrangère à l'Orient: la doctrine traditionnelle s'y fonde sur l'image biblique de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'indestructibilité de l'image divine est telle que le péché de l'homme peut bien ternir et même altérer cette image, mais en aucun cas la supprimer. C'est ce qui permet à l'homme de coopérer librement pour son salut "apporté par le Christ, à connaître Dieu, à reconnaître ses fautes, à se convertir et à Le recevoir" (synergisme).

L'Orient n'a jamais connu la doctrine augustinienne sur l'état d'une nature humaine créée "mortelle et concupiscente", sur une grâce "surajoutée", ni même le terme de "péché originel". L'héritage d'Adam n'est pas la transmission héréditaire d'une faute mais simplement celle de la mortalité. Le texte de Rom 5, 12 : "quo omnes peccaverunt", traduit par Augustin : "que tous ont péché" (en Adam) prend un tout autre sens. Pour l'Orient le sens est celui-ci : en commettant son péché, Adam a péché

dans la mort, autrement dit, il a mérité la mortalité de la déchéance ; de même, nous, ses descendants, par nos péchés, nous continuons à pécher dans la mort. On pourrait traduire : “la mort, à cause de laquelle tous ont péché, a passé dans tous les hommes”. La nature humaine ainsi a hérité non pas d’une culpabilité mais d’un asservissement à la mort, car seuls les péchés personnels suscitent cette culpabilité.

Il n’y a donc pas pour les descendants d’Adam de péché ancestral, de faute transmise (“peccatum actuale”) mais un état de déchéance (“peccatum habituale”). La mortalité est un esclavage dont le Christ vient nous délivrer en nous permettant l’immortalité.

Ou si l’on veut, tous ont péché dans la mort et non pas en Adam. Le baptême n’est pas un sacrement qui lave une faute originelle, commune à tous les hommes, mais une initiation qui confère une nouvelle naissance dans le Nouvel Adam qu’est le Christ et, par là, intégrant le baptisé par un acte transcendant dans une humanité nouvelle qui participe à l’immortalité.

C’est en ce sens que l’Eglise Orthodoxe ne peut admettre le dogme catholique de l’Immaculée conception promulgué en 1854 par le Pape Pie IX et qui reprend les thèses de saint Augustin et les formulations de Duns Scott : si Marie n’est pas née dans l’état humain qui implique une déchéance (il s’agit ici de la conception de Marie elle-même qui serait née sans le “péché originel”), on ne voit pas comment, elle peut transmettre à son Fils une humanité qui, précisément, nécessite le salut.

De même, l’Orthodoxie ne peut admettre le dogme de l’Assomption corporelle de la Vierge (Pie XII, 1950), elle qui parle de Dormition, de passage par la mort physique.

Pour l’Orient chrétien, seul le Christ est Rédempteur. Sa mère, la Théotokos, n’est pas co-rédemptrice comme le voudrait l’Occident mais elle est, avec les saints, médiatrice. Dans le tronc commun du christianisme, le message est net :

- le Verbe prend chair d’une femme = Dieu est sarcophore,
- l’homme reçoit l’Esprit = l’homme est pneumatophore.

Dieu devient homme pour que nous soyons déifiés. Il ne fait pas obstacle à la mort pour qu’il n’y ait pas obstacle à la Résurrection. La divino-humanité, terme absent des dictionnaires, signifie la destruction du mur de séparation entre le Créateur et sa création. Faire de sa Mère un “avatar” divin enlève tout sens au message.

2) La grâce :

Il faut l'appréhender maintenant dans ses rapports avec la nature et la liberté humaine.

a) L'Orient et l'Occident se séparent sur les rapports de la nature et de la grâce, en conséquence directe de l'approche différente des deux Traditions à ce sujet.

En Occident, la grâce, donc surajouté de Dieu, est surnaturelle. Il y a donc une distance entre la grâce et la nature, une relation extérieure entre elles, un certain dualisme bien augustinien. (Notons que pour la Réforme, la grâce est contraire à la nature.)

En Orient, la grâce est naturelle. La création à l'image de Dieu étant bonne en soi (il n'y a pas de dualisme esprit-matière), prédestine la nature humaine à la communion avec Dieu et intériorise la grâce. Grâce et nature existent l'une dans l'autre, sont complémentaires. La grâce fait partie de la nature humaine. L'Esprit agit du dedans de la nature humaine, est son fait intérieur.

On trouve les racines de cette approche dans Athanase d'Alexandrie (IV^e siècle) qui précise la vérité et le sens de l'Incarnation. L'existence totale n'appartient qu'à Dieu qui est l'Existence et l'Êtant, sans commencement. La créature, elle, créée du non-existant, est toujours prête à se dissoudre. Elle n'existe que par sa participation au Verbe. En effet, toute créature possède en elle l'empreinte divine, c'est ce qui protège le monde de la décomposition (Athanase reprend l'idée de Plotin sur l'empreinte de l'Esprit structurant la matière). La créature a donc un caractère double :

- sa nature créée,
- l'empreinte de Dieu qu'elle possède (la grâce) et par laquelle elle est nature vraie.

Le Verbe créateur s'incarne, vient vers ceux qu'Il a créés pour qu'ils puissent passer à l'existence. L'homme, créé ex nihilo, oint par nature de l'image divine, reçoit du Christ la possibilité de participer à l'Être.

La chute (la faute d'Adam) est, nous l'avons vu, conçue en Occident comme un acte. En Orient, depuis Athanase, elle est perçue comme un état : l'homme se détourne de la contemplation de Dieu, s'enferme en soi et se livre à l'auto-contemplation. Il tombe dans le désir de soi-même et oublie qu'il a été créé à l'image de Dieu. Dans ce mouvement d'extériorisation, l'âme se fixe sur l'idée de néant et invente le mal qui est néant, n'ayant pas de modèle dans le Dieu vivant mais étant le produit des fantasmes humains. (L'Orthodoxie

reviendra toujours sur cette idée que seul le bien existe, étant lié à la création et que le mal est une absence de bien.) La foule des désirs dissimule le miroir où l'âme contemple l'image de Dieu ; l'âme ne la voyant plus court d'une chose à l'autre, réduite à la perception de ce qui est donné aux sens. La chute fait donc éclater l'union de la nature et de la grâce. Il faut donc une réunion, un "renouvellement" de ce qui fut créé à l'image de Dieu, une restauration de la grâce perdue. Le Verbe, créateur, prend sur lui ce renouvellement. Il "prend chair", s'assimile à la nature humaine et, tout en restant semblable à nous, Il l'illumine et la libère de ses infirmités. L'homme a été créé avec vocation à l'incorruptibilité, il la retrouve par l'Incarnation, qui fait disparaître le corruptible.

L'Orthodoxie a exprimé cela autrement, depuis le palamisme : la restauration de l'être morcelé, le remodellement de l'icône intérieure se fait en conformité avec l'archétype initial (Adam). La restauration de l'image divine en l'homme s'opère paradoxalement par l'Esprit qui n'a pas d'image. Le Christ, second Adam, s'incarne pour permettre à l'homme de goûter à nouveau sa nature divine : la déification par les Energies. Le Christ est la Nouvelle Icône.

b) L'Orient et l'Occident se séparent également sur les rapports de la grâce et de la liberté, de la grâce et du libre arbitre.

En Occident, prévaut la notion de mérite et, depuis le conflit exprimé en termes rationnels entre Pélage et saint Augustin au IV^e siècle, l'approche de deux réalités d'ordre spirituel, la grâce et la liberté, en concepts juxtaposés qu'il faut relier entre eux, accorder comme deux objets extérieurs l'un à l'autre. La question ne peut jamais être ainsi résolue. Jean Cassien de Marseille l'avait bien compris et se mettant "au-dessus de la mêlée" a pris le risque d'être considéré comme semi-pélagien en Occident. Mais l'Orient le considère comme un témoin de la Tradition indivise. Saint Benoît et saint Bernard, par intuition, s'inspireront de ses écrits de spiritualité monastique.

En Orient, on ne sépare jamais ces deux "moments" : la grâce et la liberté humaine se manifestent simultanément et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre. Grégoire de Nysse exprime très bien ce lien réciproqué entre les deux pôles d'une seule et même réalité : la grâce n'est pas une récompense du mérite de la volonté humaine (pélagianisme) mais elle n'est pas non plus la cause des "actes méritoires" de notre libre arbitre. Il s'agit d'une coopération, d'une synergie de deux volontés, divine et humaine, d'un accord dans lequel la

grâce s'épanouit de plus en plus, se trouve appropriée, "acquise" par la Personne humaine. La grâce (qui fait partie de notre nature) est une présence de Dieu en nous qui exige des efforts constants. Mais ces efforts ne déterminent nullement cette grâce, ni la grâce ne meut notre liberté comme une force qui lui serait étrangère. Cette doctrine, fidèle à l'esprit apophatique (théologie négative), exprime le mystère de la coïncidence grâce-liberté, en évitant le rationalisme qui aboutira en Occident au jansénisme. En Orient, la vie divine n'est pas imposée à l'homme passif mais offerte à sa liberté. La théosis ne peut être que le résultat d'une libre rencontre, d'une communion personnelle où s'accordent les volontés, s'échangent les énergies.

Dès le XIV^e siècle, les conséquences de la séparation des deux grandes Traditions se font nettes : après la chute de Byzance, toute la richesse orthodoxe se transmet un peu à l'aveuglette dans la pénombre des iconostases et dans l'expérience secrète des silencieux. En dehors du renouveau hésychaste russe du XVIII^e siècle, il faudra la diaspora après la révolution de 1917 pour que la Tradition d'Orient atteigne l'Occident.

L'Occident, à l'inverse, semble avoir perdu son centre secret où se réconciliaient les contraires. Dès la fin du Moyen-Age les nations font voler en éclats la théocratie pontificale.

Pour l'avenir, il s'agit moins de rechercher un œcuménisme peut-être peu souhaitable, que de développer de part et d'autre les conséquences pour l'avenir de l'homme du symbole commun de la foi de Nicée, ne fermant pas ainsi l'histoire dans son propre déterminisme, mais l'ouvrant aux possibilités infinies de la transfiguration du cosmos.

L'Occident doit découvrir en Orient ses propres racines, enfouies dans le silence.

L'Orient doit découvrir en Occident le lieu nécessaire de sa prise de conscience.

Bibliographie

- Boris Bobrinsky, *Le mystère de la Trinité*, Editions du Cerf, Paris, 1986.
- Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t.1 : “L’Antiquité et le Moyen-Age”, Librairie Felix Alcan, Paris, 1928.
- P. Congar, *Chrétiens désunis, principes d’un œcuménisme catholique*, Editions du Cerf, Paris, 1937.
- Contacts, n° 107, 1979, *Orthodoxie et catholicité*.
- Paul Evdokimov, *L’orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965.
- Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1973.
- Georges Florovsky, *Cours de patrologie*, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 1985.
- Leopold Genicot, *Le XIIIe siècle européen*, P.U.F., Paris, 1968.
- Alexis Kniazeff, *Cours de mariologie*, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 1986.
- Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Aubier, Paris, 1980.
- Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Editions du Cerf, Paris, 1975.
- Jean Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Editions du Seuil, Paris, 1964.
- D. Obolensky et M.D. Knowles, *Nouvelle Histoire de l’Eglise*, t. 2 : “Le Moyen-Age”, Editions du Seuil, Paris, 1968.
- Francis Rupp, *L’Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen-Age*, P.U.F., Paris, 1971.
- Archimandrite Sophrony, Starets Silouane, Editions Présence, Paris, 1973.
- Thomas Spidlik, *La spiritualité de l’Orient chrétien*, manuel systématique, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978.
- Dom F. Vandebroucke, *La spiritualité du Moyen-Age*, Paris, 1961.
- Witold Zaniewicki, *Les sept degrés de la spiritualité chrétienne orientale*, Travaux de la Loge Nationale de recherches Villard de Honnecourt, n°4, 1982.

“Aurora Consurgens” L'alchimie de l'orient à l'occident

Jean E. Murat

Carl G. Jung découvre dans l'alchimie, grâce au recueil de Conrad Waldkirch édité à Bâle en 1593 et 1610, sous le titre *Artis Auriferae quam Chemiam vocant Volumina duo* (1), la forme lui permettant de modeler et de communiquer ses expériences dans la ligne historique de l'Occident (2). Cette définition, due à M.L.von Franz évoque par sa justesse l'harmonie des couples alchimiques célèbres : Nicolas Flamel — Dame Pernelle par exemple. C'est en effet, M.L.von Franz qui publiera *Aurora Consurgens* (3) en 1964, ce “Lever de l'aurore” qu'avait découvert Jung à Zurich vers 1930. Cette Mater Alchemia nous amène ainsi, dans ce véritable Tome III du tryptique jungien “Mysterium Conjunctionis”(4) à “une vision féconde de la relation de la psyché inconsciente et de la matière inorganique ainsi que de la réalité unitaire”(5).

Comme nous le rappelle Mircea Eliade (6), les phases de l'opus alchimique constituent une initiation, c'est-à-dire une série d'expériences spécifiques qui ont pour but la transformation radicale de l'espèce humaine. L'universalité de cet axiome risque de rendre restrictif l'interprétation jungienne d'autant que le cheminement restitué de la pensée de l'Orient à l'Occident nous amène très directement

(1) ou *Aurora Consurgens II* pour C. Jung

(2) Jung C. G., *Psychologie et Alchimie*, Paris, 1970.

(3) M.L. von Franz, *Aurora Consurgens*, (Le Lever de l'Aurore), p. 428, La Fontaine de Pierres, Paris, 1982.

(4) *Mystérium Conjunctionis*, Tomes I et II, Albin Michel, 1989.

(5) Préface de l'édition anglaise.

(6) *Cahiers de l'Herne*, Livre de Poche 1978, p. 395-407.

à envisager l'unité spirituelle de ce carrefour prodigieux, riche en philosophes de la lumière, que fut le XIIe siècle finissant. En effet, la doctrine du génie et martyr de l'illumination de l'aurore (Ishraq) qu'est Shihabodin Yahya Sohrevardi, présenté sous le titre explicatif de *l'Archange empourpré* (1) par Henry Corbin (2), est le symétrique oriental du "Lever de l'Aurore". On retrouve, ainsi, "in illo tempore", la croisade de Frédéric II (3) (1228), premier empereur européen dont les ouvertures philosophiques vers les grandes Universités et les penseurs du Moyen-Orient conduisirent à de multiples excommunications de la part des très grands Papes que furent Innocent III et Grégoire IX, soucieux de l'autorité du Pontife sur l'Empereur Divin Auguste.

L'objet de ces deux titres comparables est bien l'accès à l'Unus Mundus (H. Corbin) d'autant que M.L. Von Franz défend, selon la version du manuscrit de Leyde sous titré "qui dicitus Thomas Aquinatis" l'attribution à St Thomas d'Aquin (4) dont l'appartenance à l'Université de Naples de Frédéric II et les relations alchimiques avec Roger Bacon et Albert le Grand (1224-1274), à Paris vers 1240-48 ainsi que Michel Scot à Naples sont connues et s'accordent aux préoccupations thomistes de l'inconscient lié à la "Sapientia Dei" par les "rationes aeternae" (5).

Toutes ces approches ont en commun une philosophie de la lumière qui fait, de la fructification de la connaissance sous l'influence de la grâce, une métamorphose intérieure de l'homme. Elargissant la conception psychologique de M.L. Von Franz suggérée par sa définition de l'alchimie comme "expérience religieuse directe de l'inconscient", nous tenterons de retrouver, s'il existe, dans cette trajectoire de réintégration de l'Adam Belia en Adam Kadmon, une connaissance salvifique et initiatique beaucoup plus large qui recouvre le vrai sens de cette gnose. Dans cette recherche d'un chemin initiatique l'Aurore est celle de l'homo viator, homme de désir en marche vers sa propre transmutation ou réincarnation et non pas seulement un être introspectif jungien.

"Le concept de la transmutation alchimique, explique Mircea Eliade (6), est la dernière expression de cette croyance immémorable de l'action humaine sur la transformation de la Nature. Le

(1) Mot à mot : "L'Intelligence rougeoyante".

(2) Fayard Ed. 1976.

(3) E. Kantorovicz, *L'Empereur Frédéric II*, Gallimard, p. 657, 1987

(4) cf. la Somme Théologique (1267 / 1273).

(5) cf. Nolan : *St Thomas and the unconscious mind* (nous poiètikos).

(6) Cahiers de l'Herne, Livre de poche 1978, p 395 - 407.

mythe de l'Alchimie est un des rares mythes optimistes : en effet l'opus alchemicum ne se contente pas seulement de transformer, de parfaire ou de régénérer la Nature ; il confère la perfection de l'existence humaine, en lui donnant santé, jeunesse éternelle et même immortalité. On peut dire, dans la perspective de l'histoire des religions que c'est par l'Alchimie que l'homme recouvre sa perfection originelle dont la perte a inspiré tant de légendes tragiques dans le monde entier (1). Pour l'alchimiste, l'homme est un créateur, il régénère la Nature et maîtrise le Temps ; il perfectionne la Création divine, qu'il représente lui-même”.

* * *

Le manuscrit

1 - Volume II - Volume I

Le manuscrit original comporte donc, après la découverte de C.G. Jung, deux sections : Le “Volumina duo” (1593) est la seconde partie d'un texte dont C. Waldkirch se refusa à imprimer la première sous le prétexte qu'elle était “obscurantiste et faussait le sens de l'Incarnation du Christ pour l'appliquer de façon profane aux mystères de la Pierre”. La quête de Jung l'amène à découvrir ensuite à la bibliothèque de Zurich le manuscrit complet (Codex Rhenoniensis Rh 172) provenant de l'Abbaye Carolingienne de Rheinau près de Konstanz, fille du Monastère de Saint Gall. Cette Aurora Consurgens est le plus ancien manuscrit alchimique complet et enluminé, datable du début du XV^e siècle. Toutefois les analyses des références du texte constitué d'une mosaïque de citations bibliques et de commentaires d'Alchimistes connus permettent de fixer la rédaction à la fin du XII^e siècle ou au maximum au début du XII^e siècle, d'où l'attribution Thomiste.

2 - Sources Latines Gréco-Arabes et datation ante quem et post quo

En effet les citations réfèrent à des sources en latin, dont la date peut être précisée : De “Lumen Luminarium”, la “Turba Philosophorum”, “Secreta Secretorum” de Roger Bacon, d'Albert le Grand à la traduction d'Aristote de Michel Scot, ainsi qu'à des sources transmises par les Arabes : “De Perfectio Magisterio Aristotelis” attri-

(1) Hiram par exemple.

bué à Razès ou le “De Alchemia” d’Ibn Sina (Avicennes). Tous ces courants sont largement diffusés dans les Universités de Naples et de Paris dès le XI^e siècle. Roger Bacon inaugure un enseignement d’Aristote et même d’Averoës à Paris de 1240 à 1248. Seuls les auteurs arabes antérieurs au XI^e siècle sont cités comme Calid (Khalid ben Yazid du VIII^e siècle) mais connus au travers de Senior (Codex du XI^e siècle) après passage par une traduction grecque ! Senior pourrait être lui même Muhamad Ben Umail du X^e siècle avec sa connaissance d’Averroës (Ben Roschd) édité pour la première fois à Paris en 1240 puis très contesté, participe de l’effervescence spirituelle arabe des X^e et XI^e siècles dont l’issue fut souvent dramatique : Abul Huna Ali ben Abdallah fut d’ailleurs brûlé à Bagdad pour hérésie zoroastrienne, précédant le martyr de Shibaboddin Y. Sohrevardi au XII^e siècle.

De nombreuses autres citations d’auteurs encore plus précisément datées sont relevés en particulier par M. Berthelot (3 Vol. : *La Chimie au Moyen-Age* : Raymond Lulle (1235-1315), Albert le Grand (1193-1280) et Geber cités dans les deux derniers chapitres mais absents dans les chapitres I et IX d’Aurora fixant ainsi une fourchette de date de création.

Son existence est à l’inverse attestée par sa citation dans la “Splendor Solis” de Salomon Trismosin en 1490. Malgré l’étalement des dates ainsi retrouvées, il est cependant difficile à la lecture d’accepter la thèse d’hétérogénéité des deux parties (titres I à IX — près de la fin — puis IX et XII) sauf à admettre une division mal soutenable en différents stades de l’œuvre donnés en désordre. On ne peut non plus justifier de partition entre un texte de base et des commentaires.

3 - Les différents manuscrits et illustrations :

D’ailleurs l’analyse des autres manuscrits actuellement connus présente soit la totalité du texte, soit des césures différentes, mais en tout cas très peu de variantes. Le plus ancien demeure celui de Zurich (début XV^e siècle) dans le style viennois des enluminures des Salzburg ; celui de Prague contient les mêmes illustrations et serait du milieu du XV^e siècle (avec les armes de la Bavière, du Comte de Plauen et de Törring) et se double d’un manuscrit du XVI^e siècle (1569). En dérive la copie de la Marciana de Venise ; celle de Berlin (ms. g. 9.848 n°120) est aussi de style italianisant. L’exemplaire de Leyde dérive de celui de Prague (Erfurt 1526). Enfin celui de Vienne (Cod 113.74) provient de la bibliothèque de Léopold Ier à Wienerneustaat et date du XVIII^e siècle.(1) L’illustration est homogène-

ne dans ses thèmes mais indépendante du texte. Le manuscrit du Zurich, le plus complet comporte 37 illustrations dans le désordre à la différence des autres manuscrits tels le *Livre de la Trinité* ou le *Traité de Constantinus*, compliquant ainsi l'exégèse.

Hermeneutiques d'A.C. : Interprétation des principes alchimiques

Les XII chapitres et leur 37 illustrations commentées
Synthèse des trois œuvres alchimiques et place des illustrations

Le manuscrit est clairement présenté en 12 chapitres, sans ordre apparent comme tout ouvrage Alchimique.

Le premier chapitre illustre le propos général du *Traité* et le but de l'Alchimie : l'Aurore étant l'heure d'or, don de Dieu par "la reine du midi (épouse de Salomon du Cantique) qui apportera la Sagesse divine". La longévité de l'adepte par la vera medicina et la gloire repose sur ce qui est vil mais deviendra précieux.

(1) L'illustration de ce qu' "à toute chose est imposé un terme mais que le feu (esprit, mercure) croît à l'infini" évoque les phases de multiplication complémentaires du 3^o œuvre. Ceci est symbolisé par un androgyne à trois jambes (les 3 éléments) réalisant l'union indissoluble des principes opposés de l'œuvre.

L'aigle du mercure philosophique (qui dévore l'or androgyne) le transforme en "tourbe" dont la fixité est représentée par les petits aigles aptères. La séparation du volatile (aigle volant) du fixe (oiseaux piétinés) évoque aussi la phase du Solve alchimique attesté également par l'opposition chauve-souris/lièvre : autrement dit l'illustration correspond au début et à la fin du 3^e œuvre qui domine tout le manuscrit.

Le chapitre II poursuit sur l'évocation des Trônes (correspondant à la Merkaba hébraïque) et de "l'Alchimie, sacrement de la Sagesse de Dieu" : "c'est une pierre, un remède que l'homme qui connaît, met sur les yeux". Cette recherche permet de voir clairement la vraie vérité.

(2) L'illustration paraît surprenante car le Singe musicien (Hermès ou l'instinct de l'homme) à trois jambes soutenant

(1) Van Lennep (p. 55), *Alchimie*, 501 p., Dervy-Livres, 1985.m

l'athanor-abdomen évoque encore les 3 états :

— *le feu, par la botte d'épis enflammés ;*

— *l'eau par la queue du poisson ;*

— *et l'air par la jambe du cheval portée par un crâne car*

“sous le sabot d'une cheval se trouve l'or (dicton apophatique actuellement). Volontairement rebutant cet Hermès évoque l'harmonie parfaite de l'Art de Musique, particulièrement au 3^o œuvre où les vibrations jouent un rôle. L'oiseau flûtiste évoque les rythmes cosmiques, séparés, tandis que le corbeau alchimique tient l'écrevisse (la pierre de feu) que frotte l'archet-serpent (l'eau ignée) représentant la nigredo. Geber dans le Livre des balances évoque “les rythmes musicaux” dont l'efficacité est comparée à l'activité et aux doses thérapeutiques en chimie. De même “la Sagesse de Salomon” assimile l'alternance des sons entendus ou émis par l'officiant à la transformation des éléments : c'est le fiat lux alchimique, la parole perdue.

Puis au 3^o chapitre, l'exhortation s'adresse aux “incrédules à ceux qui ignorent cette science” et, reprenant Matthieu (7-6) conseille de ne pas “semer des perles aux pourceaux” et de faire preuve de “prudence dans le cercle lunaire des transformations”.

(3) L'illustration représente d'une part un soleil d'or à 3 têtes (les 3 principes) sur fond bleu, éclairant la Sagesse divine abritant les 7 vertus théologales (les 7 métaux ou planètes). Surtout, Moïse présente aux juifs sourds, muets et aveugles une chouette (Sagesse) dont ils se détournent avec horreur. L'enfant du philosophe (l'adepte) découvre alors l'athanor où brille l'étoile Salomonienne sous l'œil de la Reine de Saba entourée des 7 planètes.

La volatilité de l'esprit évoquée dans les 2 premières planches et sa réincarnation est alors suggérée à nouveau par un guerrier (l'esprit) qui réveille un cadavre à demi levé dans un cercueil au son d'une trompe qui est l'âme. Le “mercure qui réveille le sang du dragon” est illustré par la mort violente d'un autre guerrier (le mercure fixé d'où est extrait la quintessence du métal) parce que — dit le texte — “l'âme est extraite par putréfaction”. Nous sommes donc au 3^o œuvre en phase solve et loin de l'exhortation du texte.

Le 4^o chapitre exprime en 4 raisons le titre (4 éléments) dont un jeu de mot sur l'aurore : heure d'Or, l'œuvre du “milieu du jour et de la nuit”, curieuse aurore qui est aussi le passage du noir au jaune,

au vert puis au rouge, en plein 3^o œuvre (coagula) et “annonce le jour solaire en fin d’hiver”. “La nuit s’illuminera comme le jour”. Ces allégories se complètent de celle de la putréfaction : le stade du “vent” puis du “lever du soleil”. Des textes liturgiques sont extraits de l’Exultet de la Veillée Pascale et annoncent “le petit roi”, ou stade de granulations préalable à l’œuvre au rouge. Pâques, en début du Bélier donne le “droit de commencer l’œuvre de Résurrection”. “La nuit donne connaissance à la nuit qui s’illuminera comme le jour” rappelle les termes de la Nuit Obscure de Saint Jean de la Croix. Le rythme nyctéméral évoque aussi la phase de multiplication nécessaire.

(4) L’illustration montre le néophyte avec un pansement sur le crâne qui ôte l’esprit (la cervelle) d’un autre : le mercure encore dans son enveloppe. La Pierre est en effet appelée “lithos en kephalos”. Pendant cette scène un autre personnage nu va vers un brasier qui le réduira en cendre et évoque probablement la calcination (extraction de la potasse -pot ash- par la chaux vive) et le sel résultant par le “baptême de la flamme qu’infuse dans l’âme la perfection de la vie”. Le texte du chapitre semble expliquer cette planche : création de la pierre par la phase de granulation et calcination.

“De la stimulation des débutants” représente le 5^o chapitre. La Voix s’adresse aux Fils de l’Intelligence. “La Reine du Midi, épouse de Salomon, aux vêtements inscrits en lettres d’or, grecques, barbares et latines est couronnée de 12 étoiles” (cf. chapitre III). Elle est l’annonciatrice du : “et mon règne n’aura pas de fin” (St Jean Apoc. 12.1 et 21.2).

(5) L’illustration en rapport montre le Christ, associé à l’enfant des Philosophes, fils de l’intelligence. Cinq aigles se restaurent dans un récipient triangulaire chauffé par le soufflet de l’esprit. Cette allégorie évoque la volatilisation du mercure et semble correspondre au chapitre IX de la 4^o parabole sur le fixe et le subtil qui permettent de séparer le pur de l’impur par rubefaction à partir du granulat blanc, c’est l’Albification en fin du coagula du 3^o œuvre.

Le 6^o chapitre est sous-titré “1^{ère} parabole”, évoquant ce que nous aurions constaté : que les 5 chapitres précédents constituaient une exhortation à accepter le Don caché par l’intercession de la Sagesse Divine et portant sur les manifestations du 3^o œuvre, essentiellement coagula. Ce chapitre 6 est numérolgique et consacré à la Nigredo, à la putréfaction et aux Dissolutions : “La nuée noircit la Terre, tout a

pourri car la Terre est submergée” ; texte retrouvé au 1er dimanche de l’Avent (Ps. 68.2-4). “Tous mes os sont troublés... (Apoc. 2-7) ; “La voix a tonné... Tant que le Roi céleste gouvernera... ils seront blanchis” peut être interprété comme une nouvelle manipulation du mercure et le “blanchiment de Latone” : “Divisé par les 7 étoiles et purifié 9 fois jusqu’à ce qu’apparaissent les perles : c’est la blancheur”.

Ce chapitre de ton dramatique évoque certains versets coraniques cités par les alchimistes arabes : “Celui qui meurt s’est déjà levé dans sa résurrection”. (Coran 82/89).

Il s’agit d’une phase active du 3^o œuvre réputée bruyante et exothermique donc dangereuse, avec finalement le Solve et apparition “d’huile de Saturne” ou “sang du dragon”, qui permet, après sa séparation, l’apparition du blanchiment pulvérulent caractéristique.

(6) L’illustration est dans le style égyptomanique de Senior (Tabula Chemica). Hermès tient la table des 7 planètes et des cycles lunaires symboles des purifications et séparations : les bains préalables à l’Albification. L’agent liant du fixe et du volatil est symbolisé par les flèches (du feu) que bandent les 9 aigles des 9 purifications. Les arcs traduisent l’intensité de la liaison. Au-dessous, dans la maison athanor, le “faux prophète est béni par un moine alors que deux autres (un blanc et un noir) paraissent désapprouver l’action car la première pierre, sans multiplication, demeure sans propriété.

(7) Vient ensuite le symbole de la graine évoquant la croissance “végétale” (stade vert de végétation), dans la forêt, après le stade de putréfaction exothermique : “Si le grain ne meurt...” De cette chaleur de putréfaction végétale naît la tête couronnée du roi “cuit” par le feu sacré qui précède l’Albification.

(8) Cette génération est le résultat (ou l’origine) de l’union du Roi et de la Reine, en partie pudiquement effacée : le Roi tète le lait de la reine : ce lait est le sel du 2^o œuvre qui cristallisera en “barbe de l’éternel”. Le berceau du “petit roi” ne sera évoqué que plus loin car en fin de coagula.

Le 7^o chapitre constitue la 2^{ème} parabole du “déluge des eaux et de la mort” qui se rapproche du précédent par l’évocation des “flèches enivrées de sang”, (Deut. 3.2) allégorie du feu séparateur du

sang du dragon, à la fin du solve précédent, le stade de végétation vénusien. C'est aussi l'époux des 10 vierges sages dont la figure précédente peut illustrer : "ôte lui l'âme et rend lui l'âme" ou "la corruption de l'un est la génération de l'autre". Tout ceci constitue une précision sur le chapitre précédent dans le cadre de la fin de la putréfaction du 3° œuvre.

La parabole du 8° chapitre : "la porte d'airain et le verrou de fer de la captivité de Babylone", constitue une importante clé des temps alchimiques et des dosages par degrés de l'œuvre (cf. Jabir ibn Hayyan). Le joug des 70 ans peut refléter, inversé, la durée de la putréfaction (?) : 1/70° de l'année. Ce serait le passage à l' "huile d'allégresse" par la pourriture aqueuse ; passage de la putréfaction à la végétation entre solve et coagula huile "dont Dieu a oint l'Alchimiste", "pour que pénètre la vertu de liquéfaction, le jour de la résurrection" (La "goutte de Baume" de Sohravardi, qui traverse la peau de l'homme vrai). "Multiples sont les alternances des 70 préceptes" se rapporte au volume de la Septante qui aide aux extractions et coctions réductrices responsables des degrés d'efficacité de l'œuvre : "Deux arpents de vigne donnent une petite bouteille et 30 mesures de grain en feront 3".

(9) La lutte chevaleresque du Lion et du Griffon, du Soleil et de la Lune évoque le mélange des deux Natures qu'aboliront la dualité par l'union du fixe et du volatil (griffon) : le fond rouge représente le sel ; le soleil est en armure et possède un bouclier à 4 lunes allusion aux proportions alors que la lune est nue et son bouclier porte un seul soleil : c'est la cohobation du début du solve.

(10) L'accouchement y fait suite évoquant la transformation du fœtus en "petit roi", dans le sang mais sous certaines influences planétaires vers lesquelles la parturiente encapuchonnée comme une moniale, tend le nouveau né. Sa description est évoquée au chapitre IX de l'évolution de 3 mois en 3 mois du fœtus éveillé par le soleil du Lion vers lequel il est présenté : allusion probable au sang du dragon sur les granulations entre l'œuvre au blanc et au rouge.

Le chapitre IX contient en effet la 4° parabole et la fin du 1er Tome. Il porte sur la foi philosophique qui consiste dans le ternaire ("un seul vase, une seule matière primaire, une seule manipulation") et rappelle de façon ambiguë le Credo de Nicée de la consubstantialité.

Le Saint-Esprit est le lien de l'Éternité du Père et de la Vérité du Fils ("le Vrai Prophète"). "Corps, esprit et âme sont baptisés par l'eau, l'air et le feu". "L'eau de l'Esprit féconde la Terre par mesure, nombres et poids" (Sag. 11.12) et devient céleste.

(11) L'illustration en est la Sagesse portant l'aigle qui mange un pain dans sa main et regarde sa compagne jouer avec 10 pépites dont 6 dessinent un hexagramme sur une 7^e, évoquant le texte de ce chapitre avec "l'esprit aux 7 dons" (lié aux 7 planètes), correspondant à la liturgie des vêpres de Pentecôte, suivi d'ailleurs de 7 manipulations de réchauffage, liquéfaction, blanchiment, rubéfaction par "le feu teinturier", distillations (7 lavages "dans le Jourdain"). C'est bien le corps même du Coagula où les 7 imbibitions sont nécessaires à l'albification, où l'on ôte le noir du blanc avec le sel natron.

Une allusion au Livre de la Quintessence assure la synthèse : "Tu vois une lumière admirable dans les ténèbres ; les nuages blanchissent la surface : leurs parties internes seront blancheur. Oter le noir du blanc est obtenu avec du sel Natron". Enfin "l'âme voit les couleurs et la vapeur s'élève", description précise des 7 bains préalables à l'œuvre au blanc. (Voir la planche du chapitre X). Suit un bref mais intéressant aphorisme : "le souffle rend spirituel le corps terrestre et fixe le volatil" et "seul notre esprit peut rendre pur l'impur".

La 5^e parabole suit ces conclusions qui initient le 1^{er} Tome découvert par Jung et préludent au X^e chapitre : "de la maison aux trésors que la Sagesse a bâti sur la pierre".

(12) La fontaine de Jouvence est illustrée par cette Sagesse rouge qui allaite deux vieillards du "lait virginal", allusion au miracle de la lactation touchant les lèvres de Saint Bernard, et surtout à la dissolution d'un sel de plomb dans un "vinaigre très aigre" puis à un traitement par un sel alcalin : c'est une propriété de la pierre au blanc sous l'action du sang du dragon.

La manipulation est imagée par la Pierre qui ne peut être fendue (séparation) "sinon ointe de sang de bouc" (préparation du sang du dragon) ou "frappée 3 fois de la Verge de Moïse afin que s'écoule l'eau". De même la Résurrection est évoquée par le verset coranique 82/1 : "Lorsque le Ciel se fendit..." Ceci concerne le passage de la pierre blanche à la pierre rouge en fin de Coagula.

(13) L'offrande d'un bouquet d'herbe blanche philosophale à une malade dont la moitié supérieure du corps est argenté (résurrection/création du mercure second) et les cuisses œdématiées de "phlegme", fait allusion aux vapeurs qui blanchissent l'œuvre en la faisant parvenir au stade de la première pierre puis "faux prophète". Cette formation de l'herbe philosophale ou barbe de l'éternel est une cristallisation de mercure philosophique qui suit l'albification.

Ce chapitre relate, au contraire des illustrations, la quête de la matière première et du feu secret ainsi que les premières manipulations portant sur les 14 pierres angulaires ou 14 vertus découvertes grâce aux clés des 24 vieillards (Apoc.). Mais cela peut s'appliquer au 3^o œuvre et en particulier à la multiplication et surtout à l'albification : Santé (pierre vigoureuse) ; Humilité (Pierre belle) ; Sainteté (purifiée par le vinaigre) ; Chasteté (lait virginal) ; Force (solidité) ; Victoire (la mâne) ; Foi (Terre et Eau nées du feu immobile) ; Espérance ; Amour (qui sème peu récolte peu) ; Clémence (le mal pour le bien) ; Patience (adaptation des Instruments) ; Tempérance (mélanges non chauffés, mais feu de la putréfaction interne sinon échec) ; Enseignement (Intelligence subtile et non sottise) et Obéissance (aux Supérieurs comme le Christ à son Père : réf. au 14^e dimanche après la Pentecôte).

(14) L'illustration des aigles mercuriels sur le toit d'une maison aux 14 couleurs déjà vues au chapitre VI relate l'albification. Mais ce chapitre est aussi décoré du paon faisant la roue et ayant perdu 2 plumes : ce sont les couleurs de la queue de paon qui annoncent par leur ascension et la descente à partir du Noir du Corbeau, la proximité de la rubéfaction. Le vase, contenant le "feu interne" est représenté séparément comme dans les images du XIV^e siècle et à la différence du Splendor Soli de Trismosin. Cette illustration aurait éventuellement sa place aux chapitres IX ou XI car le stade queue de paon est entre solve et coagula.

Le XI^e chapitre contient la 6^o parabole "du ciel et du monde et de la place des éléments" ; le premier et second œuvre y sont présentés ; "l'homme est cendre et eau pensante auréale : l'or est dans le corps". "De cette cendre (potasse de Jabir) s'élève la pluie vivante qui réchauffe" et "l'eau s'extrait par le feu qui est eau", le tout dépendant de "celui qui vient du Ciel et est au-dessus de tout".

Des modalités techniques sur l'année alchimique ou les degrés d'efficacité (1/70) ainsi que l'évocation de coctions et imbibitions avec apparition des "fruits de couleurs" "du pain et du vin" pourraient être illustrés par le paon. "Les 7 planètes ont pris racine au Centre" témoignent du rôle des planètes dans la réincarnation des 7 métaux avant toute séparation en Sel, Souffre et Mercure. Le "corps vivant devenu immortel" et "mort où est ta victoire" pourraient être illustrés par les noces brûlées du frère et de la sœur donnant un "esprit" immortel : il s'agit du début du Solve du 3^o œuvre ; c'est la cohobation.

(15) L'illustration représente en effet les noces du frère et de la sœur qui aboutiront à la mort purificatrice sous les yeux du Roi, c'est-à-dire à la putréfaction (noir), préalable à l'œuvre au blanc puis au rouge.

(16) Suit une illustration sur la matéria prima faite d'excrément et d'urine d'un profane à qui un autre personnage tend son cœur, son foie et ses organes génitaux arrachés : sublimation d'un côté et fixation de l'autre par absorption des organes arrachés. Ce chapitre suggère d'ailleurs les corrélations des "natures" : le sang est l'air (vérité), les cheveux le feu, le cerveau le froid, le cœur le chaud, le foie l'humide, le testicule le sec ; ceci conforte les critères du "caractère vil" de l'origine de la Pierre au chapitre II (1^{ère}, 2^{ème} œuvre ?).

(17) Enfin l'alchimiste a fait féconder les œufs, comme la poule après le passage du coq car les 4 parties de l'œuf correspondent aux 4 éléments : c'est l'albification des granulations par les bains de sel.

En résumé, un message essentiel : "le 1^{er} Adam est originé du corruptible et le 2^{ème} Adam philosophe est fait de pureté" et surtout : "une chose ne se corrompt jamais après résurrection de la chair : c'est la pierre blanche.

La 7^o et dernière parabole couronne l'œuvre en ce XII^e chapitre du Mythe de la conversation du bien-aimé à la bien-aimée : "si je suis noire, ma terre a été corrompue et ma substance n'est pas révélée (Ps. 68.3)". La naissance de l'étoile du matin reprend le thème de la Reine du Monde, Dame vêtue de Lumière et de Justice issue de la Révélation Johannique* (Apoc. 12.1) *(Jean Paul II en a fait le thème

de son homélie à Lourdes en 1983 : Marie, Soleil de la Trinité, est couronnée d'étoiles et d'or, entourée de gemmes brillants). Elle "donnera le salaire à l'ouvrier de la 12^e heure, alors qu'ils ont été envoyés à la 1^{ère}, 2^{ème}, 3^{ème}, 6^{ème} et 9^{ème} heure" (harmonie des espaces créatifs). Suit la parabole adaptée de celle du grain : "Si le grain tombé en moi ne meurt, il demeurera seul, mais s'il meurt, il produit un triple fruit : le 1^{er} celui des Perles (Jean Apoc. 6.33), le 2^{ème} celui des feuilles, le 3^{ème} celui de l'or... je suis la médiatrice".

Evocation de la dualité de la matière qui se résoudra en triplé par ses 3 couches verte, jaune et blanche de l'œuvre qui aboutira au nouveau sel, soufre et mercure et finalement à la vraie médecine de Jouvence : "le prêtre, la parole et le prophète dont le triple lien est difficilement rompu".

(18) La sagesse ailée, symbole de pureté, proche d'une vierge noire, porte en son sein un embryon en forme de mandorle contenant une croix, un cœur et un caducée. Sa simplicité impressionnante symbolise ce chapitre en une image irradiante dont l'intensité synchrétique dépasse largement tous les Sacré-cœurs du XIX^e siècle.

(19) Les autres illustrations montrent un dragon couronné, le basilic, dont la vue provoque la mort, (danger et toxicité du 3^{ème} œuvre), observant un serpent coupé en morceaux, image de la dissolution acqueuse ou de la putréfaction. C'est un symbole de la putréfaction qui "tuait les métaux" en les transmutant, mais "n'était pas éternelle" (le "faux prophète" couronné est le stade ultérieur). La pure hermine, la Sagesse, lui présente un miroir pour en capter le pouvoir évoquant les phases indispensables des multiplications ultérieures.

(20) Ce pouvoir est le "ferment" qu'il faut joindre à l'œuvre mercurielle à tous les stades pour créer "la pâte issue du grain" changeant "la farine en pâte à pain" (Paracelse). Le "sang du dragon" s'échappe par réaction endothermique de l'athanor ; il est surmonté d'un aigle (mercure) que coiffe le noir corbeau, image même de la fin du solve du 3^{ème} œuvre cette fois (phase de putréfaction).

(21) Deux autres miniatures d'un autre volume illustrent en détail ce procédé : l'un martèle la pâte tandis que deux autres la pétrissent.

(22) Ailleurs l'adepte tamise des grains ou "cendres d'or et d'argent" (Pernety) sur cette pâte tandis que le Phénix se régénère en brûlant, attendant que l'on recueille ses cendres sans un mortier voisin. Ceci peut se référer au 1er œuvre ou à la phase de multiplication du 3^{ème}.

(23) L'extraction des 5 métaux est également évoquée sous forme des 5 âmes issues des flammes et du dragon (matière fixe). Aussi bien seraient elles les cinq sens dont il faut éliminer les impressions matérialistes, ou surtout les 5 phases du 3^{ème} œuvre.

(24) La "Splendor Solis" complète ce mythe par la présence du pélican, très proche morphologiquement du "phénix" précédent et qui se multiplie par ses petits mais dont il faut cacher les œufs dans une cave fraîche pour les voir éclore : déjà le mythe de la caverne !

(25) La Pierre est enfin comparée à un arbre de vie couronné (bois = liquide = vie non intellectuelle = vert) dont les principes de croissance se trouvent dans la Cité Sainte. Les "clés du palais" en sont gardés par un prince arabe (turban, vêtements) ; serait-il le faux prophète ? Peut-on évoquer la vera medicina de Gallien ou l'approche de l'inconscient d'Averroës ?

(26) Les longueurs du chapitre justifient les 3 dernières illustrations techniques : la floraison métallique apparaît sous forme de roses après que le serpent couronné (Hermès, Knouph) ait décapité à la hache le soleil et la lune, c'est-à-dire réuni les deux éléments en violence. Cet épisode aurait plutôt sa place dans la ligne du chapitre VIII. Des époux naît l'eau germinative (dissolution) qui éveille la croissance nouvelle comme dans la légende d'Osiris.

(27) L'avant dernière planche laisse réapparaître le monstre à tête de singe, qui est l'initié mais aussi le souffleur des alchimistes manipulateurs (nous rappelant notre imperfection humaine) habillé de la queue du dragon, des ailes empourprées de l'ange et de 2 pattes de lion (fixité) appuyé sur une lourde épée de justice et tenant une flèche (des liaisons) devant l'aigle (mercuriel) qui dévore l'ouroboros (fixité) dans l'athanor.

(28) Enfin deux guerriers : le soleil et la lune encore, maîtrisent le dragon ailé qui saigne (cf. Chap. III) ; c'est la fin du combat avec la matière première d'où l'on extrait la "semence métallique" mais qui se réfère aussi à la fixité de l'orbite lunaire définissant les limites proximales de notre monde. Le but est enfin de maîtriser le dragon par l'assaut du soleil et de la lune. L'expulsion du "sang du dragon" est le prélude du stade de végétation ou de Vénus, véritable renaissance naturelle.

Cette première hermeneutique alchimique nous permet de constater que texte et vignettes d'Aurora Consurgens proposent une illustration en apparence profane à la différence du Buch des Heyligen Dreyfaldekeit (livre de la Sainte Trinité) du XV^e siècle au sujet comparable. Ainsi apparaissent les premiers principes d'Alchimie opérative : matras symboliques animés moins schématiques que ceux de Constantinus ou de Grathaeus du XIV^e siècle. La qualité de l'iconographie de Salzburg permet la codification définitive des symboles : soleil, lune (sexués selon le mode occidental mais au contraire de l'arabe), androgyne, armes, paysages, feux, différents animaux et oiseaux à attributions spécifiques et surréalistes où C.G. Jung a pu voir, en ces "noces chimiques", et malgré le caractère évasif du texte, la psychologie du transfert du moi au soi, thème de sa "Psychologie Alchimique".

En manière de synthèse nous proposons le schéma interprétatif suivant : Aurora Consurgens porte surtout sur le III^e œuvre alchimique, à la fois théorique, spirituel et pratique.

Epistémologie de la science alchimique

Etude de la Valeur des Principes issus du Lever de l'Aurore, de l'Orient à l'Occident

1 - Le contexte historique du XI^e au XIII^e siècle en Orient et Occident

Marcellin Berthelot, lui-même, dans ces 3 volumes de l'alchimie au Moyen-Age n'a jamais opposé la revivification du passé alchimique à la technologie moderne. Cet attrait encore exercé tient à la coïncidence, apparemment paradoxale dans le monde profane d'une technique à la fois matérielle et spirituelle, partant du relatif pour tenter d'atteindre l'absolu, thème de la synthèse des physiques

modernes*. (*Par exemple S. Hawkins : Une brève histoire du Temps, Flammarion, 1989, ou REEVES : *Rêve dans l'Azur*)

En effet, il s'agit clairement d'une *méthode initiatique* active mariant le profane ou sacré, mais aussi pensons nous *sotériologique* et même *théophanique*.

Le contexte historique du XI^e au XII^e siècle a permis le développement, en Orient comme en Occident, d'une intense réflexion sur l'utilisation des profondeurs de la conscience dans ce "désir d'Aurore", bien avant tout risque psychanalytique. La recherche de Saint Thomas (que le manuscrit soit apocryphe ou non) retrouve celle du Shaykh al Ishraq, Sohrawardi (1155-1193) lié au propre fils de Saladin, alors gouverneur d'Alep. Ainsi une possible influence serait acceptable connaissant l'universalité du rôle de l'empereur Frédéric II. L'espace de cette époque semble constituer un point de jonction des trois communautés du Livre, dont l'évolution spirituelle ne s'abroge pas l'une l'autre mais plutôt se réfléchit de l'une à l'autre, se reconnaissant dans le miroir de la généralité philosophique, telle cette sourate (5/18) "Dieu fait sortir les ténèbres à la lumière". Ces démarches communes se démarquent — avec Saint Thomas en particulier — de la tradition avicennienne et néopythagorienne des théories des intelligences hiérarchiques au profit d'une participation de l'intuition rationnelle liée à la grâce. Les sphères célestes ne sont plus que le symbole de la foi des philosophes. Il est clair au moins pour Saint Bonaventure, que l'éveil de l'âme ne s'effectue pas plus à travers les manipulations physiques ou intellectuelles que par le seul effet de la grâce isolée de toute obligation, leçon confortée d'ailleurs par tous les mystiques.

Cette espérance philosophique œcuménique liée à l'ouverture de l'Orient à la diplomatie de Frédéric a été bien perçue comme éminemment dangereuse par une papauté intransigeante qui n'eut de cesse qu'une rupture soit consommée. Ceci fut achevé par la croisade de Saint Louis en 1252 et l'éradication de l'Empire des Hohenstaufen.

2 - La fonction initiatique

Quels qu'en aient été les avatars historiques, l'alchimie garde une fonction initiatrice évidente :

Abolition du temps chronologique

Outre la symbolique dont l'obscurité apparente est aussi un critère initiatique, la sacralisation est évoquée, sinon atteinte, par la

volonté de se référer par citation aux livres sacrés ou à leurs commentaires ; elle l'est aussi par l'abolition du temps chronologique mettant l'adepte en hiérogamie avec le milieu cosmique. Cette union du microcosme chimique, imagée par les organes et les qualités humaines devient "autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant" (1).

Le non-lieu

Le symbole de la clé portée par un mage oriental se dirigeant vers la Cité Sainte conforte la concordance d'Aurora avec les travaux orientalistes d'H. Corbin et notamment "l'Archange empourpré" de Sohrevardi (2). Cette alchimie est effectuée dans un non-lieu (Na koja abad) (non où) du monde initiatique que l'ange protecteur situe ainsi : "je viens du Temple" Beit al Maqdis. La mystique orientale arabo-persane explique souvent dans les mêmes termes le message de transmutation de l'expérience scientifique ou raisonnée en acte spirituel de résurrection, s'adressant à l'homme intégral ou "de désir" plus qu'à l'homo faber. Ce n'est donc pas dans la comparaison des techniques alchimiques de manipulation que nous nous situerons (cf. cependant le remarquable recueil comparatif : *Dix Traités d'Alchimie* de Jabir ibn Hayyan (3), beaucoup trop récitatif, mais dans l'exégèse des principes qui en découlent.

Le cheminement matériel

Cette initiation se réalise par un cheminement d'apparence matérielle en alchimie, de spéculations imagées strictement métaphysiques chez Sohrevardi, mais les deux ont encore en commun l'évocation des hiérarchies de Proclus, quoique simplifiées. Ces rouages demeurent ceux qui permettent l'accès à un monde intermédiaire, celui du logis de l'adepte, du kangah du soufi où se concentrent les actions unitives du monde des intelligences (jabarut) situé entre celui de la matière (Molk) et l' "Unus Mundus" du malakut. Notons en passant analogie et différence de terminologie avec les sphères de la kabbale. Ce pluralisme apparent dans la recherche de la voie initia-

(1) Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, 1978.

(2) Fayard, 1976, p. 549.

(3) Trad. P. Lory, Editions Sinbad, 1983

tique a cependant le souci constant de maintenir un monisme théologique afin d'éviter la création mentale d'idoles humaines.

3 - La fonction sotériologique : le Sauveur

Si le principe de sacralité ne peut être détaché de l'hiérogamie initiatique qui constitue la "voie médiane" de l'Aurore, il implique de surcroît la notion de sauveur. Cette fonction salvifique, sotérienne, apparaît comme le second principe alchimique. Le dénominateur commun de cette renaturation est la notion d'intercesseur : l'Ange de Corbin (1) la Sapiaientia Dei de l'Aurore.

Le Chevalier-Pélerin

Malgré les différences sensibles d'expression, voire de doctrine, liées au milieu d'éclosion de ces réflexions, les récits et images mystiques de l'événement initiatique vécu donnant naissance au Chevalier-Pélerin sont très comparables. C'est bien en somme "corporaliser l'esprit et spiritualiser la matière" qui est l'œuvre de l'adepte.

L'image du chevalier et sa base métaphysique de lutte pour la résurrection se retrouve à la fois en alchimie et dans les textes persans traduits par H. Corbin : "Le château fort de l'âme" ou "le récit de l'exil occidental".

Le Chevalier mystique

Plus qu'une quête de Graal, l'Orient comme l'Occident attestent des bases salomoniennes du "Temple en soi". N'était-ce pas là une base d'accord spirituel et pacifiant de Saladin et de Frédéric II, dans la "reprise" de Jérusalem par la chrétienté ? (D'autant que Frédéric fut excommunié pour ces contacts !) Les compagnons-chevaliers initiés type Saint Jean, Saint Lazare, Malte ou Teutoniques, tous nés à cette époque sont liés à Jérusalem comme ceux du Traité des compagnons chevaliers de Sarraf (les fotowat) et subissent les épreuves mystiques d'ascension, de combats, de voyages sur mer, de descente dans des puits à la recherche de la lumière divine : le Graal en Occident. Cavalier ou navigateur comme dans l'iconographie alchimique le chevalier cherchant est successivement Noe, Salomon, Alexandre... Il évolue grâce au "moi" de son génie (qui n'est pas sans rappeler le "génie qui parle" ou qui "se tait"...) qui lui permet l'accès au monde imaginal : le "huitième climat" du "rocher d'émeraude". Images et concepts hiérarchisés en "œuvres" évoquent de près la méthode alchi-

(1) H. Corbin : L'homme et son ange, Fayard, p. 274, 1978.

mique de solutions, purifications, coagulations, propres aux grades de toute confrérie initiatique. Mais l'alchimie annonce clairement son message d'espoir en la "rénovation de la nature" tout comme, presque simultanément, la philosophie Ishrâqi des Frères de l'Orient ou des Fidei Amore de Dante par la recherche, très jungienne d'un meilleur gnôti seauton : "Celui qui connaît bien son soi, connaît son seigneur".

L'accès direct au divin

Cet aphorisme peut se retourner en une démarche salvifique par accès direct au divin. La solidarité du destin initiatique est flagrante dans la recherche à échapper à "l'exil occidental". Moïse dans les derniers chapitres d'Aurora comme l'Archange Gabriel dans "le bruissement des ailes de Gabriel", nous désigne cette ascension comme la résolution de la dualité au travers d'un cheminement initiatique de type mandala : l'aile droite lumineuse, celle de l'âme, bat avec l'aile gauche, enténébrée, qui représente la contingence de l'humanité dans le monde matériel. L'apport alchimique d'Aurora Consurgens est de nous faire tourner vers une recherche occidentale, vers cette nuit obscure dans laquelle l'astre du jour est venu se dissoudre chaque soir comme en nous-mêmes, promesse de renaissance matutinale.

La construction du moi en soi

Cette construction du moi en soi que Jung et M.L.Von Franz rétabliront au moyen de la psychanalyse ne sont qu'une partie du message alchimique de l'idéal dans l'homme semblable à la régénération de la matière. Philosophie de Résurrection, (cf. le XII^e chapitre) elle l'est, et le plus totalement christique par ces nombreuses références aux liturgies de la veillée Pascale.

La renaturation

Cette renaturation ou remémoration trouve un écho tout à fait émouvant dans l'un des derniers textes liturgiques de Sohrevardi : "Quand tu entendas l'appel du veilleur, réjouis-toi de celui qui ouvrira sa demeure aux siens car alors l'aurore (le matin) est proche".

L'incarnation et l'immanence

Ceci nous amène à la critique de Waldkirch sur le manuscrit d'Aurora : de fausser le sens de l'Incarnation. Bien sûr il ne s'agit pas d'une démarche "magique" encore que les ressemblances avec H. Corneille Agrippa puissent trouver justification dans l'usage des hié-

rarchies célestes. Mais c'est bien le problème fondamental de l'immanence et de l'incarnation abordé par le biais de "l'union alchimique" (Ittihâd de Sohrevardi) : Doit-on interpréter étroitement le verset 20 de Saint Jean : "Je monte vers mon Père, votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu" ou le 17 (22.23) : "De même que Toi, tu demeures en Moi, de même je demeure en eux afin que tous soient un" ?

La révélation trinitaire et ses variantes

Ce problème de la Trinité montre à quel point l'Évangile de Jean, largement cité à la fois par Aurora (I) et Sohrevardi prête à discussion sur l'homothésie et diffère donc la thèse du Concile de Nicée sur la consubstantialité.

Les huit premiers chapitres d'Aurora, plus que les trois derniers laissent poindre un Saint Esprit angélique protecteur-lige de l'âme, parallèle au Christos Angelos pré-nicéen ou voisin du Paraclet. Ceci nous rapproche de la lecture de l'Archange Empourpré et du Livre des Verbes du Soufisme (p.169) où le "Faraclita" (Paraclet : "celui qui sépare" en hébreu) apporte l'épiphanie de la révélation dans une version proche de celle des Nestoriens ou Ebionistes que Sohrevardi interprète en "Les chrétiens se trompent quand ils disent que Dieu a un fils car le terme de Père est au sens de Principe, Etre nécessaire. Quant au Verbe, c'est le fils du Saint Esprit au sens du lignage" (la 10^e Intelligence Agente ou Ame du monde). Effectivement le discours alchimique initial d'Aurora n'est pas éloigné de cette exégèse.

Ces mêmes interprétations se retrouvent dans la condamnation de l'Averroïsme en Sorbonne (de 1240 à 1260) mais aussi de certains groupes suivant Joachim de Flore au XII^e siècle dans la tradition d'un Évangile Éternel des Ordres mendiants. Saint Thomas, le Docteur Cognitis Matitudinae, docteur de la connaissance de l'Aurore (sic.) et Saint Bonaventure apparaissent là encore à la croisée de la fondation de la première école d'arabe à Paris (1266/1277) et du maintien de la stricte orthodoxie chrétienne fondée sur l'exégèse du "De même que Tu es en moi, je suis en Toi". Leur influence sera déterminante : opposée au fidéisme autant à l'ontologisme. Ils traceront le sillon désormais classique de "l'influence bienfaitrice de la foi sur les opérations de l'Intelligence", mais surtout plus d'accès direct ! L'intelligence des données de la foi par les raisons nécessaires (rationes aeternae) caractérise l'évolution occidentale (Saint Bonaventure : Sur le Mystère de la Trinité) alors que le Soufisme oriental maintiendra, avec les mêmes cri-

tiques d'hérésie que l'Alchimie, les raisons expérimentales comme accès direct à Dieu : c'est la méthode permettant la contemplation de la grâce contenue dans le Temple en soi-même. Cette position amène à une distanciation vis-à-vis de la vie matérielle laissant place à une idéologie du martyr dans la philosophie orientale qui n'est pas dans le style occidental d'Aurora Consurgens : "enseigne à cette âme comment préserver son envol de la frayeur car il ne se passera pas longtemps avant que son Père ne lui envoie la lumière", annonce avant son exécution Sohrovardi, préférant l'horizon du Malakut "ou rien n'est jamais passé" et non le devenir de l'histoire où tout dégénère, vieillit et meurt.

C'est donc sur ces messages qui s'interpénètrent dans l'Unus mundus où la Trinité joue un rôle essentiel, que l'Alchimie occidentale, dans une lignée d'esprit très orientale, a acquis une réputation d'hérésie en partie justifiée par rapport aux dogmes dans le domaine trinataire et thanatologique.

4 - La fonction théophanique

Le point est d'importance car le fond du problème est bien la fonction théophanique de la méthode alchimique, hors de toute notion confessionnelle.

L'onction de lumière : Xvarnah, Sakina, Shekina

L'Alchimie est bien une transformation par l'imagination active du moi au Monde Imaginal (Alam Al Mithal, Unus Mundus d'Henry Corbin). Cette pénétration symbolique et visionnaire de l'âme s'effectue grâce au pont que réalise l'œuvre entre les perceptions et l'Intelligence perçante de l'adepte, avec l'aide de la foi. La lumière de l'Aurore est le témoignage d'objectivité du monde imaginal. C'est une "lumière de gloire" qui effuse de l'essence Divine "en diversité hiérarchique de certaines formes sur les autres". Cette définition traduite par H. Corbin comme "Onction de Lumière" approche assez bien l'aspect théophanique de l'alchimie manipulatoire ou spirituelle éclairant la conscience selon l'interprétation de M.L. von Franz et Jung.

Ne voit-on pas ainsi apparaître le principe et le rôle de Melkisedek, roi de justice et de paix, sans père ni mère, premier prêtre du très haut à qui "le Roi" Abraham payait tribut, comme organisateur des formes terrestres sous l'égide pontificale (au sens de relateur). Cette image devait hanter Innocent III dans la lutte jalouse contre l'Empereur Frédéric dont le titre même revendiquait plus que la

royauté... Ne serait-ce pas l'explication de "Prêtre, Parole, Prophète dont le triple lien est difficilement rompu" ?

Christos Aeternus — Verus Prophetus

A ce niveau spirituel les différences d'expression ou de doctrine s'atténuent. Cette théophanie est une vision homogène aussi bien Zoroastrienne avec la Xvarnah, que Mohamedienne (Nur Mohommedia) réservée à la Sakina, équivalent de la Shekina hébraïque qui est une sorte d'extase lumineuse et musicale imaginale-ment perceptible associant obéissance et foi. Cette magie sonore est bien évoquée par l'illustration de l'oiseau musicien, de l'âme-trompette au lever du mort, aussi bien que dans le texte concernant le 3e œuvre tout à fait comparable à "l'incantation de la Simorgh", véritable résurrection magique sonore du Phénix sur la montagne de Qaf. La traduction littérale de l'Archange Gabriel, Ange de la race humaine équivalent mohamedien de l'Esprit Saint (Rush el Qds) de l'Aurore : c'est la Sophia Aeterna médiatrice de toute action de transmutation, garante de cette assertion de l'Aurore : "Un être ne se corrompt jamais après résurrection de la chair". Le chapitre XII d'Aurora culmine sur un Cantique des cantiques de l'Aimé à l'Aimée dont l'illustration est cette Reine du Ciel, véritable vierge noire, irradiant de lumière et portant en son sein une mandorle contenant la Croix. Cette croix entourée des deux serpents d'Hermès, comme un caducée, est concentrée sur la vraie Pierre qui assume la fonction de Christos Aeternus et, pour Sohrevardi, de Verus Propheta.

Du dualisme à la théophanie

Par rapport au dualisme socratique où les corps sont des moules receptacles et instruments de l'âme qui retournent à l'Un après la mort, la réalité de la présence divine alchimique, véritablement théophanique, spiritualise le corps de l'adepte et en cela s'insère nettement à l'occident géographique et spirituel.

Ontologie de l'aurore ou de la doctrine à l'acte (Renaturation)

Bien évidemment cette remontée de l'âme occidentale ne s'effectue pas plus à travers des manipulations exclusivement chimiques que "par une trajectoire corporelle dans les sphères astronomiques mais par une involution renaturante dans les cieux personnels du monde imaginal activé" (1).

1 - Peut-on faire l'économie des manipulations ?

Question délicate selon que l'on se réfère à l'alchimie opérative qui a pour elle la réalité d'une pratique, constamment dévoyée (ou attaquée) par la suite, ou bien à l'alchimie spirituelle dont le versant opératif constitue le rituel et les manipulations sont, en soi, initiantes.

Similitudes

Ni le mystique Sohravardi, ni le rédacteur d'Aurora n'ont mis en doute la combinaison de ces deux actions intégrées dans le macrocosme. Le "Récit de l'exil occidental" est-il moins alchimique qu'Aurora ? : "Je constatais que le Lion et le Taureau avaient disparus, que le Sagittaire et le Cancer s'involuaient (cf. aussi bien la figure du VIII^e chapitre d'Aurora). "La sphère des sphères broyait le soleil et la lune" (cf. la lutte des chevaliers de la 3^{ème} parabole du VIII^e chapitre d'Aurora). Enfin "le dragon du ciel de lune" évoque le dragon et le sang du dragon. Il y a donc manipulation dans le cadre d'une "magie céleste" chère à H. Corenille Agrippa (2).

Rituel

L'exercice précis du rituel ainsi défini ne peut être accompli qu'avec une grande sincérité (pureté), confiance et obéissance en son "génie" (et non en un quelconque guru). Il en résulte cet élixir de puissance et de connaissance qui caractérise "l'onction de lumière" du 7^{ème} temple du "livre des Temples de lumière" (p.72).

Nous avons évoqué les qualités requises par l'adepte : maintes fois rappelées, il s'agit des vertus théolégales et des vertus humaines dont les gradations numérique 7, 9 et 14 conservent toujours un symbolisme opératif ou rituel. Mais l'état de pureté est insuffisant et nous notons, comme dans la liste impressionnante du

(1) H. Corbin : Le symbole de la foi des philosophes, 2^{ème} temple du Livre des Temples de Lumière à propos de l'Alm al Mithal.

(2) T. III : Magie céleste, trad. Servier, Berg Intern., 1982.

chapitre X, les corrélations étroites avec le “Vademecum des fidèles d’amour” où “l’arbre excellent” ne peut être atteint qu’au dénouement des relations aventureuses de Joseph, Jacob et Zolakya, (soit Beauté, Nostalgie et Amour), après avoir erré dans le “portique des sens” et dans une exploration des “loges du cerveau” qui renferment, comme le puits des Kabbalistes, des portes mais aussi des loges à contenu symbolique et alchimique.

2 - L’impératif existentiateur

Le décryptage alchimique à vocation manipulateur est initié car il comporte, outre ses obligations morales de perfectionnement personnel, la notion d’un impératif existentiateur dans la quête du soi (Esto ! Sois! Kn !) Chaque être doit être porté à son impératif par sa volonté (amr). L’action, comme le verbe, procède du sujet et en permet la restructuration par le retour de l’esprit sur l’âme : étape réputée “prophétique” dans le commentaire de l’Aurore, tout comme pour les Ishraqiyun : “Avance où tu a reçu l’ordre” (Coran 15/65). Si, au tout début, nous “donnons la première lettre”, “nous ne savons ni lire ni écrire” et nous sommes seulement “reconnus comme...”. Nous affirmons notre existence en étant “donneurs de formes” dans la mesure où notre concordance âme plus connaissance du sacré, confère, par les écrits saints — verbes créatifs (kalima) du mode — un accès à la communauté des élus dans toutes les religions du Livre.

Ce monde alchimique est donc un monde créé, existant (Alm el khalq), mis en acte par la médiation du monde de l’impératif : “je suis Dieu” disait Hallaj au moment de son martyr, ou, plus occidental : “je suis celui qui dit je suis”.

3 Identité et liberté du passage du moi au soi

Les adjectifs possessifs traduisent le respect de l’identité de chacun en sa démarche. Le ton d’Aurora, comme celui de l’Archange Emourpré est personnel, confidentiel et même, pourrait-on dire avec Jung, de moi à soi. Le décryptage psychanalytique de Jung et M.L. Von Franz (1) entend en effet mener l’adepte à la connaissance de soi par l’interprétation onirique de l’alchimie : le “couple royal” alchimique est l’équilibre raison-intuition, celle-ci, féminine : l’anima, la

(1) L’Homme et ses symboles, C.G. Jung, p. 320, Pont Royal, 1964

vierge alchimique de l'intuition sacrée mais aussi "le signe" de l'intuition-instinct. Le désordre apparent et l'absence de logique des séquences d'aurora relève alors de l'utilisation de la méthode de désorientation nécessaire à l'interprétation de la symbolique de l'individuation qui est bien la reconnaissance du passage du moi rationnel au Soi totalisant, unissant "le rouge" et "le blanc" de la raison et de l'inconscient.

4 La contemplation comme action nécessaire : les mystiques

Mais alors peut-on considérer "la contemplation comme action nécessaire" (1), postulat défendu par Hegel dans l'encyclopédie (§ 82 Add.) : "Au sujet du sens spéculatif on peut entendre la même chose qu'autrefois où désignait habituellement comme mystique..." Le XIII^e siècle de l'Aurore voit aussi poindre cette lignée du néoplatonisme illuminé de christianisme de Me Echart (1260/1327) successeur d'Hildegarde de Bingen (1098-1179) ou de Mechtilde de Magdebourg (1207-1282).

L'acquisition de cette "puissance comme dans un instant éternel" exprime une synthèse doctrinale vivante comme l'alchimie, mais dans un effort d'ascension d'une échelle strictement personnelle pour vivre une synthèse intérieure et non fondée sur une action. Le résultat en est une joie illuminant l'âme "hors du temps et de la chair". Cette connaissance mystique (marifat) postule l'amour qui en est la clé et l'aboutissement (cf. le "livre du verbe du soufisme"). C'est une création retrouvée dont les images sont celles de l'Aurore. Prenons à l'extrême le "Cantico" de Saint Jean de la Croix ou le "Mont du carmel" (LII/IV 3), ils sont comparables au chapitre XII d'Aurora "La nuit s'illumine peu à peu, la ténèbre devient translucide et l'âme commence à être baignée des clartés de l'Aurore..." C'est l'aurore occidentale de la dissolution du soleil dans la nuit océane de l'âme. On retrouve l'union de l'âme à Dieu, transformée par amour : "elle participe à la nature de Dieu par son union avec lui..." ou "l'aimée en son aimé transformée...", voyage au plus profond de l'âme comparable au chapitre final d'Aurora.

(1) J.L.Veillard-Baron : Spéculation et contemplation. De Me Eckhart à l'idéalisme allemand. Cahiers Univ. St Jean de Jérusalem Berg Ed. T. II, p. 116-131, 1985

5 - L'alchimie choix volontariste

L'apport de l'alchimie est de fournir un système plus volontariste sur lequel nous avons insisté (malgré l'existence d'une règle de vie précise chez les grands mystiques, mais pas tous). Surtout, l'alchimie opérative met en évidence un chaînon actif représentant la modalité pratique de raisonnement inséré dans les données du monde matériel et l'intuition ésotérique : c'est la porte étroite, le puits d'accès à l'Unus Mundus.

6 - Les multiples voies : magiques, kabbalistes, alchimiques et/ou rituelles

La contemplation mystique comme action nécessaire a été définie à l'extrême par un soufi : "Son point de départ est Dieu, son point d'arrivée le sans limite" alors que pour l'alchimiste son point de départ est la matière et son point d'arrivée Dieu. Il existe ainsi de multiples voies pour le même objectif : la voie magique directe, la voie alchimique manipulatrice et la voie rituelle que nous connaissons tous. Le "livre d'heures des strophes liturgiques et des offices" couronne l'œuvre de Sohrawardi. Il évoque la "liturgie astrale" apte à réaliser l'image du ciel, composé de dix hiérarchies : du 1^{er} prophète, Lumière de gloire, à la 10^{ème} Intelligente agente en passant par les cieus des étoiles fixes de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Venus, de Mercure et de la Lune dans l'ordre même où l'alchimie et Henri Corneille Agrippa nous les transmettent...

Ces coïncidences fondamentales mettent en évidence l'existence de ce monde instinctif jungien dont la kabbale évoque l'existence en miroir de notre réflexion rationnelle en jouant sur les lettres "ani" (je) et "ain" (le non-être). Ce parallélisme entre la raison et l'inconscient est retrouvé entre l'ange Metatron et la Shekina, cette dernière très proche de notre figure 18 de la Vierge d'Aurora Consurgens. Interprétée dans cette optique, la "Magie Cérémonielle" (1) d'H. C. Agrippa propose une conclusion unitive à ces multiples voies.

"Nous devons chercher ce que nous dicte notre instinct et distinguer les impulsions qui viennent du ciel, car ce sont là les conseils du génie donné à chacun de nous à sa naissance qui nous conduit et qui nous mène au but montré par notre étoile".

(1) Servier, Berg Ed.1982, p. 84.

7 - L'application de l'inconscient- archetype à la création : le hasard ?

L'Alchimie d'Aurora Consurgens est l'application de l'inconscient archétypal révélé à la création (à commencer par celle de son propre soi). Jung et M.L. Von Franz ont ainsi mis en évidence le rôle des symboles alchimiques dans la création par leur effet révélateur de l'inconscient dans toutes nos activités : non seulement dans la recherche du soi, mais aussi dans la découverte artistique ou même scientifique. Le propre de la science est d'être stéréotypée, reproductible ; celui de l'alchimie au contraire toujours infiniment ouvert et précurseur autant qu'individuel. La difficulté est d'éviter toute contradiction par un échange permanent et fécond qui conteste profondément en physique même, la notion de hasard : coïncidences significatives pour Jung. De même la notion "synchronistique" jungienne s'est trouvée confirmée dans nos auteurs ici comparés. De Saint Thomas à Sohrevardi : un message similaire est fondé sur des archétypes communs avec, en prime, un apparent synchronisme temporel.

De même nos définitions chimiques et psychologiques actuelles ont bien un lien archétypal avec l'alchimie, leur précurseur intuitif en esprit. Cette notion d'inconscient actif est comparable à la notion d'un "champ" en physique qui influe sur nos informations conscientes jusqu'à être crédité par les physiciens quantiques d'interférence sur l'expérience. Le lever de l'aurore occidentale selon Perrot, est bien l'incitation à un dialogue actif entre cerveau rationnel et inconscient par le moyen des symboles. Si la numérologie par exemple, possède en soi l'ambivalence entre valeur du chiffre et valeur du nombre, de même l'alchimie utilise l'aspect pseudo-rationnaliste pour féconder l'intuition. Ces intuitions que nous devons aux symboles, aux archétypes, ne sont pas neutres et en cela le message alchimique est clair : l'homme reste libre, selon son évolution mentale et son éthique, de choisir l'orientation "sacrée" ou "diabolique". Ce qui entrouvre la porte au mystère stimulant de la vie : "voyez donc, dit le vieux pilote" de Nietzsche (1), "voilà Zarathoustra qui va en Enfer".

L'alchimie, comme la kabbale ou la numérologie n'est pas un code dont il suffit de décrypter le chiffre mais une véritable force d'expression personnalisée sur une trame commune : Curieux reste hors du Verger !

* * *

(1) Ainsi parlait zarathoustra.

Trois modalités d'action

Ainsi trois champs de recherche définissent les modalités alchimiques : la pratique opérative type Razès, les doctrines philosophiques ou ésotériques type Ishrâqi ou Aurora, et/ou l'investigation psychologique dont Jung, Gaston Bachelard (1) ainsi que Mircea Eliade (2) ont fait une étude mytho-éthnologique complète. En fait Aurora est plus complexe, à la manière de Geber (Jabir Hayyan (3)), et réalise un art total relevant d'une cosmogonie unitaire de l'Homme et du Ciel dont le médiateur l'acte alchimique.

Les analogies rythmiques

Cette technique animise et perfectionne la Nature tout autant qu'elle entraîne une mutation et une maîtrise mentale chez l'adepte par repérage d'analogies rythmiques nature-cosmos-homme. Ce concept se rapproche de la philosophie scientifique post-quantique actuelle (synthèse de la voie sèche et de la voie humide). Ceci rend compte de son aspect concurrentiel et de la haute suspicion en laquelle cette science est tenue tant en raison de ses aspects matériels (aurifère, richesses) que religieux (non dogmatique) expliquant sa condamnation populaire autant par Jean XXII dès 1317 que par l'Islam jaloux de cette forme de prophétie.

Les applications profanes

Combien d'idéologies profanes ne sont elles pas issues, par déviation, désacralisation ou opposition des thèmes alchimiques de progrès en sous-tendant des malentendus sur le bonheur humain. L'illustration d'Aurora nous met constamment en garde contre les dangers de déviation par transformation de la pensée en sectarisme : idéologie idolâtre bien loin de la recherche unitaire du Doctor Cognitis matitudinale, qualificatif "oriental" de Saint Thomas. Quant à l'histoire récente elle-même, rappelons que la découverte et la relecture du manuscrit d'Aurora par C.G. Jung eut lieu dans l'Allemagne de 1935...

(1) La formation de l'esprit scientifique, Paris, 1938 "*La Psychanalyse du feu*", 1949.

(2) *Forgerons et Alchimistes*, Gallimard, Paris, 1956.

(3) cf. supra : 101 Traités Alchimiques dont les apocryphes sont nombreux et traitent surtout du 1^{er} et 2^{ème} œuvre, à la différence d'Aurora Consurgens. Jabir demeurant plus magique, récitatif ou coranique que didactique comme Aurora.

Intelligence, Intuition, Initiation

En quête d'une solution à la dualité humaine dont raison-intuition n'est qu'un des rapports comparable aux deux ailes de l'ange Gabriel, le pèlerin initié aura toujours à voyager autour de la sphère que ce soit par l'Orient ou par l'Occident mais au nom d'une constante vision intérieure conduite à la croisée des trois i qui sont :

- l'Intelligence (aql en arabe)
- l'Intuition et
- l'Initiation (Naql) ou tradition.

Le but est atteint lorsque la parole de nos sages de l'Aurore réalise l'unité principielle que : "mon Père est devenu son Père".

En résumé, d'un mot :

"quiconque n'éprouve pas ne comprend pas".

Bibliographie

- von Franz M.L. *Aurora Consurgens ; le lever de l'aurore*, 490 p., La Fontaine de Pierre Ed., Paris, 1982.
- Van Lennep J., *Alchimie*, Dervy Livres Ed., 501 p., Paris, 1985.
- Sohrawardi S.Y., *L'Archange empourpré*, H. Corbin, 549 p., Fayard Ed., Paris, 1976.
- Chenu M.D., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. Maîtres spirituels, 1959.
- Bougrol J.C., *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne*, coll. Maîtres spirituels, 1963.
- Pellé-Douël Y., *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, coll. Maîtres spirituels, 1987.
- Jung C.G. et Von Franz M.L., *L'Homme et ses symboles*, 320 p., Pont-Royal, Paris, 1964.

Actualité de la chevalerie spirituelle

Yves Morant

Parler de l'actualité d'un sujet, quel qu'il soit, une idée, un événement conduit presque inévitablement à se situer dans une perspective chronologique et historique.

Allons-nous, pour autant, nous situer sur le même plan, pour parler de l'actualité de la chevalerie spirituelle ?

A l'évidence non ! Parce qu'appliquer cette conception de l'actualité au thème de la chevalerie aboutirait sans doute à une impasse.

Il convient, en effet, tout d'abord de restituer le sens du mot "actualité" dans une perspective complètement différente, celle de la perspective traditionnelle. Elle nous conduit à dépasser le cadre d'une conception linéaire d'un temps chronologique, celui de nos horloges, pour envisager l'actualité dans le "temps sacré" à la lumière de la tradition.

Elle devient alors le moment privilégié où l'on perçoit le véritable sens d'un mot, d'une situation, d'une idée grâce à une double référence constante :

- une origine mythique qui se situe "in illo Tempore"
- et un futur qui se projette lui aussi de façon mythique dans une vision "eschatologique".

L'actualité de la chevalerie spirituelle sous cet éclairage, ne se situera plus alors dans le présent, mais dans "l'éternel présent", dans la mesure où le sens, en soi, ne peut pas dépendre exclusivement de contingences purement historiques qui, certes, permettent de l'éclairer, mais auxquelles il ne peut certainement pas se réduire. Le sens véritable, ultime, trouve obligatoirement ses racines dans un au-delà du

temps et de l'espace dans lesquels nous évoluons, parce que c'est le seul lieu possible pour exprimer l'universel, le métaphysique.

L'actualité de la chevalerie spirituelle, c'est la compréhension d'un "en-deçà" et d'un "au-delà" du moment, c'est la situation vécue par chacun d'entre nous, de la permanence, de l'atemporalité (avec un "a" privatif) de cette forme de spiritualité.

Nous disons forme de spiritualité, parce qu'il faut se méfier d'une confusion que les mots ne parviennent qu'imparfaitement à dissiper. Quitte à paraître paradoxal, il nous semble légitime en effet de parler de chevalerie spirituelle ou en tout cas de service chevaleresque sans pour autant qu'il y ait un cavalier et un cheval.

Ce dont il s'agit, c'est d'une attitude, d'une présence au monde qui dépasse largement notre conditionnement spatio-temporel personnel. Cette présence au monde recouvre toutes les catégories sociales d'une société traditionnelle, et pas simplement ceux qui "combattent", pour reprendre la distinction classique chère à G. Dumézil, entre "ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui produisent"; a fortiori à une époque comme la nôtre, où le règne de la quantité est devenu le signe des temps, faisant voler en éclats l'organisation traditionnelle de la cité. Aussi, si nous n'y prenons garde, le terme de chevalerie renvoie spontanément à l'horizon de la féodalité, c'est-à-dire à une époque, "où un certain nombre de règles, de croyances, de rites, constituaient un ensemble d'obligations, qui ont lentement transformé une espèce de brute grossière en la soumettant à une éthique religieuse, en limitant ainsi les exactions et les extorsions auxquelles le pouvoir des armes donnait droit".*(1)

Adjoindre le qualificatif "spirituel" au mot de "chevalerie" change radicalement la perspective. Car, comme le rappelait, à juste titre, Ch. Jambet lors de la session de 1988 de l'université Saint-Jean de Jérusalem consacrée au thème de chevalerie spirituelle, "la question est de savoir si c'est la chevalerie envisagée comme institution humaine qui se spiritualise, ou bien s'il agit d'une forme de spiritualité qui se perçoit elle-même comme une chevalerie ?".

Pour ce qui nous concerne, la réponse est claire: si l'éthique du chevalier spirituel emprunte certes à la chevalerie quelques-uns des impératifs repris de l'idéologie féodale, c'est uniquement pour exprimer des besoins spirituels qui ne sont en rien la simple expression de cette idéologie.

(1) Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem n° 10 "La Chevalerie Spirituelle", p. 51.

Ainsi, par exemple lorsque Saint Bernard fonde l'ordre du temple c'est pour permettre à une forme de spiritualité de trouver un mode d'expression adapté à une époque donnée, en fonction d'impératifs contingents qui rentrent dans une explication cyclologique ; ce n'est en aucun cas pour spiritualiser le métier des armes.

Il y a alors coïncidence entre l'apparition d'une organisation chevaleresque nouvelle et l'idéal de spiritualité de ses fondateurs. Ainsi en est-il aussi lorsque, au 14^e siècle Rulman Merswin, sur les conseils de "l'Ami de Dieu du Haut Pays", fonde à Strasbourg la communauté johannite de l'île verte, parce que "le temps des cloîtres et des couvents est passé", et qu'il convenait de réunir des "hommes de désir" qui tout en cherchant leur voie spirituelle gardent simultanément une activité dans le monde.

L'actualité de la chevalerie spirituelle ne relève donc pas de la chronologie événementielle, et cependant, elle continue à nous concerner aujourd'hui, en raison de la permanence des thèmes qui la fondent et lui donnent son sens le plus profond, c'est-à-dire éternel :

— La permanence de cette forme spécifique de relation entre l'homme et la divinité envisagée comme un service chevaleresque d'un vassal envers son suzerain.

— La forme de cette action, de cette présence au monde propre au chevalier spirituel, qui est tout à la fois, sacrificielle, sacerdotale et menée dans l'incognito.

— La permanence enfin des vertus qui accompagnent cette éthique, définie comme l'art de gouverner sa conduite, et qui inclut l'aspect moral certes mais le dépasse, et se trouve pour ainsi dire résumée dans l'une d'entre elles, chère à Henry Corbin, la juvénilité.

* * *

Lorsque Martin Heidegger pose la question, qui lui paraît être la question fondamentale de la métaphysique "*Pourquoi donc y-a-t-il l'Etant et non pas plutôt rien ?*", la tentation est grande d'y répondre par le hadith célèbre : "Parce que j'étais un trésor caché et que j'ai voulu être connu. J'ai créé le monde afin d'être connu par mes créatures" ou, selon une variante d'interprétation "afin de me connaître dans la connaissance de mes créatures"

Car, s'il est vrai que la question est fondamentale et remonte aux origines de la philosophie, la réponse ne l'est pas moins, et c'est en

essayant d'approfondir le sens de cette réponse que nous allons tenter de retrouver les racines profondes de cette forme particulière de spiritualité, envisagée comme un service chevaleresque.

Le grand mystique allemand Angélius Silésius écrivait en 1674 dans un de ses distiques célèbres du "pèlerin chérubinique" : "Dieu ne vit pas sans moi. Je sais que sans moi, Dieu ne peut vivre un clin d'œil. Si je deviens néant, il faut qu'il rende l'âme." On ne saurait mieux exprimer, ce mystère insondable qui préside à la relation entre la divinité et l'humanité. Relation que nous devons concevoir, en nous efforçant en permanence d'échapper à la tentation d'un double dogmatisme.

"Celui des religions littérales, qui présente Dieu, comme un principe absolument transcendant, tellement éloigné de l'homme que le seul accès qui lui soit laissé est l'adoration muette et terrifiée.

Celui au contraire, qui consiste d'abandon en abandon à confondre ses théophanies avec le Principe, le relatif avec l'Absolu, tant et si bien que la transcendance finit par disparaître de l'esprit des hommes et que l'on pourra annoncer la Mort de Dieu"(2).

Or, pour éviter cette double tentation il nous faut reconsidérer le point de vue qui consiste à dissocier Transcendance et Immanence, savoir qu'il s'agit là d'un faux problème totalement étranger aux traditions non abrahamiques (hindouisme, taoïsme, etc...) ou qu'à tout le moins il est souvent mal posé et n'échappe pas dès lors à la critique légitime d'exprimer un point de vue dualiste.

Il n'y a pas, en effet, d'un côté le principe, de l'autre l'homme. Il n'y a que "l'unus mundus", "En to pan" des Grecs, le Tao, la suprême identité Atman Brahman de l'Hindouisme ; l'homme ne vit pas en mode séparé de celui-ci ; cette conception serait même l'expression la plus achevée de ce qu'est le Mal ou la Ténèbre, symbolisé par le refus satanique d'admettre cette relation ontologique avec le principe. Dieu et l'homme se renvoient l'un l'autre dans une totalité. "Tat tuam asi" (tu es cela) nous enseignent les Védas et Maître Eckhart, "plus Dieu est en toutes choses, plus il est en dehors d'elles. Plus il est au dedans, plus il est au dehors."

Dieu absolument transcendant (l'un chez Plotin) induit par sa nostalgie d'amour (l'amour étant ici la transposition en une image anthropomorphique de la notion de surabondance Plotinienne) la création toute relative (3). "J'étais un Trésor caché et j'ai aimé être connu",

(2) Note Ch. Jambet "L'âme du monde et l'amour sophianique" Cahier U.S.J.J. n°6, p.32.

(3) "Salix" n°1, p. 80.

mais réciproquement l'homme reflète, renvoie, reconduit à l'acte créateur car "le secret de la Divinité c'est l'humanité". C'est dans cette relation que se conclut le pacte de service chevaleresque. Il nous faut, en effet, en suivant les conseils d'H. Corbin, retrouver ce qui s'est passé "in illo tempore", à l'origine, lorsque selon le Koran "le Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner. "Ne suis-je pas votre seigneur ?" et qu'ils répondirent "oui, nous en témoignons !"

L'homme acceptait "eo ipso" le dépôt qui lui était confié, la mission de devenir le collaborateur conscient du principe dans l'approfondissement de la connaissance qu'il a de "lui-même". Car bien sûr, sauf à tomber à nouveau dans le piège du dualisme qui nous guette à chaque instant, ce dont il faut prendre conscience, c'est que s'il n'y a de réalité que Dieu ou s'il n'y a que l'un qui soit UN, ou encore, comme l'écrivait Guénon "si en dehors du principe il n'y a rien, absolument rien qui existe" autant d'expressions, de formulations qui renvoient à la même signification, alors, il faut admettre que Dieu interroge dans sa créature une expression de sa propre réalité, qu'en un certain sens il s'interroge lui-même en "un autre" que lui-même. Dieu en tant que créateur, existence au-delà de toute existence, interroge Dieu en tant que sa propre manifestation, l'Absolu de sa création.

Sans la manifestation, sans le multiple, sans l'autre, sans l'étant, Dieu n'aurait pu "aimer à être connu" ; il était donc absolument nécessaire pour que l'unité soit totalité, que le multiple existe. Mais il n'est pas moins nécessaire que cette révélation, cette forme de dévoilement soit l'autre de Dieu qui se révèle en sa théophanie.

Le Mal, la Ténèbre, c'est comme nous l'évoquions plus haut le refus de Satan de reconnaître son Seigneur, qui exprime ainsi l'illusion d'un accès possible à un mode d'être indépendant du principe, caractéristique de l'apparition du Mal, non pas envisagé comme péché ainsi que l'interprètent les exotérismes confessionnels, mais comme indigence ontologique selon le point de vue métaphysique traditionnel. La tare fondamentale du Mal, c'est au fond, qu'il existe, mais qu'il n'est pas, qu'il n'est qu'illusion d'indépendance. Et cette prétention à l'autonomie le fera à juste titre qualifier d'inadmissible orgueil, à l'opposé de l'humilité de celui qui sait qu'il n'est que "le berger de l'Être", "le geste connaissant de l'être dans son dévoilement".

A l'inverse, la réponse positive "oui nous en témoignons !" scelle le pacte pré-éternel qui lie l'homme à la divinité dans une relation de suzeraineté identique à celle qui unit un chevalier à son seigneur.

Tout l'enjeu cosmique consiste alors pour l'homme à prendre ou non la charge de ce dépôt sacré, de cette réponse, de cette mission et de devenir ainsi collaborateur du principe. La raison d'être de ce pacte réside dans la nécessité de combattre les ténèbres, non pour les anéantir ce qui serait métaphysiquement impossible mais pour les transformer en lumière. Le chevalier spirituel est celui qui en tous temps et en tous lieux accepte que lui soit confiée cette mission du retour de Dieu exprimé dans ces théophanies, y compris ténébreuses, en Dieu dans son absolue incognoscibilité, dans l'unicité de son unité principielle. Telle est la portée cosmique de ce pacte de fidélité qui nous amène à faire participer à l'unité tout ce qui pouvait avoir l'illusion d'exister séparément, de façon autonome. Nous "rassemblons ce qui est épars", parce que, comme l'a bien représenté l'art roman, l'homme est un antropocosmos, à qui rien de ce qui est cosmique n'est étranger. Le chevalier est donc ce combattant qui cherche à sauver en lui-même, l'étincelle de lumière qui émane de Dieu, à la faire remonter vers son origine d'où la rébellion d'Iblis et la faute d'Adam l'ont exilé. Il fait alors bien partie de ces chevaliers spirituels dont un très beau texte d'un auteur Persan nous dit : *"Ils ont une foi s'accordant avec la pureté de l'aptitude pré-éternelle, l'intégrité de la nature initiale et la lumière qui les guida à l'origine"*. Et ce combat du chevalier spirituel s'exerce aussi vers l'extérieur, dans le monde, puisque "le temps des cloîtres et des couvents est passé".

* * *

Mais si l'actualité de la chevalerie spirituelle, c'est l'actualité de ce pacte qui lie l'homme et la Divinité dans une sorte de pèlerinage intérieur, c'est aussi la permanence des traits caractéristiques de son action qui est tout à la fois sacrificielle, sacerdotale et menée dans l'incognito.

René Guénon écrivait "le sacrifice est l'acte rituel par excellence. Tous les autres participent de sa nature et s'y intègrent en quelque sorte, si bien que c'est lui qui détermine nécessairement tout l'ensemble de la structure d'une société traditionnelle, où tout peut être considéré par là même comme un véritable sacrifice perpétuel." Par le sacrifice, le chevalier spirituel va d'abord conquérir la liberté. Il va se débarrasser de toutes les entraves consécutives à son Ego ; il s'efforcera de vaincre ses passions, et de soumettre sa volonté pour devenir le réceptacle de l'être, ce Dieu en nous, pour rencontrer

l'Ange qui se manifeste comme l'Être en acte. Alors il perd son identité individuelle et toutes ses actions ne sont plus guidées que par l'intériorisation de ces deux principes, que l'on retrouve formulés de façon différentes selon les formes traditionnelles, mais qui signifie toujours la même chose : "Agir sans désir", et "Agir sans Agir".

Notre collaboration avec cet aspect révélé de la Divinité (Dieu en Nous), notre nature parfaite, notre ange titulaire, symbolisé par cette Bi-unité, cet Unus-ambo, deux en un seul, du sceau des grands Maîtres de l'ordre du Temple, consiste en une transformation illuminatrice en rectifiant (selon l'impératif recitificando de la formule V.I.T.R.I.O.L.) le cosmos, la nature et l'histoire en autant de miroirs de révélations théophaniques qui sont les formes manifestées du dévoilement de l'être.

Ce combat, mené "non nobis, non nobis, Domine", comme le disaient les chevaliers du temple est une sorte de célébration liturgique permanente qui a pour fin ultime le dévoilement de l'être à travers les Etants, participant ainsi et faisant participer le tout et le multiple à l'unité.

Alors nous lirons le Liber Mundi des Hermétistes avec des yeux de feu et plus simplement avec des yeux de chair. L'ultime ambition sera de ne plus subir les événements, parce que nous aurons conquis la liberté en perdant notre Ego, mais de les transformer.

L'actualité de la chevalerie spirituelle aujourd'hui et maintenant, c'est pour chacun d'entre nous, la réponse qui nous appartient en propre, d'apporter à cette question éternelle "Ne suis-je pas votre Seigneur ?"

La forme exemplaire de l'attitude d'esprit avec laquelle le chevalier spirituel mène son action est de même nature que celle enseignée par Krisna à Arjuna dans la Bhagavad Gitâ.

"Celui qui sans s'attacher au fruit de l'acte, accomplit l'action lui incombant c'est lui le renonçant, lui l'ascète, non celui qui néglige le feu sacrificiel et délaisse l'action", ou encore nous dit le texte "celui qui est le même à l'égard de l'ennemi et de l'ami, de l'honneur et du déshonneur, qui demeure le même dans le froid et le chaud, le plaisir et la douleur, libre d'attachement, égal dans le blâme et dans la louange, silencieux, content de tout, quoiqu'il arrive, la pensée ferme, plein de dévotions, cet homme m'est cher"(4). (On notera comme ce texte semble avoir largement inspiré R. Kipling dans son célèbre poème "IF".)

4) Bhagavad-Gitâ, Collection "Points-Sagesse" Ed. Le Seuil, p. 67.

L'action du chevalier spirituel, est celle dans laquelle s'affirme la dimension transcendante présente en nous, notre capacité à agir avec une implication indifférente mais égale par rapport au but en gardant un parfait détachement quant aux fruits de cette action.

Le contenu d'une telle forme d'action n'est pas donné par des initiatives qui naissent du néant de la pure liberté individuelle, mais il est défini par la loi intérieure, de celui qui est "libre dans un devoir plein d'amour" pour reprendre la belle phrase de Nietzsche.

Cette action, qui part du noyau profond de l'être qui nous remplit ("fondus mais non confondus" disait Maître Eckhart) présente ce trait spécifique que nous sommes tout entier dans l'action quelque en soit l'objet, quelque soit la tâche accomplie, elle est une pure expression du Soi dont nous ne sommes que les médiateurs. Ainsi par exemple lorsque le chevalier, Maître Zen dans sa discipline du tir à l'arc exerce son art, ce ne sont pas ses doigts, sa main, son bras ou son œil qui constituent son action, c'est lui tout entier qui se projette dans la cible.(5)

Dans cette interprétation sacrificielle de la vie, selon R. Guénon, les actes ayant un caractère essentiellement symbolique, doivent être traités comme des supports de contemplation, ce qui suppose que toute pratique implique et inclut une théorie correspondante. Ainsi, en est-il par exemple, dans la tradition orientale de la prononciation du monosyllabe sacré AUM. C'est à la fois un acte sacrificiel et un acte de contemplation. Acte sacrificiel puisque l'on sacrifie aux souffles, et acte de contemplation puisque le monosyllabe AUM représente dans cette tradition la totalité du principe dans son aspect manifesté et non manifesté. Ainsi, contrairement à ce qu'en disait Plotin, l'action peut ne pas être l'ombre de la contemplation quand on considère que l'ombre ne s'oppose pas à la clarté, mais que toutes deux concourent à l'unité de cette lumière noire du chaos primordial.

Par la voie sacrificielle, le chevalier spirituel accède à une autre forme d'action, l'action sacerdotale qui consiste par notre présence quotidienne au monde, à participer consciemment au dévoilement de l'être, en rendant sacrés tous les aspects de la vie.

Dans cette interprétation sacrificielle tous nos actes sont réduits à leurs paradigmes et sont rapportés à lui, le principe, de qui toute action est issue.

(5) E. Herrigel, "Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc", Ed. Dervy-Livres.

Karlfried Grof Dürkheim, "Hara centre vital de l'homme" Ed. Le courrier du livre.

Ananda Coomaraswamy la résume en ces termes : “Quand l’idée selon laquelle je suis celui qui fait, a été rejetée, que les actes ne sont plus nôtres, quand nous ne sommes plus sous la loi, nous avons franchi les limites et les actes ne peuvent pas plus affecter notre essence qu’ils n’affectent celui dont nous sommes les organes”.

“Et c’est seulement en ce sens et non en essayant vainement de ne rien faire que la chaîne des causes et des effets, le Karma des Hindous, le Fatum des anciens peut être rompu, ce n’est pas par quelques interférences miraculeuses dans l’opération des causes médiates, mais c’est parce que nous n’en faisons plus partie.(6)”

Le chevalier spirituel n’est plus sur la circonférence de la roue, il est au centre du cercle dans l’invariable milieu, dans cette liberté que l’on conquiert au delà des limites de la manifestation formelle.

Relier consciemment tous les actes à leurs archétypes dans le ciel, c’est en cela que consiste l’action du chevalier spirituel, qui mène sa vie de façon incognito. Et cet incognito social, auquel font référence toutes les traditions, et plus explicitement celle des chevaliers Rose-croix de notre tradition occidentale n’est rien d’autre que la transposition sur le plan social de la vie quotidienne de l’incognito ésotérique de la vie intérieure. Parce que la loi de l’ésotérisme c’est l’incognito, car “ce n’est pas de l’extérieur ou de la foule que l’appel se fait entendre, que les raisons de nos actes peuvent être recherchées, cet appel, les raisons de notre comportement viennent du plus profond, du plus secret de notre être” et qu’il convient d’avancer de façon incon nue pour nous protéger “de ceux qui sont inaptes au cheminement par manque de qualifications, cela ne les concerne pas, et de ceux qui nous sont hostiles, cela ne les concerne que trop”, écrivait Corbin.

Ainsi, là encore, est-ce à nous d’apporter la réponse pour savoir si cette forme d’action spécifique au chevalier spirituel, sacrificielle, sacerdotale et inconnue du monde est d’actualité. C’est à nous de décider si le temps “des cloîtres et des couvents est passé” et d’en tirer les conséquences, bref de décider que notre présence au monde puisse ou non nous permettre de rencontrer l’ange, c’est-à-dire la manifestation de l’être en nous ; car le chevalier spirituel, c’est aussi “le mode d’être des âmes lorsqu’elles ont accédé à la contemplation de leur nature parfaite, lorsqu’elles se perçoivent dans le miroir des mondes spirituels, comme le double terrestre de leur nature angélique”.

(6) Ananda K. Coomaraswamy “La doctrine du sacrifice”, p. 225, Ed. Dervy-Livres 1978.

Actualité de la chevalerie spirituelle enfin, en raison de la permanence des vertus qui accompagnent l'éthique du chevalier.

Le terme "vertu" devant être ici interprété, dans un sens proche de l'étymologie latine "virtus" "le courage, la force". Ainsi renvoie-t-il à une forme de morale, conçue comme un système de valeurs, qui ne sont pas "bonnes en soi", comme elles pourraient l'être par exemple dans la philosophie d'E. Kant, mais qui coïncident entre le niveau de connaissance atteint et la transformation corrélative qui l'accompagne. La vertu du chevalier spirituel c'est sa force intérieure qui lui permet d'être ce qu'il connaît.

Prenons par exemple la sincérité. Le moraliste, disons classique, dira "on se doit d'être sincère parce qu'il est bien d'être sincère et mal de mentir" et les raisons sur lesquelles il s'appuie pour décider ce qui est bien ou ce qui est mal sont le plus souvent dictées par des considérations liées à la vie en société "si tout le monde ment..." je n'insiste pas.

Or, si ce plan d'interprétation est bien sûr important car il est à la base du bon équilibre des rapports entre les citoyens dans la cité, et le chevalier spirituel en fait partie intégrante, il n'en reste pas moins qu'il doit être dépassé ce qui ne veut pas dire oublié. Dans cet esprit, le chevalier spirituel se doit à lui-même de ne pas mentir, car en pratiquant le mensonge, il introduit une disharmonie entre le contenu de sa véritable pensée et l'expression de cette pensée, il introduit un facteur de désordre, incompatible avec ce qui doit être son constant souci : ordonner sa conduite par l'intégration du multiple vers l'unité.

Les vertus qui accompagnent le chevalier spirituel sont toutes ses dispositions intérieures, ses forces sur lesquelles il s'appuie pour gouverner son comportement, en "rationalisation", en "organisant", au sens de mettre en ordre, trouver son orient, c'est-à-dire son pôle, sa conduite quotidienne intérieure et extérieure.

Le chevalier spirituel est toujours capable de fournir une explication qui se situe sur le plan supérieur à ses actes, car cela signifie qu'ils n'ont pas été faits au "gré du désir" sous l'emprise des "passions", bref dans un état d'esprit désorienté, de celui qui a perdu son orient ou qui ne la jamais trouvé.

En rapprochant les formes extérieures dans lesquelles cet idéal de chevalerie spirituelle s'est manifesté, on ne peut être que conforté dans sa conviction que ces vertus ont une valeur ésotérique universelle. Ainsi par exemple si l'on rapproche la chevalerie chrétienne du Moyen-Age et celle de l'Islam.

D'un côté, les quatre vertus cardinales : Tolérance, Prudence, Justice et Force, ajoutées aux trois vertus théologiques, Foi, Espérance, Charité.

De l'autre, par exemple cette liste tirée d'un traité de compagnon-chevalier, écrit en 1329 par un disciple d'Ibn Arabi, et cité par Ch. Jambet à l'occasion de la conférence évoquée plus haut, qui récapitule ainsi les vertus du chevalier spirituel.

— Le renoncement

Pris dans le sens d'une conversion, d'un changement intérieur, d'un retournement, d'une métanoïa, qui consiste à renoncer à tous les appétits profanes pour que soit réalisée une complète liberté intérieure.

— La générosité

Qui comporte plusieurs degrés, ayant même dominante le désintéressement : — faire don à quelqu'un ou renoncer en sa faveur sans en avoir aucunement l'obligation ; — l'indulgence, que certains désignent, dit le traité, comme l'âme même de la chevalerie spirituelle, comme la tolérance peut et devrait l'être dans la Franc-Maçonnerie ; — la modestie et l'humilité, — la confiance. "L'homme dont le cœur n'est pas illuminé par les lumières de la certitude et n'est pas délivré des ténèbres du doute et de l'ignorance reste en proie à la crainte", dit le texte, et l'auteur ajoute : "or la crainte relève des propriétés des ténèbres", tandis que la confiance est une propriété de la lumière.

Il n'y a fermeté impavide que grâce à la force que donne la certitude en la foi que l'on professe. Cet exemple nous permet de peut-être mieux comprendre pourquoi nous interprétons le terme de vertu, comme étant une force, et aussi pourquoi un auteur contemporain définissait le doute comme "notre moderne couronne d'épines".

— la loyauté, la sincérité

Le chevalier spirituel est un homme dont le comportement extérieur ne diffère en rien de son être intérieur. Il y a identité parfaite entre ce qu'il est intérieurement et ce qu'il manifeste extérieurement.

— la bonne direction sur la voie droite

C'est à cette notion que Guénon renvoyait lorsqu'il interprétait sur un plan ésotérique la phrase célèbre "Paix aux hommes de bonne volonté", cette bonne volonté, c'est la rectitude, la stabilité, la constance, c'est se tenir droit et ferme dans la bonne direction.

— être de bon conseil, savoir exhorter

C'est, nous dit le texte, la forme que prend le rassemblement des qualités morales chez l'homme, l'unification qui s'est produite dans son âme, et qui est le symptôme d'une intégration parfaite.

— et enfin la fidélité

Cette fidélité à tenir un engagement, cette fidélité à la parole donnée, dont on ne mesure sans doute pas toujours qu'elle n'est à tous niveaux que le reflet de cette fidélité au pacte pré-existential noué par l'homme lors de la réponse dont nous avons largement parlé tout à l'heure "Ne suis-je pas votre seigneur ?"

* * *

Ainsi, il apparaît que quelles que soient les formes extérieures, les vertus du chevalier spirituel font système et se réfèrent à un même idéal, parce que la base sur laquelle elles s'appuient, c'est l'ésotérisme. Il n'y a que peu à attendre de l'œcuménisme des religions confessionnelles, mais tout à espérer de la voie de l'ésotérisme, cette chevalerie spirituelle de la fin des temps qui se constituera derrière la lumière de l'Iman Caché, du Messie, du Christ en gloire, ou du 10^e avatara.

Finalement peut-être pourrait-on dire, que de la même façon "qu'être grec" c'est un état d'esprit, être un chevalier spirituel c'est aussi un état d'esprit et l'on doit à Corbin de l'avoir résumé d'un mot "la jeunesse".

Cette jeunesse sur laquelle le temps n'a aucune prise car elle est justement une reconquête sur le temps et ses scléroses. Cette jeunesse, qui est celle qui appartient en propre aux êtres spirituels, ceux qui comme le dit l'évangile de Saint Jean sont nés une seconde fois. Cette jeunesse qui désigne celui qui au terme de son pèlerinage intérieur s'est, comme "l'homme noble" de Maître Eckhart, progressivement libéré de ses passions pour arriver à la station du cœur.

Il est alors "puer aeternus" enfant in "aeternum" car il participe de la béatitude atemporelle de l'esprit et non plus au devenir de l'histoire. "La même il est arrivé à la demeure de la jeunesse et de la jeunesse à demeure.". (H. Corbin)

L'actualité de la chevalerie spirituelle , ne serait-ce pas alors simplement s'interroger pour savoir si c'est encore à nous que cette phrase de l'évangile s'adresse: "Laissez venir à moi les petits enfants, le royaume des ciels leur appartient !".

L'histoire du “Grand Saint Egal du Ciel” dans le Si Yeou Ki

Jean Larrivé

Le Si Yeou Ki ou Voyage en Occident est un roman chinois écrit vers la fin de la dynastie Ming, donc au XVII^e siècle, dont le sujet est le voyage que fit en Inde le bonze chinois Hiuan-Tsang entre 629 et 645 AD pour en rapporter une copie conforme des livres sacrés : cela se passait sous la dynastie des T'ang, grande époque de piété bouddhiste.

Le roman diffère beaucoup de la narration qui fut rédigée peu après le voyage de Hiuan-Tsang : il a été écrit à une époque où le néo-confucianisme, puissant chez les mandarins, éclipsait le prestige du bouddhisme ; celui-ci recherchait un assentiment populaire en opérant avec le taoïsme toujours vivace un syncrétisme qui est l'un des caractères de cette œuvre tardive. Mais ce sont surtout les différents thèmes mythiques qui s'enchevêtrent et s'emboîtent que nous chercherons à identifier dans le récit qui constitue le prologue de cet ouvrage et qui est assez autonome par rapport au reste.

En effet l'auteur, qui va donner un caractère fabuleux et magique aux difficultés et aux dangers très réels du voyage de Hiuan-Tsang, pourvoit celui-ci de trois disciples qui sont des êtres surnaturels mais provisoirement déçus. C'est par l'histoire du plus remarquable d'entre eux que débute le roman, et c'est à elle que nous bornerons notre étude.

A l'issue d'un premier cycle de création et de destruction, les Cinq Empereurs considèrent l'œuvre de Pan Kou le premier homme et divisèrent le monde en quatre grands territoires :

- à l'Ouest le Si Yeou Houo Tcheou,
- au Sud le Nan Chen Pou Tcheou,

- au Nord le Pei Kiu Lou Tcheou,
- à l'Est le Tong Cheng Lou Tcheou,
où se passe la suite du récit.

Aux confins des régions orientales se dressait le Mont des Fleurs et des Fruits, couronné par une tête rocheuse ; cette roche, frappée de très près par les rayons du soleil et de la terre depuis le commencement du monde, devint grosse ; au bout de longues années elle s'entrouvrit et mit au jour un œuf de pierre qui se fendit sous un ouragan : il en sortit un singe de pierre qui possédait les cinq sens humains. A force d'exercices il parvint à se mouvoir dans les quatre régions cardinales ; son regard était étincelant : dirigé vers le ciel il éclipsait les étoiles de la Cuiller du Nord.

Cet événement fut ainsi commenté par les messagers du ciel : "Le Singe a tourné vers le ciel son regard éblouissant, mais comme il se nourrit du fruit des arbres et des eaux des torrents il perdra peu à peu cet éclat du regard".

Le Singe se mit à vivre dans les montagnes et se lia d'amitié avec les autres animaux. Un jour, avec d'autres singes, il remonta un torrent jusqu'à sa source, y plongea et découvrit la Caverne des Stores d'Eau, où il amena les singes qui le firent roi. Tous les jours il se promenait et tous les soirs il rentrait à la Caverne ; les oiseaux et les bêtes sauvages ne redoutaient rien de lui, et son bonheur dura près de trois cents ans.

Mais un jour, en festoyant avec les singes, il éclata en sanglots et expliqua : "Je n'ai pas, il est vrai, enfreint les règles de la royauté et n'ai rien à craindre des animaux ; mais je redoute la vieillesse, son affaiblissement et la main des Yen Wang. Ayant eu le bonheur de naître dans le monde, pourquoi ne puis-je savourer ma joie jusqu'à la fin des temps ?"

Un gibbon moucheté s'écria : "Grand Roi, pour que vous ressentiez une telle inquiétude, il faut que vous ayez en vous la source de l'immortalité et la substance de la sainteté ; trois sortes d'êtres seulement échappent à la mort : les Fous, les Immortels et les Saints Esprits. — En quel lieu demeurent ces trois sortes d'êtres ? — Dans le ciel et dans les cavernes des montagnes. — Demain, dit joyeusement le Singe, je vous quitterai ; j'irai s'il le faut jusqu'aux extrémités du monde chercher l'un de ces privilégiés et apprendre de lui à échapper à la mort".

* * *

Dès l'aube du lendemain il confectionne un radeau que les vents poussent au rivage du Pays du Sud (Nan Chen Pou Tcheou) ; il s'approprie les vêtements d'un habitant évanoui de terreur, puis gagne la ville et y apprend le langage des hommes ; mais il n'y rencontre que gens avides de gloire et de profit. Parvenu au rivage des Mers de l'Ouest il se rembarque sur un radeau et aborde au Pays d'Occident (Si Yeou Houo Tcheou) ; là, sur la montagne Terrasse du Cœur, près de la Caverne de la Lune et des Astres, le Grand Maître Siu l'admet parmi ses disciples, après lui avoir donné, comme nom de clan Souen (jeune fils qui deviendra grand un jour), et comme nom personnel Wou K'ong (celui qui par la réflexion pénètre le Vide). Durant sept ans il suit docilement la routine de la vie religieuse et de l'enseignement, mais un jour il éclate de rire en public : "Maître, vous ne dites plus rien que je ne sache déjà". Siu lui propose la voie de la longévité par le mode magique, qui est de connaître l'avenir, mais il la refuse lorsque Siu avoue qu'elle ne conduit pas à l'immortalité ; il refuse encore pour la même raison :

— le mode commun (célébration des rites, étude des lettres, pratique de la géomancie, de la médecine, et récitation des prières),

— le mode du repos (celui du solitaire qui jeûne, garde le silence, conserve sa vigueur, maintient intacts ses esprits vitaux et s'adonne à la contemplation),

— le mode du mouvement (étirer ses membres, faire craquer ses os, exercer son souffle, absorber du cinabre et du lait d'êtres vigoureux).

"Singe que tu es, tous les modes, tu les dédaignes : que désires-tu de moi ?" Et Siu le frappe à la tête de trois coups de bâton avant de se retirer par la porte du fond. Les autres disciples sont terrifiés mais Wou K'ong jubile silencieusement car la nuit suivante, à la troisième veille, il franchit la porte du fond. "Ce drôle, se dit le Maître, a été engendré par le Ciel et la Terre ; aussi a-t-il compris le sens de mes gestes. Puisque vous avez su me comprendre à demi-mot, je consens à vous enseigner la voie :

A la fois faciles et difficiles à pénétrer sont les règles de la Voie ;

Veillez sur votre âme et sur votre corps ; en ceci mon enseignement n'a rien de secret ; le Tsing, le KI, le Chen sont les trois précieuses forces spirituelles ;

Sachez que les choses secrètes ne doivent pas être dévoilées ;

Vous ne devez donc pas les ébruiter mais les garder au fond de vous-même ;

A cette condition je vous instruirai de la doctrine subtile ;
Apprenez que la fermeté du cœur est d'une grande utilité ;
Rejetez loin de vous toute pensée de concupiscence ;
Pour comprendre il faut être pur ;
Il convient de monter sur les hauteurs, et de s'attacher à
contempler l'orbe de la Lune ;
La Lune abrite le Lièvre de Jade, le Soleil abrite le Coq d'Or ;
Il y a aussi le Serpent étroitement enlacé à la Tortue ;
L'enroulement parfait du Serpent est l'image de la destinée.
Il est bon de savoir également que le Feu hâte l'épanouissement
du Lotus d'Or.

L'harmonieuse combinaison des Cinq Eléments est à la base
des transformations.

La Voie conduit à l'immortalité et à la condition de Fou, cela ne
fait aucun doute."

Puis le Maître révèle des secrets que, grâce à ses dons, Wou
K'ong pénètre aussitôt et sur lesquels il s'exerce durant trois ans. Siu
lui prédit alors qu'il aura trois périls mortels à courir car "à ceux qui
ont dérobé à la Terre et au Ciel le secret des transformations il n'est
pas pardonné ; dans cinq cents ans le Ciel dirigera sur vous ses
coups les plus dangereux ; dans cinq cents ans encore vous serez
menacé par le Feu du Principe Femelle ; cinq cents ans plus tard le
Ciel soufflera sur vous un vent vénéneux". Pour lui permettre d'y
échapper Siu lui confère les soixante-douze pouvoirs de métamor-
phose (Ti Cha), le pouvoir de se rendre invisible, celui de la quin-
tuple pénétration, et lui enseigne le mode Kin Teou Yun qui permet
de se déplacer plus vite que les nuées.

Mais bientôt, tenté par ses condisciples, Wou K'ong se transforme
en pin devant leurs yeux ; leurs rires le dénoncent au Maître qui lui
reproche sa vantardise : "Ceux qui verront vos talents désireront les
acquérir et vous serez devant l'alternative, ou de révéler vos secrets,
ou de susciter la haine" ; et en le congédiant : "Il est à croire que,
rentré dans votre pays, vous vous adonnerez au mal et que les calami-
tés s'attacheront à votre personne"

* * *

A son retour Wou K'ong trouve le Mont des Fleurs et des Fruits
usurpé par le Prince Fantôme Perturbateur du Monde ; il le combat et,

ayant saturé son attention grâce à son pouvoir de multiplication, le tue avec la hallebarde qu'il lui arrache. Pour garantir l'avenir du peuple des singes, il donne à ceux-ci une organisation militaire et leur permet de dérober des armes à une cité de forgerons qu'il a terrorisés par une tempête. Dès lors les Seigneurs des Soixante-douze Cavernes (seigneurs des monstres et rois des quadrupèdes) lui rendent hommage.

Il lui manque une arme à sa taille : il va la chercher au fond des eaux chez le Roi Dragon des Mers de l'Est ; à l'accueil poli de ce dernier il répond par une bonhomie grossière et formule ses exigences avec une brutalité joviale ; il refuse comme trop légères les armes qui lui sont offertes ; seul le bloc de fer laissé jadis au fond des océans par Yu, le Pacificateur des Eaux, se révèle assez lourd et, de plus, apte à changer de forme et de taille au gré de son possesseur : Wou K'ong en fait un fléau ; il exige les armures de son hôte et de ses frères et revient triomphant chez les siens.

Mais un jour qu'après un festin il est plongé dans le sommeil de l'ivresse, son âme lui est arrachée et entraînée dans le Département du Principe Femelle par les deux Kouei Keou Sseu, les harponneurs des morts ; Wou K'ong indigné les abat de son fléau et se fait livrer par les Rois des Dix Palais de l'Obscur le Livre des Vivants et des Morts ; de quelques traits de pinceau il biffe son nom et ceux de tous les singes.

Ces excès provoquent les plaintes des Rois Dragons des Mers et des Rois des Dix Palais de l'Obscur auprès de Yu Houang Chang Ti, l'Empereur de Jade Céleste ; mais T'ai Pai Kin Sing, le Haut et Brillant Astre de Métal, fait valoir que, comme le peut tout être dont le corps est percé de neuf ouvertures, Wou K'ong a acquis l'immortalité par une vie de réforme, et de plus de nombreux talents ; ainsi les généraux de l'Empereur de Jade Céleste échoueront contre lui. Wou K'ong est donc mandé poliment à la Cour, où sa grossièreté et son irrespect des rites sont provisoirement ignorés ; on lui confie la fonction de Maître des Chevaux. Mais peu après il apprend l'insignifiance de cette dignité et regagne irrité la Caverne des Stores d'Eau où il s'attribue vaniteusement le titre de Grand Saint Egal du Ciel. Il repousse avec succès les entreprises de deux Rois Célestes envoyés par l'Empereur pour punir son arrogance.

Une fois encore le Haut et Brillant Astre de Métal obtient de Chang Ti l'octroi d'une amnistie et du titre, sans valeur dans la hiérarchie céleste, que s'est attribué Wou K'ong. Ce dernier accepte, est gratifié d'une demeure céleste, de présents et de serviteurs. Comme il visite incessamment et sans discrétion tous les rois célestes, Chang Ti, pour

l'occuper, lui confie le gouvernement du jardin des Pêcheurs qui produisent les Fruits d'Immortalité. Mais Wou K'ong, craignant de n'être pas convié à la consommation rituelle de ces fruits, en dévore la récolte, et continue dans la voie du crime en buvant en fraude du Vin de Rubis de Wang Mou Niang Niang, maîtresse de toutes les Immortelles, et en se gorgeant des pillules du Cinabre des Neuf Transmutations du Seigneur Vieillard Lao Kiun (Lao Tseu) ; alors, dégrisé et effrayé de ses forfaits, il s'enfuit vers la Caverne des Stores d'Eau, non sans avoir emporté deux jarres du Vin de Rubis, qu'il boit en compagnie des singes et des Seigneurs des Soixante-douze Cavernes.

Contre lui sont envoyées toutes les puissances célestes, qui enferment le Mont des Fleurs et des Fruits entre le Filet du Ciel et le Filet de la Terre, mais échouent contre la personne de Wou K'ong. La céleste Kouang Yin suggère à Chang Ti de recourir à l'Illustre et Saint Eul Lang : celui-ci détruit l'armée des singes mais s'épuise à poursuivre de métamorphose en métamorphose Wou K'ong, qui est finalement abattu par le bracelet magique lancé par le Seigneur Vieillard Lao Kiun (= Lao Tseu).

Mais aucun glaive ne peut décapiter Wou K'ong, aucune lance le percer, aucune hache le fendre, et la foudre rebondit contre lui : pour distiller le cinabre qui protège le Singe, Lao Kiun l'enferme dans le Four des Huit Trigrammes (se succédant, notons-le selon le Ciel postérieur ou Ordre intérieur au Monde), — K'ien le signe du Ciel (111), K'an celui de l'Eau (010), Ken celui des Montagnes (001), Tchen celui du Tonnerre (100), Souen celui du Vent (011), Li celui du Feu (101), K'ouen celui de la Terre (000), et Touei celui de l'Eau Météorique (110), — autour duquel les docteurs du Tao vont entretenir le feu magique quarante neuf jours et quarante neuf nuits. Mais profitant de ce que le signe du Vent, Souen, est son nom de clan, Wou K'ong s'y réfugie et le feu n'agit que sur ses yeux qui deviennent de feu avec des pupilles d'or. Lorsqu'à l'issue de l'opération le couvercle est soulevé par les docteurs, Wou K'ong s'échappe avec fracas, précipite le four dans la Région Moyenne et disperse à nouveau les Puissances Célestes.

Alors Che Kia Jou Lai (Czakiamuni), mandé par Chang Ti, quitte le Temple du Fracas du Tonnerre, au Pôle de la Joie, pour interroger Wou K'ong : celui-ci explique que ses pouvoirs de métamorphose et de longévité, ainsi que sa maîtrise de l'art du Kin Teou Yun, lui donnent le droit de succéder à Chang Ti, qui a suffisamment régné. Mais il échoue dans l'épreuve que lui impose Che Kia Jou Lai — franchir les doigts de sa main, laquelle s'élargit à la dimension de

l'univers. Alors Che Kia, retournant sa paume, précipite Wou K'ong sur terre, où il l'accable de ses cinq doigts, devenus montagnes des Cinq Éléments ; Wou K'ong dégage sa tête, mais Che Kia scelle la montagne au moyen d'un talisman qu'il affiche à son sommet. Par miséricorde il charge T'ou Ti, dieu du sol, ainsi que les Scrutateurs-Programmateurs des Cinq Directions de le nourrir avec des blocs de fer et de le désaltérer avec du cuivre fondu ; il lui promet de lui envoyer un libérateur dès que l'expiation sera achevée. Puis il déclare: "Tout ce qui a une forme est sujet à l'abaissement, au vieillissement et à la destruction ; le Singe insolent ne s'est pas soustrait à cette loi, et il est devenu la proie du malheur".

Beaucoup plus tard la céleste Kouan Yi, à la recherche d'êtres de grand pouvoir destinés à accompagner le bonze Hiuan-Tsang en qualité de disciple, passe près de la montagne : Wou K'ong accepte la mission et promet de suivre dorénavant la vie religieuse.

Et lorsqu'après les cinq cents ans fixés par Che Kia, Hiuan-Tsang s'approche du Mont de la Double Frontière, il entend un cri : "Voici mon maître qui vient !". Et à l'aspect du libérateur prédestiné le talisman NGAN MA NIPA MI HONG s'envole vers le Ciel, et Wou K'ong peut se dégager de la pesanteur qui l'accablait.

* * *

Le conte dont nous venons de résumer les grandes lignes tout en conservant les détails les plus significatifs n'est pas sans précédent dans la série des mythes.

Il paraît tout d'abord s'inspirer très directement d'une légende Védique du cycle de Vishnu : le démon Bali menace les dieux, qu'il inquiète par son ascèse, et il abuse de son pouvoir ; Vishnu se manifeste alors à lui sous la forme d'un nain et Bali, sans le reconnaître, lui accorde en propriété l'étendue qu'il pourra parcourir en trois pas. Vishnu se transforme alors en géant : d'un pas il couvre le Ciel, d'un autre la Terre, et du dernier le Monde Inférieur où il précipite Bali.

Le folklore Caribe rapporte qu'une fois un chaman (pujaji) monta au ciel et menaça Dieu : celui-ci repoussa l'insolent et depuis ce temps les chamans ne peuvent plus aller au ciel qu'en extase.

Dans la tradition Hittite, Kumarbi, à qui la royauté a été ravie par Teshub, dieu de l'orage, imprègne de sa semence une roche : il en naît Ullikummi, un anthropomorphe de pierre. Celui-ci, perché sur

l'épaule du géant Upelluri qui, émergeant à moitié de la mer, supporte la Terre et le Ciel, croît si vite qu'il atteint le Ciel. Teshub l'affronte mais est vaincu ; alarmés, les Dieux font appel à Ea, qui va solliciter les "Dieux Anciens" ; ces derniers sortent des "magasins des pères et grand-pères" le couteau avec lequel ils avaient séparé le Ciel de la Terre. Les Dieux s'en servent pour scier les pieds d'Ullikummi que Teshub réussit alors à terrasser.

Dans les légendes Helléniques ou Egéennes, les Géants, issus de Gaia, la Terre, fécondée par le sang d'Ouranos, se révoltent contre Zeus, qui les foudroie ; le Titan Prométhée dérobe à l'Olympe le feu du ciel pour en animer la statue de glaise qu'il a pétrie ; il est foudroyé, enchaîné au Caucase ; il sera délivré beaucoup plus tard par Héraklès.

Enfin, dans l'angélologie Iranienne ou Arménienne, reproduite dans la littérature Judaïque pseudépigraphe et allusivement dans l'Apocalypse (XII, 7-10), Satan est précipité du Ciel avec les anges qu'il a conduits à la révolte contre Dieu.

Mais ici nous touchons le point extrême où nous pouvons tenter une analogie avec le conte qui nous occupe : Satan préexiste au Monde créé, alors que Wou K'ong fait partie de la création terrestre.

Celui-ci est un singe de pierre engendré de la fécondation d'une roche par les rayons du Soleil et de la Lune ; une telle génération se retrouve, non seulement dans les légendes que nous venons de rappeler, mais dans le mythe de Cybèle et dans celui de Mithra ; l'animation directe d'une figure humaine de glaise par Prométhée est une formulation plus tardive et le conte du Golem un aboutissement au XVII^e siècle du même thème de l'autochtone.

En fait Wou K'ong n'est rien exactement de tout cela : ce n'est ni un homme complet comme la statue de Prométhée, ni un être divin comme Agditis ou Mithra ; s'il est primitif comme le Golem, il est, lui, naturel ; il est capable de se perfectionner de lui-même. Sa vie animale est une première conquête, mais la conscience qu'il prend d'être mortel l'engage dans une recherche dont l'unique but est d'échapper à cette condition : vêtement et langage humain ne sont que des moyens de recevoir l'enseignement libérateur ; et comme son but n'est pas l'adhésion au Divin mais la perpétuation des plaisirs terrestres, il infléchit l'instruction de son maître vers l'obtention de pouvoirs dont il fait un usage immodeste dès qu'il les a acquis : l'ayant percé à jour son Maître le congédie en lui prédisant son malheur. Il appartient à cet égard à la catégorie des héros, de nature exceptionnelle et ambivalente, et cumulant les attributs contradictoires : invulnérables, ils finissent par être abattus ; ils

sont souvent thériomorphes ; leurs offenses sacrilèges dénotent l'hubris propre à la nature héroïque, et qui est toujours punie par les Olympiens.

Au contraire le bonze Hiuan-Tsang (qui va devenir le Maître de Wou K'ong) ne recherche dans la vie religieuse que la connaissance de la Loi : il obtiendra ainsi la sainteté qui lui vaudra la faveur des Dieux et le dévouement des disciples surhumains et monstrueux dont Wou K'ong est le principal, mais cette sainteté ne lui procurera aucun pouvoir ; pis encore elle contribuera à l'aveugler sur les dangers que la méchanceté du monde fait courir à sa mission et que seuls les pouvoirs acquis par ses disciples imparfaits et démesurés pourront identifier et surmonter.

Nous sommes là en présence de deux voies qui coexistent sans se confondre : Czakiamouni accordait une valeur égale, d'une part à l'ascèse à laquelle il avait incorporé les techniques yogiques, d'autre part à la méditation appliquée à des procédés spécifiques de compréhension. Ces deux voies, qui correspondent à deux tendances divergentes de l'esprit, n'ont été que rarement maîtrisées par la même personne : il y a ceux qui touchent avec leur corps l'élément immortel, et ceux qui voient la profonde réalité en la pénétrant par la prajna. Hiu-Tsang représente cet idéal de saint "sec", métaphysicien et antimystique.

Retournons maintenant vers Wou K'ong, et interrogeons les textes pour tenter de comprendre le sens de la méthode que lui propose son maître dans le poème cryptique qu'il lui a récité, ainsi que la tradition à laquelle se rattachent les pouvoirs qu'il acquiert.

Si l'attitude de Hiu-Tsang est celle d'un bouddhisme tardif insoucieux des moyens physiques (à l'exception des "aliments de jeûne"), celle de Wou K'ong est dans le droit fil de la tradition taoïste, tant par son but — la recherche de l'immortalité physique — que par les moyens d'y parvenir.

Le taoïsme distinguait trois sortes d'adeptes : d'abord ceux qui étaient en train de parvenir à l'immortalité — ils étaient recouverts de plumes d'oiseau et des ailes poussaient sur leurs épaules ; ensuite ceux qui vivaient pendant des siècles dans une sorte de paradis terrestre — les Iles Merveilleuses, ou la Montagne Sainte K'ouen-Louen ; enfin ceux qui n'accéderaient au paradis terrestre qu'après leur mort — mais cette dernière n'était qu'apparente : ils laissaient dans leur cercueil un objet personnel auquel ils avaient donné l'apparence de leur corps ; c'était "la libération du cadavre".

Le principe de ces méthodes de longue vie consiste à nourrir la force vitale (Yang-hsing) ; à cet égard les taoïstes distinguent dans le corps trois sections ou champs de cinabre : le cerveau, le cœur, et le

ventre au-dessous du nombril ; chacun d'eux est habité par un ver qui en dévore la vitalité ; pour s'en débarrasser il faut renoncer aux nourritures ordinaires, et se nourrir de plantes médicinales et de substances minérales capables de tuer les trois démons.

L'homologie traditionnelle entre le microcosme et le macrocosme permet de rapporter les organes du corps humain aux cinq éléments cosmologiques : le cœur à l'essence du feu, le foie à celle de l'eau, et l'estomac à celle de la terre. Ce microcosme est à son tour interprété en termes alchimiques : le feu du cœur est rouge comme le cinabre, et l'eau des reins est noire comme le plomb. L'homme possède donc dans son propre corps tous les éléments qui constituent le Cosmos et toutes les forces vitales qui assurent son renouvellement périodique ; il s'agit seulement de renforcer certaines essences : d'où l'importance du cinabre, moins pour sa couleur rouge que parce que, soumis au feu, il produit le mercure ; cette opération symbolise la régénération par la mort. Il faut donc assurer la régénération perpétuelle du corps pour assurer son immortalité. Enfin le cinabre même peut être produit par le corps humain : c'est la distillation du sperme "dans les champs de cinabre", par rétention de l'émission séminale.

Nous allons ainsi pouvoir interpréter le poème du Maître Siu.

Le Tsing est l'essence, le germe de vie : "A la conception se forme d'abord l'essence ; l'essence une fois formée, le cerveau et la moelle apparaissent".

Le Ki est le souffle, soit respiration (ou feu militaire), soit souffle interne (ou feu civil) ; mobile et aérien, il est distinct du feu, mais peut être générateur de chaleur ; en tant que vapeur il se rattache aussi à l'eau.

Le Chen est l'énergie spirituelle, la partie divine de l'Etre, de nature essentiellement lumineuse : "Lorsque le Yin et le Yang sont insondables, on parle de Chen".

Ces concepts permettent de distinguer les trois étapes de l'alchimie intérieure, correspondant chacune à l'un des trois champs de cinabre : dans le champ inférieur (trois pouces au-dessous du nombril, à la naissance du sexe) on sublime l'essence pour la transformer en souffle ; au sein du champ médian (trois pouces et demi au-dessous du diaphragme) ce souffle est sublimé en énergie spirituelle, laquelle est à son tour sublimée dans le champ supérieur (au centre de la tête) et retourne à la vacuité.

La première consiste à utiliser l'énergie sexuelle, à condition qu'elle ne soit pas accompagnée de désir ("Rejetez loin de vous

toute pensée de concupiscence” déclare le Maître Siu) pour la faire remonter jusqu’à la Porte du Ciel (sommets de la tête) par le canal de contrôle (Dumai), qui va du coccyx au menton, puis de la faire redescendre par le canal de fonction (Renmai) qui descend du menton au sexe ; ce circuit est appelé “petite révolution céleste”. Au bout de cent jours de cette pratique, l’essence se transformant continûment en souffle, on n’observe plus de perte de l’essence séminale. Le cercle parcouru est comparé à un serpent qui s’enroule autour de la “tortue magique” (le sexe) (“il y a aussi le serpent étroitement enlacé à la tortue” dit le Maître Siu).

Dans la seconde étape le feu du cœur (Li, 101) descend s’unir avec l’eau des reins (Kan, 010) qui monte ; le trait Yin de Li copule avec le trait Yang de Kan, la cristallisation de la lumière rejoint la purification de l’essence (solve et coalula). C’est dans le mouvement que l’on obtient et que l’on cueille le Yang au sein du Kan... Alors les remèdes interne et externe sont unis et montent imperceptiblement au sein du champ de cinabre médian où ils réchauffent le cœur et les poumons. La liqueur véritable du cœur et des poumons est attirée par ce souffle véritable et descend avec lui. Il faut visualiser progressivement leur union jusqu’à ce que la “lumière de plomb” (l’eau des reins) brille sous forme de lune et que le “souffle du mercure” (le feu du cœur) s’élève comme un “soleil” (Dasyuan jingwei ge) : cela illustre le vers de Siu : “la Lune abrite le lièvre de jade (6 blanc 9 noir), le Soleil le coq d’or (6 noir 9 blanc)... Il est bon de savoir également que le feu hâte l’épanouissement du Lotus d’Or”.

Dans la troisième étape l’ “embryon d’immortalité” (ou Fleur d’Or), achevé au sein du champ médian, est élevé mentalement au champ de cinabre supérieur : alors les Trois Fleurs — Tsing (essence), K’i (souffle), Chen (énergie spirituelle) — se rejoignent au sinciput, les Cinq Souffles se rejoignent à l’Origine — l’Eau des reins, le Feu du cœur, le Bois du foie, l’Air des poumons, et la Terre au Centre, domaine de l’Empereur Jaune : c’est pourquoi Siu dit : “L’harmonieuse combinaison des Cinq Eléments est à la base des transformations”.

Les pouvoirs de Wou K’ong se retrouvent évoqués, soit matériellement soit métaphoriquement, dans la tradition taoïste ou parfois bouddhiste. Ainsi il est écrit : “Par la concentration des pensées on peut voler, par la concentration des désirs tout s’écroule” (Livre Long Yen, cité dans le Secret de la Fleur d’Or). Dans le Dighanikaya (I, 78 ss) on dit que “le buikku en méditation est capable de se multiplier, de devenir invisible, de traverser la terre solide, de marcher sur l’eau, de voler dans

le ciel...” Mais ces pouvoirs ne se limitent pas à une expérience purement spirituelle : on rapporte que Zhang Boduan, taoïste du XI^e siècle, qui étudiait le bouddhisme Chan, fit un jour un concours avec un autre maître chan ; tous deux devaient effectuer un voyage spirituel pour aller cueillir une fleur en certain lieu ; au retour le récit du maître chan prouva qu’il avait bien exécuté le voyage, mais seul Zhang Boduan avait rapporté la fleur, et il dit : “L’esprit véritable apparaît avec un corps, on l’appelle le Yangshen”.

Terminons par ce récit purement taoïste, emprunté au Vrai Classique du Vide Parfait (II, XII) : “Siang-tseu... partit en chasse, accompagné de cent mille hommes... On mit le feu à la forêt au moyen de broussailles desséchées et la flamme se répandit dans le lointain. Soudain, on vit apparaître un homme qui sortait d’un mur de rochers, montant et descendant avec la fumée et les étincelles. Tous pensèrent qu’il s’agissait d’un esprit. Le feu éteint, l’homme sortit calmement, comme si de rien n’était. Siang-tseu l’interrogea : “Par quel moyen secret peux-tu subsister dans le rocher et par quel autre mystère peux-tu traverser le feu ?” L’homme répondit... : “Qu’appellez-vous rocher, qu’appellez-vous feu ?” Siang-tseu dit : “L’endroit d’où tu es sorti, il y a un moment, c’est un rocher, et ce que tu as traversé s’appelle feu.” L’homme dit : “J’ignore ces choses-là”. Le marquis Wen de Wei entendit la chose et s’en ouvrit à Tseu Hia, (qui) répondit : “D’après les paroles du Maître (K’ong-tseu)..., celui qui réalise l’harmonie s’identifie totalement avec les êtres, de sorte que ceux-ci ne peuvent plus, ni le blesser, ni le heurter : il peut dès lors pénétrer et les métaux et la pierre et déambuler dans l’eau et le feu”.

Nota : Les trigrammes sont décrits de bas en haut, 1 désignant le trait plein, 0 le trait brisé.

Bibliographie

Voyage en Occident (Editions du Seuil)

Histoire des Religions (Encyclopédie de la Pléiade)

Histoire des croyances et des idées religieuses, Mircea Eliade (Payot)

Le chamanisme, Mircea Eliade (Payothèque)

Le Secret de la Fleur d'Or, Lu Tsou (Librairie de Médecis)

Yi King, le Livre des Transformations, R. Wilhelm (Librairie de Médecis)

Philosophes taoïstes (Bibliothèque de la Pléiade)

Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste, Zhao Bishen (Les Deux Océans)

Enfin Frédérick Tristan a écrit sur le même sujet un livre passionnant, “Le singe égal du ciel” (réédité chez Christian Bourgois), en faisant une lecture différente (et brillamment romancée) d’un texte apparemment différent de celui que j’ai utilisé.

**“Sur le chemin
des maîtres-maçons” (E.T.)
“Pour un aboutissement de l'œuvre
de René Guénon” (Arché)
Deux ouvrages de Jean Reyor**

P.M.F.P.

Jean Reyor, auteur de nombreuses publications dans des revues à caractère ésotérique comme “le Symbolisme” ou “les Études Traditionnelles”, nous a quittés en 1988. Dans le courant de cette même année, une partie de ses écrits a fait l'objet de deux livres fort intéressants, l'un édité par “les Éditions Traditionnelles” est intitulé “*Sur la route des maîtres-maçons*”, et l'autre par les éditions “Arché” intitulé “*Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*”.

Maçon attaché à la régularité initiatique, Jean Reyor partageait en effet pleinement les vues de René Guénon avec lequel il maintint une correspondance régulière jusqu'à la mort de ce dernier en 1951. Il a porté son attention sur les principales questions qui peuvent se poser au chercheur féru d'ésotérisme en général et au Franc-maçon tout particulièrement.

Dans l'ouvrage intitulé “*Sur la route des maîtres-maçons*”, Jean Reyor développe un certain nombre de thèmes - historiques et techniques - intéressants par eux-mêmes mais qui, pourrait-on dire, constituent la vision par le petit bout de la lorgnette de la question initiatique. Sans chercher à remonter aux origines préchrétiennes de la corporation des bâtisseurs, Jean Reyor se borne à considérer la Franc-maçonnerie à partir de sa perspective médiévale. Il souligne l'importance de la religion chrétienne en tant que support et environnement et souligne le fait que la déchristianisation de l'ordre doit être rapportée aux Constitutions d'Anderson et à l'instauration de la loge des Modernes.

Pour Jean Reyor, l'Ancien Testament joue un rôle fondamental en Franc-maçonnerie et la Bible doit être le véritable livre de la Loi Sacrée

en loge. Selon lui, l'hébreu est la langue de la Franc-maçonnerie et au Moyen âge sa connaissance était plus répandue qu'on ne le pense.

Par ailleurs, Jean Reyor aborde le problème de la validité et de la régularité de l'initiation, celui de l'initiation féminine, le problème des rituels, de la place des colonnes et de la place des surveillants, entre autres. Il y a lieu de signaler ses commentaires sur les "noms" du maître et sur la signification de la lettre G. L'ouvrage se termine par des comptes rendus de livres, en particulier de Paul Nandon, Jean Palou et aussi Marius Lepage dont il ne partage pas toujours les points de vue.

Dans l'ensemble on peut dire que ces articles présentent une spécificité analytique qui peut laisser sur sa faim le chercheur avide de grands espaces. Ceux-là, seront trouvés dans le livre édité par "Arché" "*Pour un aboutissement de l'œuvre de Jean Guénon*" qui apporte un changement complet de perspective, le caractère analytique cédant la place à une vision métaphysique globale du problème de l'initiation et de la place de la Franc-maçonnerie dans le monde initiatique.

L'ouvrage est divisé en trois parties :

- 1) "En cette fin d'âge sombre..."
- 2) "Commentaires sur les Aperçus sur l'initiation"
- 3) "Retrouver une mentalité Traditionnelle".

La maçonnerie est évoquée tout au long de l'ouvrage, et abordée de façon systématique dans la deuxième partie. Pour ceux que la lecture de Guénon a pu lasser par sa spécificité abstraite et théorique, on peut dire que le livre de Jean Reyor en constitue un commentaire illustré par de nombreux exemples d'application pratique et aussi un commentaire tonique à l'image de la conclusion de l'ouvrage, cette "lettre à un jeune maître-maçon" qui communique au lecteur une bouffée d'espoir et une leçon à retenir.

”Les Grecs et le désir de l'Être des Préplatoniciens à Aristote* ”

Jacques Prats

Toute approche, toute tentative de définition de l'Être, dans son sens absolu, ne peut être faite que dans la forme négative. S'agissant d'une abstraction pure, Hegel en tire la conséquence que l'être pur et le néant pur sont la même chose. Encore faudrait-il distinguer le néant, “pas encore”, du non-être, “jamais” ou “toujours”. La prise de conscience de l'absence de l'Être peut ainsi déboucher sur les questions existentielles et sur l'angoisse. Mais elle peut aussi amener à suivre une route affective basée sur la nostalgie (cf. Alquié, *La Nostalgie de l'Être*, P.U.F., 1950).

Le livre de Jean Frère est exactement placé dans cette démarche où l'Être, prédicat impossible à définir, ne peut se laisser aborder que par le désir que l'on en a. L'analyse du développement et des transformations de l'affectivité de l'âme, des Préplatoniciens à Aristote permet de mieux comprendre certains de nos héritages, comme à titre d'exemples le rôle essentiel du concept de tension-énergie dans l'âme pour les Stoïciens, et le “fais ce que voudras” de Thélème.

L'auteur vise donc à démontrer que l'âme grecque est frémissante, et qu'à côté des explications rationalistes du monde la philosophie grecque fait place à une structure non-rationnelle de l'âme ; celle-ci n'est pas que “noûs” et “lógos”. Elle tend vers la Vérité et la Justice. C'est ainsi que partant des mots utilisés par les poètes, principalement Homère, Jean Frère effectue une analyse complète et savante du vocabulaire de l'affectivité et de l'impétuosité. L'homme d'Homère est cœur-tendance (tumós), et il existe par l'affectif, un point commun

* Ouvrage de Mr Jean Frère, Les Belles Lettres, 1981.

entre Ulysse tendu vers le retour à Ithaque, et le Prométhée d'Eschyle face à la rage de Zeus : l'un et l'autre mènent une action juste.

L'analyse aristotélicienne ne gardera plus rien de ce cœur poétique, encore physiologique ; le mot lui-même fera place au “désir” (oréxis) : point de savoir sans désir, seul Dieu, acte pur, est pensée sans aucun désir.

Cette évolution est suivie pas-à-pas, le livre se divisant en trois parties chronologiques.

La première, avec les Préplatoniciens et jusqu'à Socrate, place l'Homme dans la Nature, dans son rapport à l'Être. Mais déjà les penseurs sont attentifs aux pouvoirs affectifs de l'homme. Parménide (fgt. 1) relie désir et savoir : “les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui, franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait.” L'élan du cœur, l'aspiration, l'amour, tous mots employés par les Préplatoniciens, orientent vers l'Être et les multiples jouissances qui en découlent, car la sagesse, la découverte de l'action belle sont récompensées par des “félicités qui doivent être celles des bienheureux” (Phédon).

La deuxième partie, entièrement consacrée à Platon, va préciser ce rôle de l'affectif de l'âme. Dès les premiers dialogues (Hippias Majeur) Platon passe du “désirer devenir meilleur” au “avoir l'ardent désir”. Il renoue avec le cœur-tumós d'Homère. Il y rajoute cette notion de zèle ardent, que l'on retrouvera sans doute transporté par les néo-platoniciens et les mages hellénisés, dans le soufisme iranien. Le désir se lie alors à une réflexion sur la vie : le *Banquet* donne ainsi sa place à l'érotique du sage : l'amour est poïésis, acheminement du non-être à l'être.

L'analyse rationnelle des aspects irrationnels de la psyché se poursuivent, Platon en arrive à la structure tri-partite de l'âme (*République*, *Timée*) : la bête aux cent formes — ardent désir (épitumia) ; le lion — ardeur (tumós) ; l'homme — raison (noûs). La fougue et l'excès d'ardeur peuvent certes créer les tyrans. Mais “c'est avec l'âme toute entière qu'il faut se convertir vers le Bien... La philosophie est philia, amitié” (G. Rodis-Lewis, *Platon*, Seghers, 1965). L'affectivité est donc tantôt positive, tantôt négative, elle est référée à l'humain, à la partie inférieure de l'âme. Platon dresse ainsi un tableau dramatique qui amène le philosophe à être (comme Ulysse chez Homère) un gardien-guerrier qui doit retrouver la Patrie lointaine et présente des Idées.

La troisième partie place Aristote comme penseur de l'intellect-noûs. A la recherche du Moteur de l'âme, "premier désirable", il abandonne la division tri-partite platonicienne et ce qu'elle comporte d'impétuosité pour retenir le seul concept de désir-oréxis.

Ce faisant, l'ambiguïté de l'affectivité positive ou négative va se dissiper. Le désir de l'âme n'est plus le signe de l'éloignement de l'Etre et de la chute. La méthode de classement "naturaliste" d'Aristote attribue le désir à l'homme, comme principe de mouvement, passage de la puissance à l'acte. L'aboutissement de l'acte est alors satisfaction (édonê), plaisir immobile d'essence divine. Le Dieu d'Aristote n'est plus sensuel, dionysiaque, mais apollinien.

Dans un tel contexte, la Grèce des tyrans, des lionnes de Mycènes, peut aussi être le pays du temple d'Olympie au fronton duquel Apollon, serein, esquisse le sourire énigmatique du triomphe sans cesse menacé de la Mesure et de l'Harmonie.

