

Le chiffre 5, celui de ce numéro de SALIX, évoque pour nous aussi bien le nombre lié au sigle de notre revue que le symbole de l'Etoile Flamboyante.

Ce symbole de la mystérieuse équivalence entre le microcosme et la macrocosme sert de fil conducteur à la lecture de notre publication. Etoile-guide de notre cheminement, le pentagramme lumineux nous conduit d'un numéro à l'autre dans une quête butinante, tant dans l'altitude infinie du Cosmos, qu'au tréfonds vertigineux de nous-même.

Il suffit de nous laisser guider pour découvrir avec des yeux neufs cette réalité à la lecture de chacun des articles que nous propose le présent numéro. Dès le thème classique de la Caverne que nous rappelle Jean-Bernard LÉVY, nous pouvons ainsi trouver dans l'allégorie suggérée par Socrate à Glaucon autre chose que le débat ouvert par Aristote sur un soi-disant dualisme chez Platon.

Le mouvement de conversion imposé à l'âme pour passer du monde visible au monde intelligible et remonter vers son principe prend une toute autre signification.

Il en va de même du thème qui nous est familier de "V.I.T.R.I.O.L." présenté par notre ami PRATS. Il faut dire que cette présentation est fortement inspirée du regretté Henri Corbin dont toute l'œuvre se prête à l'usage de la clé de l'Etoile Flamboyante.

Celle-ci est non moins adéquate quand il s'agit du texte de Jean-Pierre LASSALLE, à cette "Assurrection" qu'en magicien confirmé du verbe il propose à notre réflexion, ou bien dans le cas de l'évocation de la vie et de l'œuvre d'Henri Corneille Agrippa que Jean MURAT nous avait fait lors du colloque sur "pensée symbolique et herméneutiques".

L'équilibre entre les aspects spirituel et temporel de l'œuvre de Dante tel que nous l'esquisse notre ami LARRIVÉ s'impose enfin à nous de façon saisissante grâce à la lumière du Pentagramme flamboyant.

Quant à la réflexion que l'auteur de ces lignes a consacré à l'opposition entre le Philosophe et le Penseur, elle n'est là que pour rappeler que notre quête est plus proche des cris désespérés de Job, victime du pari de Satan, ou de Nietzsche cherchant l'Absolu au-delà du Bien et du Mal.

Michel Garder

Sommaire

- | | | |
|----|--|----------------------|
| 11 | Pensée symbolique et pensée magique chez Henri Corneille AGRIPPA
<i>Conférence prononcée au colloque de Bordeaux – 1991</i> | Jean Eugène Murat |
| 25 | Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans l'œuvre de DANTE | Jean Larrivé |
| 37 | V.I.T.R.I.O.L
L'itinéraire alchimique
<i>Conférence prononcée au colloque de Fontainebleau – 1990</i> | Jacques Prats |
| 57 | La Caverne archétype initiatique | Jean-Bernard Lévy |
| 75 | Philosophes et penseurs | Michel Garder |
| 89 | " <i>L'Assurrection</i> ", un mot-clé pour l'Eccossisme | Jean-Pierre Lassalle |

Pensée symbolique et pensée magique chez Henri Corneille Agrippa

Jean-Eugène Murat

Les “Trois livres de la philosophie occulte ou magie” édités de 1529 à 1533 par Henri Cornelis, né à Nettensheim, près de Cologne en 1486, dit Henri Corneille Agrippa après son séjour en France, sont l’œuvre d’une vie. C’est une véritable encyclopédie occultée et révélée qu’il nous présente.

Surnommé Her Tripa par Rabelais qu’il rencontre à Lyon en 1524, Agrippa met en garde la Renaissance contre les dangers de ne s’adonner qu’à l’étude des seuls progrès des Sciences de la matière, sans rechercher ceux de l’esprit, véritables responsables de nos connaissances.

Parler de “magie” à toutes les époques-clés où la matérialité scientifique a paru s’affirmer exclusivement, a constitué un contre-pouvoir de l’esprit et, de ce fait, un danger : l’Hermétisme à l’apogée de l’Empire Romain, la philosophie de lumière shiite à l’essor de la science arabe des IX^{ème} au XI^{ème} siècle... il en est de même à l’orée de la Renaissance européenne, caractérisée par cette volonté de rattachement à l’antiquité, mais aussi à une cosmogonie uniquement scientifique.

La philosophie y perd son caractère universel totalisant, provoquant en réaction l’isolement de la magie dont Bossuet évoquera cependant deux siècles plus tard, les vertus pédagogiques royales en se référant à Platon : “... on leur donnait quatre hommes, les plus vertueux et sages de l’état ; le premier dit Platon, apprenait la magie, c’est-à-dire, dans leur langage, le culte des Dieux selon les anciennes maximes...”. Voltaire dira même des tenants de cette philosophie occultée que les mages étaient les “adorateurs d’un seul Dieu, enne-

mis du simulacre”. Ces aspects sacrés ne vont pas sans évoquer ce que deviendra l’élément sémantique prédominant : produire des effets contre l’ordre de la nature (E. Littré), jusqu’à la “fausseté merveilleuse, enveloppée d’une obscurité maligne”. Seuls les romantiques en retrouvant un sens affaibli la définirent comme les “effets produits sur les sens ou sur l’âme de façon inexplicable”.

L’idée de la pensée magique et de la pensée symbolique n’étaient donc pas tellement éloignées au XVI^{ème} siècle : la vocation de rassembleur du symbole étant essentiellement sacrée et propre dit-on aux initiés aux mystères, mais aussi à “la formulation des articles de foi” (Bossuet).

L’exégèse du texte d’Henri C. Agrippa est donc caractéristique d’une époque d’interrogation. Il nécessite donc une véritable herméneutique, son contenu et son style l’interprétant comme un texte sacré. La traduction remarquable – dans l’esprit et dans la lettre – de Jean Servier décrypte un hermétisme qui était déjà inaccessible au traducteur du latin d’H.C. Agrippa en langue vulgaire en 1727. Le philosophe n’était plus le conducteur des Sciences qui dérivait de la tradition vers des classifications morphologiques complexes libérées de leurs amarres au macrocosme.

Ces liens, témoins d’une unité originelle, peuvent-ils nous être encore accessibles au travers de Matthieu (10.26) ? “Il n’est rien de caché qui ne doive être découvert, ni de secret qui ne doive être connu”.

Après que le contexte historico-biographique ait été précisé, nous pourrions examiner le triple sens de la philosophie naturelle, céleste et humaine médiatrice d’Henri Corneille Agrippa, pour apprécier ensuite l’existence d’un symbolisme de la magie – ou magie normée – plutôt qu’une magie du symbolisme (magie normative), réservant pour conclure la notion d’échanges codés dans le monde imaginal sophianique propre à tout système initiatique.

Le contexte historique et biographique d’Henri Corneille Agrippa

Le choix même de la Philosophie occulte d’Henri Corneille

Agrippa nous paraît représenter un carrefour, peut-être l'un des derniers clairement défini dans l'opinion publique, entre science magique et science matérialiste. Les dangers du contre-pouvoir de l'esprit affirmant sa liberté sont inscrits dans la conscience de cette première moitié du XVI^{ème} siècle. Sa devise aurait pu être celle d'Erasme : "Nulli Concedo", "Je ne cède à personne" ou "je ne me décide pour personne", drame de la tolérance ; son illustration, "Mélancholia SI" de Dürer...

C'est pourtant plus le chien noir porteur de médailles et l'apparition devant le roi d'Angleterre Henri VIII de la fille défunte du Comte de Kildare qui frappèrent l'imagination des générations suivantes ainsi que le rapporte Walter Scott. Henri Cornelis Agrippa aurait-il marchandé le pouvoir absolu à Charles Quint pour mourir anonymement à 48 ans, vers 1534 ou 1535, à Lyon ou à Grenoble ! Docteur en droit et en médecine de Paris, à 20 ans, on ne peut manquer d'évoquer le parallèle avec Pic de la Mirandole : De famille d'arabisant et d'hébraïsant, imbibé de la philosophie rhénane (la Pfaffenstrasse !), il fréquente une jeunesse internationale européenne de l'Espagne de 1508 à l'Angleterre ou la Hollande de 1520, où les noms occultés romanisants voire arabisants (Zim Zim) sont nos seuls repères. L'idéal est encore représenté par l'"Enchiridion Militis Christiani" manuel du chevalier chrétien où Erasme en 1503 défend l'humanisme chrétien contre le pharisaïsme de l'église romaine des Médicis.

Dès 23 ans paraît son premier livre sur la Philosophie occulte, notes d'un enseignement à Dôle, qui l'oblige à se réfugier à Londres puis à Cologne (1510) en dépit de l'appui, du toujours fidèle Jean Tritheim. Le soutien de Léon X est incertain et, malgré le titre d'Equus Aureatus de l'Ordre de St Georges Constantinien du Saint Empire, H.C. Agrippa demeure en butte aux attaques des Dominicains tout particulièrement et préfère se réfugier à Lyon (à cheval sur Empire et Royaume) chez son ami Jean de Laurencin (1524/1526). Orateur de la ville de Metz, temporairement médecin à Fribourg, exclu des prébendes d'astrologue de la Régente de France, il qualifie lui-même l'astrologie de "frivoles enfantillages" et annonce le retour des Bourbons !

Son traité sur "l'incertitude et les vanités des sciences" (Lyon 1526) lui vaut un succès temporaire plus grand que "l'éloge de la folie" d'Erasme à qui le lie une relative communion d'esprit sur la Réforme de Luther. Tout cela l'oblige à s'exiler à Anvers (1528) et à

Londres alors qu'Erasmus est condamné sans avoir pris de position claire sur la Réforme en 1529. La Bulle contre Luther date de cette année ; le premier tome de la Philosophie occulte paru en 1530 est condamné en Sorbonne en 1531 après que son auteur ait abandonné toute activité, dont la médecine. Défendu par l'Officialité de Cologne et son Archevêque Electeur Comte de Wiede, l'excommunication guette Henri Cornelis sur lequel tombe l'oubli des hommes dès 1533, date du troisième livre, encore en latin, dans un monde devenu profane par les progrès des sciences de la matière et encore surpris de sa propre renaissance ; alchimie et kabbale semblent avoir alors perdu l'éclat traditionnel de leur ancienne notoriété.

Analyse des trois mondes de la philosophie occulte d'H.C. Agrippa :

La Magie Naturelle :

L'auteur souhaitait que l'on commençât par la Magie Naturelle car "le monde est triple : matériel, céleste et intellectuel" (spirituel).

Il s'agit d'une connaissance de la matière physique par nos sens, par ses propriétés et ses corrélations au plan des archétypes. Les différentes manifestations matérielles sont en accord avec la cohérence des "lois transmises par la Tradition", ce que Pic a tenté lui aussi d'accréditer. La "magie" intervient pour donner un système de classification par référence à la hiérarchie des groupes naturels à l'Un.

Ainsi H.C.A. développe-t-il une symbolique des "signatures" rapportées à une communauté de principes abolissant la distinction micro et macrocosme. Le principe traditionnel et spirituel fondamental demeure empirique et non morphologique : "si nous voulons *provoquer une vertu* particulière, nous devons chercher où... cette vertu se retrouve le plus". Cette approche est celle d'un esprit se méfiant de ses propres *a priori* analogiques fondés sur l'aspect et laisse une large place potentielle à des explications physiologiques à venir. La science moderne retrouve cette crainte de conditionnement ou de méconnaissance d'une solution du fait des structures usuelles de raisonnement.

H.C.A. sait déjà qu'il existe un conditionnement de l'expérience par l'esprit. Il établit une technique pour agir sur la matière par la

“Grande Opération” conforme aux modèles célestes : L’homme, “réceptacle divin”, découvre le rôle fondamental de son comportement dans la libération de sa pensée, acte magique. Cette science est “la plus profonde, la plus sainte, celle des initiés”. Ceux-ci sont “avertis des sciences physiques et naturelles qui étudient les qualités des choses” ; l’objet est de “réduire l’impur au pur, le multiple à l’unité” par l’esprit (les passions) joint aux “intelligences célestes”.

Tout cela est camouflé derrière un fatras d’implications qu’il qualifie d’ailleurs dans sa refutation de “croyances superstitieuses”, sous le couvert d’authentiques citations de Pythagore, Apollonius, Virgile, Jamblique, Saint Augustin... Nombre de propriétés optiques, médicales, chimiques ou botaniques seront élevées au rang de théories dans les classifications du XVIII^{ème} ou XIX^{ème} siècle, oubliées de leurs origines. Citons les actions thérapeutiques des plantes (chélidoine, laurier, digitale) l’action impondérable et non modifiée de la catalyse retrouvée par Claude Bernard, les hormones et la fécondation, les ondes électromagnétiques du cerveau, la mémoire et les songes, la technique de la lithographie (acide et graisse de bouc), toutes théories dont l’éclosion attendra parfois deux siècles. Cette “magie” n’implique jamais le moindre refus de vérification mais semble mêler en un temps cyclique et prophétique, passé, présent et futur : “... l’homme a pu visiter les profondeurs de la mer, abaisser le niveau des lacs, rattacher des îles au continent... chefs-d’œuvre de merveille et d’action”.

“Provoquer une vertu particulière” s’applique aussi à l’initié où la volonté (le verbe), la foi (le logos) et la passion (l’espérance) doivent s’allier à un appui numérolgique symbolique, car “les possibilités de la science et des nombres sont infinis”. Quels sont ces “corps les moins matériels qui agissent comme des idées” ? : les symboles. Ceux-ci permettent l’accès à la quintessence, “l’esprit du monde est le lien des vertus occultées de tout ce qui existe, même après la mort, et régit par les planètes”. Géomancie, songes, hydromancie, pyromancie, fascination, couleurs et gestes constituent des réseaux ténus du symbolisme menant à l’unité et où circule l’initié respectueux du sacré jusqu’au tréfonds de son esprit. Ils relient ainsi la matière à l’unité divine en éduquant nos sens au monde imaginal.

d'une foi transconfessionnelle. Ne parle-t-il pas de Trinité éternelle et de Dieu Un sans distinction à propos de Maimonides (Tables Ziruph), d'Hermès ou de Platon ? La Religion est, pour lui, une force par le lien de la foi et de la volonté. La démarche cérémonielle provoque alors la "certitude, certitude, joie et paix" de Pascal.

Certes, les *techniques* de transcendance de l'imagination sont abondamment développées dans la constitution templariste de ce que Corbin décrit comme le "vous-êtes-le-Temple-de-Dieu". Cela va des écritures "des anges" ou "du passage du fleuve", "malachim" aux transpositions kabbalistes notariques (lettres en nombres) associé à la vertu des noms (72 noms de Dieu), Merkabal, Ziruph, (remplacement des mots ou lettres selon un rythme donné).

Constamment Agrippa nous rappelle que "l'efficacité de la consécration provient de la *vertu de la personne et de la vertu du rite* : le tempérament et le mérite assurent la première, la seconde peut s'acquérir par l'initiation". Ainsi, comme Saint Matthieu (25.14) : "à chacun selon sa propre vertu" car "il y a dans nos âmes une aptitude à comprendre qui se trouve ensevelie avec les entraves de la condition naturelle" et "nous ne serons exaucés que si nous en sommes dignes". Ce troisième tome nous ménage donc un sentiment plus nuancé qu'une simple technique ne l'engendrerait : foi et doutes vont de pair comme matière et amour si l'adepte se veut créateur.

Réaction de la magie au symbolisme selon Henri Corneille Agrippa :

Le XVI^{ème} siècle nous apparaît au travers de ce "mage" philosophe de la pratique comme une période de changement de paradigme c'est-à-dire de l'ensemble des valeurs reconnues et des techniques qui marquent une société. Ceci incorpore dans notre démarche le sens du sacré en un sens englobant de la vie qui ne diffère que peu de la démarche d'H.C. Agrippa. Comme le disait L.C. de St Martin il s'agit d'une tentative pour "reconnaître notre maladie, notre remède, notre médecin", "mue par la roue de l'angoisse et la crainte de Dieu" d'où le livre selon nous essentiel d'Agrippa : "Incertitude et vanités des sciences" antérieur à nos trois traités qu'il préface en quelque sorte.

De la magie normative en démarche symboliste :

Le dilemme erasmien du concordisme littéral de la Bible a ouvert une large brèche dans les paradigmes reconnus du Moyen Age et de l'Antiquité. La mise en cause des dogmes aboutit à des dérives interprétatives à la recherche *d'une nouvelle puissance* : "l'Omnium posse" de Pic de la Mirandole. L'"instrumentum Novi Testamenti" et "Enchiridion Milites Chritiani" sont les prédécesseurs directs de "L'Eloge de la Folie". Cette mise en cause du sacré, encore considéré par Raymond Lulle comme Art d'Amour, devient Magie, c'est-à-dire moyen de déplacer par un certain symbolisme les effets des phénomènes de la nature.

Le R.P. Kircher définit comme un jeu de connections "l'unité analogique de toute chose par proportion convenable" (Musurgium Universalis) notons que cette théorie "magique" s'est avérée globalement – mais non totalement – erronée dans l'interprétation des hiéroglyphes égyptiens, rationnellement déchiffrés par Champollion. Le problème fondamental de Kircher est en fait de "faire voir ce que notre esprit entend". Le monde imaginal qui nous est cher tend à réaliser la synthèse du corporel et du spirituel en corporeité spirituelle, lien entre immanent et transcendant ou plutôt interaction volontaire.

Si l'on veut sortir de la caverne de Platon, Merleau-Ponty ne disait-il pas qu'il suffisait de pourvoir le hasard de ce qu'il lui faut pour devenir créateur.

C'est cette recherche qui caractérise aussi le mouvement pansophiste des successeurs de Marsile Ficcin s'opposant à la révolution mécaniste rationnelle. *Retrouver "l'art de nature par l'âme"* nécessite d'adhérer d'abord au concept que "l'esprit est mesure du monde, pesé par la sagesse et nommé par l'Unité du Père", écrira dans le même esprit Kircher (Musurgium) en 1650, plus d'un siècle plus tard mais dans le même esprit. Cette compréhension se fonde sur l'harmonie des accords. Prenons l'exemple musical : "la quinte est l'accord du ternaire (St Esprit), le Père est isophonique, le fils au diapason (harmonique)". Cette recherche tente à établir une valeur déterminative, normative, à des corps naturels (gemmes), signes, nombres ou phénomènes ; on crée ainsi une échelle imaginale et unitaire de correspondances au monde de la matière. La dérive en est bien sûr de considérer toute formule magique comme une clé automatique, un substitut non symbolique, sans la volonté et la spiritua-

lité que nous rappelle constamment H.C.A. C'est ce que le rituel nous enseigne d'ailleurs, technique d'accès à un monde imaginal mais non méthode dogmatique évoquée par Baudelaire : "Plonger au fond du gouffre ; Enfer ou Ciel qu'importe".

"Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau".

On ne saurait nier qu'il existe dans son exécution une efficacité indéniable dont les deux paramètres demeurent néanmoins la qualité de la personne et l'exactitude de l'exécution. Tout rituel, comme magie normative (l'égrégoire par exemple) a donc, comme au XVI^{ème} siècle, la limite claire de la "vertu" de l'exécutant et nous paraît le *"moyen de déplacer par et dans le symbolisme les effets des "phénomènes naturels"*. Mais est-ce tout et serait-il satisfaisant de se limiter à des effets d'illusions ? Les hyperationalistes qualifieraient ces actions de psychosomatiques ce qui correspond quand même un peu à l'idée critique d'H.C.A. lui-même qui les qualifiait de "frivoles enfantillages". Ceci ne constitue cependant pas une explication suffisante car les matérialistes rejettent la vertu et la foi alors qu'H.C.A. les considère très justement comme essentielles. Certains auteurs modernes ont ainsi considéré une magie normative et quasiment technique (Papus, Piobb) laissant croire à une exégèse insuffisante, néanmoins susceptible d'obtenir un résultat matériel.

Du symbolisme comme règle de la magie ou de la magie normée :

Les nouveaux progrès de l'homme que nous propose H.C.A. sont cachés, ainsi que nous venons de le voir dans toute son œuvre, sous un art de virtuosité, voire un fatras de connaissances pour certains. Cela ne dissimule pas qu'il s'agit d'un art de méditation dépassant largement toute réflexion sur la matérialité du monde. H.C.A. nous paraît parfaitement conscient de ce que l'Esprit s'est fait matière, avant de jouer en retour sa propre mélodie sur le clavier de son esprit comme nous l'a appris la réflexion moderne (gnose de Princeton). Ce lien très évident à l'Unité est une constante qui nous amène à rechercher le symbolisme de la magie de notre auteur par la différence essentielle de l'Homme à la machine informatique qui est **l'accès au sens**, "puissance de l'esprit comme dans un instant éternel". Manipuler des concepts formels et définis, prétendument normatifs sans la charge évocatrice que propose le symbole exclut toute image donnant accès à l'imaginal : L'arc-en-ciel réduit au mot défini par des longueurs d'ondes ne pourra jamais représen-

ter le Verbe signifiant l'Alliance dans le mythe de Noé. La pensée symbolique postule l'existence d'un *sens intrinsèque des choses* entraînant un effet rétroactif de ce sens sur l'homme qui l'interprète : "Est-ce moi qui ai parlé, n'étais-je pas aussi un écoutant" dit Khalil Gibran ("Le prophète").

Art de méditation plus que virtuosité voilà un autre message d'une magie que l'on peut qualifier alors de *normée* par le symbolisme selon H.C.A. En exemple concernant notre monde actuel, n'interprète-t-on pas la Création de la Sixtine de Michel-Ange comme l'image symbolique et signifiante du cerveau humain au-delà de la figure représentant Dieu dans cette scène classique ? Plus abstrait encore le pouvoir évocateur attribué par les récents historiens d'art aux simples mais importants panneaux de marbre peints sur la toile "la Madone des Ombres" de Fra Angelico (1538) : leurs couleurs et veines évoquent de façon quasi mystique le thème de la Vierge et se retrouvent en rappel de même sens dans nombre d'autres tableaux du même auteur ou de la même époque. Ainsi existe-t-il des *réseaux sémantiques s'adressant à tous nos sens* qui nous renvoient à une communication (sinon à une communion !) entre deux hommes qu'à la condition expresse qu'ils contiennent un sens évocateur et que celui-ci soit intelligible aux deux. Ce sens doublant la "figure" a de multiples facettes d'où l'intelligence n'est point exclue car celui qui dit "je vous ai compris" ne réalise jamais qu'un échange imparfait avec l'autre : l'auditeur projette un signifié qui ne recoupe jamais totalement le signifiant, mais qui est fonction de son intelligence et de son intuition. La valeur symbolique des nombres (St Martin), des lettres, d'images (Tarot) participent de la même influence. Ainsi le *sens reconduit-il à la Figure* (au sens de la Cabbale). Cette puissance de connection indique bien la puissance d'un langage universel, cette "notitia absolutissima", code pour échanger les expériences spirituelles et engager la médiation nécessaire à l'accès à l'Unus Mundus. Le symbolisme d'H.C.A. nous fait donc découvrir une magie "normée", dérivant du symbolisme et non dogmatique. Mais cette tentative de recherche de l'unité spirituelle sur le thème de la parole perdue ou du langage des oiseaux ne développe jamais une concordance complète qui, si elle existait, abolirait toute nécessité de communication entre les hommes et se terminerait en hésychasme. Quoi qu'il en soit, cette magie maîtrisée par le symbolisme nécessite bien initiation et intuition mais aussi intelligence. Elle devient un code pour échanger les expériences de l'esprit et des sens en

un verbe universel, art de méditation mais aussi virtuosité intellectuelle humble que se plaît à nous recommander H.C.A.

Le rôle de “Sapience créée” (Postel) :

“L’urgence d’une sophiologie” requise par les auteurs des Cahiers de Jérusalem (1979) atteste la pérennité de l’interrogation d’H.C.A. Il s’agit bien “d’amour de la sagesse occulté” traduisant une réaction contre la peur de l’inconnu devant le déclin de la forte spiritualité du Moyen Age sans pour autant que la foi soit alors contestée. L’occulte, l’hermétique, l’ésotérique, en un mot la magie, demeurent par delà les croyances confessionnelles, une inspiration permanente de l’humanité. Les Proverbes (VIII, 22/31), illustrent cette Sophia : “Le Seigneur m’a engendrée, preuve de son activité. J’ai été sacrée depuis toujours : je fus maître d’œuvre à ses côtés... jouant dans son Univers terrestre et je trouve mes délices parmi les Hommes”.

Cette “Ame du monde” est le lien à établir entre l’immanent et le transcendant, accès au monde médian ou la dualité corps-esprit se dissout en une corporéité spirituelle, “absolue et absolvante” selon la pensée de Claude Bruaire. La démarche de Jung découvrant l’enveloppe du soi par une quête immatérielle et restructurante est du même ordre. Sans cet accès, point d’unité du moi-au-soi.

Entre intelligence et intuition se situe pour moi, l’imaginal visionnaire de l’initiation reconduisant à la réalité des Lumières, thème de la Xwarnah. C’est là que, en tant que moyen, le jeu des connections découvre l’unité analogique “qui lie toutes choses en proportion convenable”. La Magie Sophianique dont nous entretenait Henri Corneille Agrippa est l’Ame du Monde, l’Ame des Hommes (Ecclesia). Les cabbalistes de la Renaissance y ont accordé un intérêt tout particulier. Sophia, Sakina, Shekina : “Sapience créée d’un Hé du Saint Nom (permet) particulière cure des choses créées (Guillaume Postel). Cette “magie” n’est que “la sagesse par laquelle nous recevons la lumière divine”. La vertu de la foi prend là tout le relief que veut lui donner notre auteur. Au-delà d’Henri Corneille Agrippa, le discours, plus théologique de Jacob Boehme n’est point différent : l’homme reçoit le “projet divin dans le miroir

de la Sagesse”. “La quête du désir s’effectue grâce à la Sagesse (qui) habite la personne transcendante de l’homme dans sa chair céleste” ; elle transcende la parole et entraîne la communicabilité du divin.

Les Piétistes du XVII^{ème} siècle (Gottfried Arnold) magnifient la notion d’amour en nuance complémentaire de l’intuition sophianique. Louis Claude de Saint-Martin parle de la “corporéité de l’idée, miroir de l’imagination divine”. Très clairement, la “magie” en ce sens large “évite que l’exil (actuel) du divin ne conduise à son décès” et elle est l’indice des limites et de l’ignorance de l’esprit humain dans l’accès au monde imaginal.

Ainsi, des liens étroits, plus modernes que ne le laisserait supposer l’occultation d’expression magique de l’œuvre d’Henri Corneille Agrippa, unissent notre quête symbolique, le rituel et la magie. Celle-ci est décrite comme le déplacement, par un symbolisme adapté, d’effets naturels. Ce type d’action est une *magie normative* entraînant une action du monde imaginal dans le monde matériel. Le rituel peut en être rapproché en tant qu’usage réglant l’ordre des cérémonies adaptées en conformité avec la tradition grâce à une répétition invariable afin de créer l’union des fidèles dans la célébration du divin (E. Littré). Il y a une magie du symbole que nous connaissons ; en fait, la magie d’Henri Corneille Agrippa est aussi pourvue d’un autre message symbolique et en quelque sorte *normée* par la spiritualité symbolique : nous la ressentons comme un code d’échange des expériences de l’esprit en un langage universel, art de méditation de la figure au sens, plus que de virtuosité intellectuelle. L’intelligence délimite cependant les aptitudes de transmission de l’implication personnelle. Ainsi, cette magie d’Agrippa est-elle destinée à favoriser le passage de la figure au sens profond et d’aider à la communication pour ceux qui la comprennent. Cette synthèse du séculier et du symbolisme peut être un accès à l’imaginal que décrit le poème du Jeu des Perles de Verre : C’est l’image de la magie que je retiendrai au sens d’appui et non de substitut du symbolisme.

“Musique de l’Univers et toi Musique des Maîtres”

“Nous nous livrons à vos mystères qui nous grandissent”

“Hiéroglyphes magiques : vos sortilèges”

“Des mers sans rivages, des tempêtes de la vie”

“Ont fait cristalliser des symboles limpides”

“Comme les figures du Ciel, ils tintent, cristallins.”

“A les servir, notre vie prit un sens”

“Et nul de leurs orbites ne peut choir”

“Que dans le sanctuaire de leur centre”

Ainsi se retrouvent les moyens du triple pouvoir matériel, celui du Roi, spirituel celui du Pontife et peut-être prophétique. C'est en un mode d'avertissement qu'Henri Corneille Agrippa, précurseur prophétique de Saint John Perse reprend un thème d'une actuelle notoriété : “le vrai drame du siècle est dans l'écart que l'on laisse croître entre l'homme temporel et l'homme intemporel...”

Jean Eugène Murat

Bibliographie :

- Alchimie. *Cahiers de l'Hermétisme*. Albin Michel. 1978, 221 p.
Chastel A. *Le Grand Atelier d'Italie (1460-1500)*. Gallimard NRF. L'Univers des Formes. 1965. 425 p.
et *La Renaissance Méridionale*. id. 1965. 387 p.
Corneille-Agrippa H. *La Magie Naturelle*. 1982, 218 p. – *La Magie Cérémonielle*. 1982, 255 p. – *La Magie Céleste*. 1981, 229 p.
Traduction Jean Servier. Berg. éd.
Hesse H. *Le Jeu des Perles de Verre*. Calman-Levy. 1988, 545 p.
Kung H. *Une théologie pour le 3e millénaire*. Seuil. 1988, 375 p.
Papus (G. D'Encausse). *Traité de Magie Pratique*. Dangles. 1983, 639 p.
Saint-Martin L.C. *Des Nombres*. L'Ascèse Edi-Repro (1843). 1979, 185 p.
Sophia et l'Ame du Monde. *Cahiers de l'Hermétisme*. Albin Michel. 1983, 323 p. – en particulier : Marquet J.F. *L'Art divin de l'Ame du Monde chez Athanase Kircher*. pp.93-110.

Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans l'œuvre de Dante

Jean Larrivé

La vie publique et privée de Dante a été marquée dramatiquement par l'antagonisme de forces politiques qui se réclamaient qui de la papauté qui de l'empire ; tous ceux qui veulent œuvrer pour faire régner l'ordre à partir du chaos et agir suivant Dieu et le Droit ne peuvent manquer de s'intéresser à ce que pensait des rapports entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel aussi bien l'homme politique (ancien prieur de Florence puis ambassadeur de diverses cités italiennes) que le poète visionnaire.

Le premier écrit politique de Dante est "De Monarchia" (écrit en latin). L'auteur, exilé depuis janvier 1302, le compose entre 1310 et 1312 : le 25 novembre 1308 le Comte de Luxembourg a été élu Empereur sous le nom d'Henri VII, en janvier 1310 il a été couronné à Aix-la-Chapelle, en octobre suivant il annonce son intention de venir se faire couronner à Rome comme Auguste et passe les Alpes pour entrer en Italie, où son autorité est contestée par les Lombards. A cette occasion Dante publie (en latin encore) les épîtres V, VI et VII. La première est une exhortation à tous les peuples d'Italie de saisir cette occasion de faire la paix entre eux la faisant avec le nouvel Empereur. La seconde invite les Florentins, au pouvoir des Guelfes Noirs, et qui dès novembre ont commencé à armer, à se soumettre. Enfin, l'épître VII est adressée à l'Empereur lui-même, pour l'encourager contre Florence devenue manifestement hostile. Henri VII sera bien couronné à Rome le 1er août 1312, mais sa campagne de Toscane se terminera en mars 1313 par une retraite et il mourra le 24 août 1313.

Il apparaît donc bien que les écrits politiques de Dante ne sont pas de purs ouvrages de doctrine mais sont dans une large mesure

des manifestes de circonstance : il en est de même des passages “politiques de *la Divine Comédie*, dont l’écriture embrasse chronologiquement l’ensemble de “De Monarchia” et des trois épîtres ; le *Convivio*, antérieur aux ouvrages qui précèdent, peut aussi éclairer la pensée de Dante.

Les rapports historiques de Dante avec la Papauté et l’Empire ou avec les factions qui se réclamaient de l’une ou de l’autre ne seront pas traités dans cet exposé : nous ne les aborderons que par allusion.

Nous décrirons tout d’abord comment Dante se représente le rôle des deux autorités ; nous chercherons à en déduire l’ordre qu’il souhaite voir s’établir dans le monde ; nous tenterons de conclure en examinant dans quelle mesure cet ordre se rapporte à notre quête.

Le plan de “De Monarchia” est ;

La Monarchie temporelle que l’on nomme Empire

- est-elle nécessaire au bien du monde ?
- est-ce à bon droit que le peuple romain se l’est arrogée ?
- dépend-elle de Dieu immédiatement, ou d’un autre, ministre ou vicaire de Dieu ?

Nous écarterons de notre examen la seconde partie, dans laquelle il est difficile, dans le “patriotisme italien” qui anime Dante, de distinguer

- d’une part l’élément parochial, nourri de littérature latine, de Nouveau Testament et d’histoire ecclésiastique,
- d’autre part ce qui découle de l’hostilité contre le Roi de France et le Duc d’Anjou, fauteurs tant de la chute des Hohenstaufen que de l’humiliation du Pape Boniface VIII,
- enfin ce qui ressortit à la “géographie sacrée” ou qui symbolise la monarchie universelle : seul ce dernier point nous concerne ici.

C’est donc dans la première et la troisième parties (en omettant dans cette dernière les passages polémiques), éclairées ou illustrées en tant que de besoin par les épîtres, le *Convivio* et la *Divine Comé-*

die, que nous rechercherons le “projet intime” de Dante, sans retenir un plan qui nous paraît dicté soit par les besoins de l’éristique, soit par l’usage de la dialectique aristotélicienne.

La notion qui domine tout l’exposé est la symétrie qu’il trace entre les deux autorités, afin d’en disjoindre les domaines :

Parmi les êtres, seul l’homme tient le milieu entre les choses corruptibles et les choses incorruptibles, et il est donc ordonné en vue de deux fins dernières :

- la béatitude de cette vie, qui consiste dans l’opération de nos vertus propres, et qui est figurée par le paradis terrestre.
- la béatitude de la vie éternelle, qui consiste à jouir de la vision de Dieu, et que notre esprit se représente sous la forme du paradis céleste.

A ces deux béatitudes il faut venir par des moyens différents :

- à la première par les enseignements philosophiques, si nous les suivons par nos œuvres selon nos vertus morales et intellectuelles.
- à la seconde par les enseignements spirituels qui surpassent la raison humaine, si nous les suivons dans nos œuvres selon les vertus théologiques.

Malgré le secours de la raison humaine d’une part, de l’Esprit Saint et des Ecritures de l’autre, les hommes, pour être protégés contre la convoitise (un des mots clés du discours de Dante), ont besoin de deux guides :

- le Souverain Pontife, pour conduire le genre humain à la félicité éternelle selon la vérité révélée,
- l’Empereur, pour mener le genre humain à la félicité temporelle selon les enseignements philosophiques.

Dans la répartition des compétences entre les deux autorités la symétrie est rompue : c’est le pouvoir temporel qui est seul traité en détail, ce qui est normal vu l’objet de “*De Monarchia*” ; *la Divine Comédie* fournit des compléments utiles pour esquisser le rôle attribué à l’Eglise et au Souverain Pontife.

Le Souverain Pontife est sur terre vicaire non de Dieu mais

des cieux ; son pouvoir de lier et de délier se limite à ce domaine qui est celui de l'Eglise ; celle-ci a pour exemple et modèle la vie du CHRIST, qui a déclaré : "Mon royaume n'est pas de ce monde".

Les biens de l'Eglise ne lui ont été donnés par l'Empereur (Constantin) que pour soulager les pauvres, et non pour le confort et encore moins pour le pouvoir temporel de la hiérarchie ecclésiastique ; ces distorsions sont un effet de la convoitise.

Les ecclésiastiques ont pour fonction de célébrer les offices divins, de confesser les pécheurs et administrer les sacrements, de prêcher la parole de Dieu et de la commenter intelligemment en évitant les innovations qui n'ont pour objet que de satisfaire la vanité de leurs auteurs.

Enfin l'Eglise doit prêcher la reconquête des lieux saints.

Ainsi le Souverain Pontife et l'Eglise prépareront le genre humain à la béatitude éternelle par leurs enseignements et par l'exemple qu'ils donneront de la pratique des vertus théologiques.

Telle est la fin, et tels sont les moyens, qui définissent et surtout délimitent le rôle de l'Eglise et de son chef.

En fait l'Eglise existe déjà bel et bien et il est seulement besoin qu'elle corrige ses erreurs, alors que l'Empire n'existe politiquement que comme une prétention toujours contestée et très partiellement réalisée.

C'est par symétrie avec l'unicité de l'autorité spirituelle du Souverain Pontife que Dante érige l'unicité – et dont l'universalité – du pouvoir temporel de l'Empereur ; le terme de "monarchie" est donc pris par lui dans le sens suprême : "La Monarchie temporelle que l'on dénomme Empire est la seigneurie d'un seul sur tous les êtres qui vivent dans le temps, et sur les choses et parmi les choses qui se mesurent par temps".

D'emblée Dante affirme que ce problème – la politique – a une fin pratique et ressortit donc à la raison humaine, et c'est Aristote qui est sa référence dialectique dans ce travail, où la nécessité d'une

monarchie universelle apparaît comme le seul moyen de réaliser pour le genre humain (autre mot clé) la béatitude de cette vie.

C'est ainsi que la finalité assignée par Dieu à cette essence qu'est le genre humain va être définie comme une fin générale, irréductible aux fins spéciales assignées aux communautés particulières telles que famille, commune, cité, royaume : cette opération est la vertu intellectuelle ; elle consiste à exercer toute la puissance de son intellect possible, d'abord afin de spéculer, ensuite afin d'agir en conséquence.

Pour que cette opération soit possible, plusieurs conditions sont nécessaires : la paix universelle, la justice et la liberté. Voyons le sens de ces trois mots clés.

De même que l'homme, s'il sait se tenir en repos, devient parfait de prudence et de sagesse, c'est par la paix universelle que le genre humain parviendra à cette fin quasiment divine. La paix universelle est donc la meilleure des choses qui puisse être ordonnée aux fins de notre béatitude ; d'où vient que le salut du Christ était : "Pax vobiscum". Cette paix sera réalisée si toutes les parties de l'humanité, les royaumes même, s'accordent aux ordres d'un monarque. Les querelles entre deux princes dont l'un n'est pas vassal de l'autre peuvent être ainsi jugées par un supérieur commun.

La justice nécessaire au bon ordre du monde ne peut être assurée que par le Monarque, qui est nécessairement juste, parce que l'universalité de sa souveraineté ne lui laisse rien à convoiter et rend parfait son amour pour tous les hommes ; (notons les mots clés "justice", "universalité", "convoitise" et "amour").

C'est dans la plus grande liberté possible que le genre humain se trouve au mieux ; or c'est en se soumettant à la Monarchie qu'il est le plus libre possible. En effet, on appelle libre ce qui existe de son propre fait et non de celui d'un autre, et c'est sous le Monarque seulement que le genre humain existe de son fait et non de celui d'un autre : alors seulement se trouvent redressées les formes faussées de gouvernement, à savoir démocraties, oligarchies et tyrannies, car le Monarque, ayant pour les hommes le plus grand amour possible, veut qu'ils soient bons, ce qui ne peut être là où leurs gouver-

nements sont de forme faussée (référence à la République de Platon).

Cette affirmation se trouve expliquée par la suivante : si les manières d'être des royaumes et des cités sont différentes et doivent être réglées par des lois différentes, le genre humain sera gouverné par le seigneur suprême selon ses manières d'être communes, et il est nécessaire que ce soit l'œuvre d'un seul pour empêcher toute confusion dans les principes universels. Depuis la création du monde, jamais celui-ci ne se trouva pleinement en repos, sinon sous le divin Auguste, quand exista la monarchie parfaite : Paul appela "plénitude des temps" ce bienheureux état.

L'intention de Dieu est que toute chose créée présente la ressemblance divine dans la mesure où sa propre nature la peut recevoir : c'est donc quand il est le plus un que le genre humain ressemble le plus à Dieu, ce qui ne peut être quand il est tout ensemble soumis à un seul prince.

Ce prince ne peut être le Souverain Pontife pour les raisons déjà vues de symétrie et d'exclusion des finalités et des moyens ; il ne relève pas non plus de ce dernier et son autorité lui vient directement de Dieu : car l'Empire (romain) préexiste à la venue du Christ et à l'Eglise, et c'est sous sa loi que le Christ a voulu naître et être jugé.

Et Dante conclut : "Ainsi l'autorité du Monarque temporel descend en lui, sans aucune entremise, de la Fontaine d'autorité universelle", et ajoute, moins peut-être par générosité que par prudence et pour ne pas contredire nettement *De civitate Dei* de Saint Augustin : "Cette vérité... ne doit pas être prise avec trop de rigueur, au point que le Prince romain ne soit soumis en rien au Pontife romain, alors que la félicité mortelle est en quelque mesure ordonnée à la félicité immortelle. Que César donc use envers Pierre de cette révérence dont le fils aîné doit user envers son père...".

Si Dante exalte à ce point le Monarque temporel, c'est qu'il se fait une très haute idée de la félicité terrestre à laquelle le genre humain peut parvenir par l'exercice de sa raison suivant les enseignements philosophiques, puisqu'il nomme "paradis terrestre" cette fé-

licité ; à telles enseignes qu'il montre dans l'Enfer (XXXIV, 64 ss) Brutus et Cassius punis avec une sévérité qui ne le cède qu'à celle que subit Judas : le meurtre de César est par là comparé à la Passion du Christ. De même dans l'épître VII il écrit à l'Empereur : "... Je t'ai vu dans toute ta bénignité, je t'ai ou  dans toute ta clémence..., le jour où mes mains touchèrent tes pieds et où mes lèvres s'acquitt rent de leur devoir ;... alors je m'écriai en moi-même : voici l'agneau du Seigneur, voici celui qui  te les p ch s du monde !"

Ainsi Dante s'écarte du point de vue des premiers chrétiens qui, dans l'attente d'un retour imminent du Christ sur la terre, considéraient toutes choses séculières comme relevant du provisoire et leur soin comme une question secondaire. Mais depuis l'an mil, la fin des temps a été – au moins tacitement – repoussée sine die : le squatting est terminé, on s'installe ; à l'improvisation au jour le jour a succédé l'organisation. L'administration du pouvoir temporel est devenue un domaine digne de l'application du chrétien. C'est cette pratique que Dante justifie en doctrine.

En affirmant que ce pouvoir doit être agencé en vue de la félicité terrestre, Dante se trouve être un continuateur – et un continuateur conscient – de Platon et d'Aristote, à la "vénérable autorité" duquel il se réfère fréquemment. A la différence des sophistes qui se limitent volontairement aux techniques de la conquête du pouvoir dans la cité, ces philosophes se préoccupent de définir le vrai Etat, caractérisé avant tout par l'absence de conflits conduisant à l'emploi de la violence. Pour Platon (République) les gouvernants devront être tenus à l'écart de la possession des biens matériels (nous retrouvons la lutte contre la convoitise) ; pour Aristote (Politique), l'Etat sera bon si le citoyen de cet Etat, formé par ses lois, est en même temps un homme de bien et réalise toutes les possibilités de l'homme, jusque et y compris la vie la plus haute, celle de la th oria ( tude en vue de sa maîtrise conceptuelle et pratique du sujet) : nous retrouvons là cette vertu intellectuelle dont l'exercice est considéré par Dante comme la fin proposée, non plus cette fois au citoyen, mais au genre humain.

L'évidence de cet emprunt délibéré ne peut qu'appeler notre attention sur ce qui distingue Dante de ses créanciers.

Dante a-t-il peut-être en filigrane une interprétation anagogique de sa Monarchie universelle ; le problème se poserait alors de la place de l'Eglise dans cette anagogie. L'examen de cette question devrait comporter une analyse de *la Divine Comédie* pour y rechercher la valeur symbolique des formes religieuses chrétiennes qu'elle utilise : ce développement n'a pas sa place ici. Nous pouvons supposer que Dante, comme les anciens initiés, participe au culte de la religion exotérique de son pays, et rien ne nous permet de douter du sérieux de sa foi dans ce domaine. Peut-être voit-il l'Eglise comme un parvis où ceux qui ne sont pas – ou pas encore – appelés à l'initiation sont appelés à mener une vie exempte des fautes graves qui éloigneraient le monde de Dieu ; paradoxalement l'Eglise serait ainsi un moyen temporel d'assurer la préparation spirituelle des non-initiés, alors que l'Empire idéal serait le moyen du perfectionnement spirituel des initiés.

Si nous revenons aux aspirations politiques de Dante, que pouvons-nous en retenir d'actuel : c'est-à-dire qui soit affranchi de la situation historique pour répondre à laquelle il a écrit, agi et souffert ?

Tout d'abord une aspiration à l'unité : "L'être, l'un et le bon sont entre eux dans (un) rapport de progression". Dans le passé, cette idée se réfère à l'état antérieur à la diversification des langues causée par la provocation de la tour de Babel : l'impiété de Nemrod est pour cela punie (Enfer XXI, 70-78) et sa superbe raillée (Purgatoire XII, 34-35). Vers l'avenir c'est la vision eschatologique de la Jérusalem nouvelle (Apocalypse XXI).

Ensuite le désir de la paix, garante de l'amour : "... de sorte que la paix soit entre eux... et qu'en ce repos les voisinages s'aiment entre eux, et qu'en cet amour les maisons prennent tout leur besoin..." (Convivio IV, IV 4). Et cette paix civile est l'imitation et la figure de la paix de Dieu : "Le Ciel empyrée par sa paix ressemble à la science de Divinité, qui est pleine de toute paix, laquelle ne saurait souffrir querelle aucune... pour la très excellente certitude de son sujet, lequel est Dieu".

Enfin, le personnage du "seigneur de tous les êtres qui vivent dans le temps, et des choses qui se mesurent par temps" renvoie au

Prince de Justice, au Melchisédech de la Genèse : ainsi parle l'aigle impériale (Paradis XIX, 13-17) :

“... Per esser giusto e pio
sono io esaltato a quella gloria,
che non si lascia vincere a disio ;”

(... Par être juste et pie
Je me trouve être haussé à cette gloire
que ne saurait déborder nul désir.)

Ce monarque exempt de toute convoitise et animé par l'amour du genre humain est l'antithèse du Nemrod ivre de pouvoir et en abusant. L'archétype de l'oint du Seigneur est David, le psalmiste qui chante les grâces que Dieu lui accorde et dont Dante dit : “... ce fut en un même temps que naquit David et que naquit Rome, c'est qu'Enée vint de Troie en Italie...” (Convivio IV, V 6).

Ainsi, le “sacro-saint empire romain” (Questio de aqua e terra 87) est l'image terrestre de ce lieu

“... dove si puote
ció che si vuole...” (Enfer III, 95-96)

(... où l'on peut
ce que l'on veut...)

Il est la mesure selon laquelle l'homme peut juger les pouvoirs de ce siècle, dont l'ordre peut être parfois plus scandaleux que le désordre, parce que, comme le dit Pascal, “ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui était fort fût juste” (Pensées, § 169). Il est l'étalon selon lequel ils sont pesés et sont trouvés légers (Daniel 5, 27). Mais il est aussi la source d'inspiration de ceux qui se réunissent dans un ordre dont la hiérarchie, la quête et les œuvres cherchent à figurer et à réaliser le plan éternel.

Jean Larrivé

Bibliographie :

Dante :

Banquet (“*Convivio*”)

Monarchie (“*de Monarchia*” écrit en latin)

Épître V à VII

Questio de aqua et terra

Divine Comédie (Club Français du Livre, éd. juxtalinéaire d'Alexandre Masseron).

N.B. : Toutes les citations de Dante qui ne sont suivies d'aucune indication sont prises dans la *Monarchie*.

} D'après l'édition
de la Pléiade.

V.I.T.R.I.O.L. l'itinéraire alchimique

Jacques Prats

Les maîtres alchimistes font naître l'or fin de l'argent et celui-ci du cuivre. Dans la Queste du Saint Graal, Jésus-Christ promet aux preux chevaliers "de l'or au lieu de plomb". La Quête du Graal est pour notre Occident l'archétype du voyage initiatique dont chacun des obstacles ou situations a valeur de symbole traduisant la progression du héros : la promesse rappelée à l'instant donne à la légende une dimension alchimique qui se retrouve dans l'ensemble du cycle arthurien ou ses continuations.(1)

Voyage en temps réel, sur le chemin de Saint-Jacques ou de la Mecque, mythique dans les récits légendaires, le parcours initiatique peut aussi être accompli en dimension réduite, au cours d'épreuves symboliques (ou en cheminant dans le labyrinthe tracé sur le pavé d'une cathédrale). L'alchimie, sœur de la prophétie pour Jaldâki (2), car s'exprimant comme elle en tant que Porte-Parole de l'Absent à travers ses paraboles, propose un voyage immobile, contemplatif et intérieur.

S'adressant à l'imaginal, la formule acroamatique V.I.T.R.I.O.L. contient la totalité du parcours de la densification extrême du chaos primordial à la régénérescence de l'être de lumière.

Sacrifice de la matière, elle contient l'acte divin de création. De ce fait, l'alchimie et l'adepte sont intemporels, dans le sens vrai de la Tradition. Sa lecture hermétique se complète ainsi d'une lecture néo-platonicienne. L'alchimie n'est plus alors simple manipulation matérielle, elle forme un véritable rituel.

Vitriol, Alchimie et Tradition

Encore faut-il savoir de quel vitriol on entend parler : en 1722, époque de l'explosion de la découverte scientifique et des corps simples en chimie, Le Breton écrivait : "Les vertus du vitriol pur sont merveilleuses ; son esprit rend le mercure vulgaire une espèce de panacée ; si l'on sait de quel vitriol j'entends parler, et de quel mercure".

Cette invite à l'herméneutique du verbe, qui ouvre le sens caché sous l'énoncé apparent est le premier indice de l'aspect traditionnel de l'alchimie. Au-delà de la dualité du signifiant et du signifié, sa symbolique appelle une "compréhension", au sens où Corbin entendait par là l'acte par lequel la conscience en tant qu'intuition, affirme sa présence au Monde. Compréhension à trois niveaux : historique, philosophique et gnostique.

Historique et matériel de nos jours, dans le sens commun, le Vitriol n'étant qu'agent chimique puissant, moyen de "rectification" ou plutôt de mise au pas de sujets récalcitrants dans certains milieux où violence et intérêt matériel font loi. De même, l'alchimie n'est plus que moyen d'enrichissement rapide, la transmutation des métaux étant une pratique de transformation de plomb en or.

Philosophique en tant que philosophie de la Nature. Gnostique en tant que réellement traditionnel, mais à la condition de passer au-delà de l'acculturation et de l'occultation qui touchent la démarche initiatique. Pourtant deux auteurs nous livrent les indices de cette transformation et, ce faisant, les moyens d'une restauration du sens premier traditionnel, de la démarche alchimique :

1) Julius Evola affirme dans "*la Tradition Hermétique*" (3) que l'aspect chimique "infantile" était totalement voulu des hermétistes, adeptes de l'Art Royal primordial, ne pouvant pas aux yeux des tenants de la tradition sacerdotale, mystique et moraliste, être ainsi suspectés d'hérésie : praticiens d'une des formes de la philosophie de la Nature, ils ne touchaient pas à la Foi. L'alchimiste était abrité dans la cathédrale, Basile Valentin était bénédictin à Erfurt. N'oublions pas aussi que, dès le XIV^{ème} siècle, les alchimistes étaient excommuniés par le pape Jean XXII.

Gardons simplement de cette ambiguïté de l'histoire une justification possible sinon suffisante de la nécessité pour l'alchimiste de se dissimuler par un langage codé, abscons qui ne se dévoile comme dans toute tradition qu'à celui qui en est digne ; la difficulté de l'exposé agit à travers ses obstacles sur la conscience du lecteur : elle l'initie.

Selon que l'on était souffleur, "spagyrite", ou adepte, on cherchait la Voie, on s'arrêtait au sens premier, chimique, celui peut-être des formules médicinales de Rhazés, ou bien on allait au sens caché, celui certainement des formules médicinales de Paracelse. L'exotérique, aujourd'hui totalement Kitsch, avait son ésotérique.

2) Par ailleurs, René Guénon dans "*la Crise du Monde Moderne*" (4) reprend cette idée que la science physique de l'alchimiste fut toujours la subordonnée d'une science traditionnelle. Il rectifiait ainsi paradoxalement le sens commun, expliquant que le passage de l'alchimie initiatique à la chimie moderne n'était pas un progrès mais une dégénérescence : "la science moderne s'édifiant avec les matériaux rejetés et abandonnés aux ignorants et aux profanes".

Ou bien écrivait-il encore :

"La chimie moderne est ... une déviation au sens le plus rigoureux du mot, déviation à laquelle donna lieu, peut-être dès le Moyen-Age, l'incompréhension de certains, qui, incapables de pénétrer le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre et croyant qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation de plus en plus désordonnée".

Comme Le Breton au début du XVIIIème siècle, il convient de savoir de quel vitriol on parle.

Les conceptions classiques

Une revue rapide des utilisations du mot, surtout à l'époque triomphante de ce que Festugière (5) a qualifié d'alchimie mystique dans notre Europe occidentale, donne au mot des significations invariables autour de trois thèmes :

1) le vitriol, liqueur verte, est pour Basile Valentin un Miroir de la Science philosophique en ce sens que la Matière est miroir de l'art divin. Henry Corbin dans ses leçons de 1978 reprendra et développera cette allégorie.

2) le vitriol est l'ampoule de verre, pour Salomon Trismosin "habitat vitreux du Grand Monarque Hermétique". Par extension Canseliet y voit la Sainte Ampoule contenant l'huile du Sacre Royal.

Il est l'œuf philosophal, lieu de toutes les transformations qui contient à égale proportion du blanc et du rouge, la Dive bouteille de Rabelais, lorsque Panurge implore au 5ème Livre la Bouteille Trismégiste :

"Sonne le beau mot,
Qui me doit ôter de misère
Ainsi ne se perde une goutte
De toi, soit blanche, soit vermeille".

Vaisseau noir, comme "la pierre plus noire que la pierre" pour Ostanès (6), liquide blanc et rouge, la démarche est ainsi contenue et accomplie.

Il est aussi vaisseau de nature, la matras vert que tient le philosophe habillé de rouge, l'émeraude des philosophes, tombée du front de l'Ange, cristal qui enlève Savinien Cyrano de Bergerac jusqu'aux Estats de Soleil, Empire des transformations où le corps devient transparent, où Cyrano dans un total ravissement nous relate "je sentais couler dans mon sang une certaine joye qui le rectifiait et passait jusqu'à l'âme".

3) Le vitriol enfin, est "Lion vert", sulfate, premier agent magnétique servant à préparer le dissolvant ; fruit vert et acerbe il est précoce du fruit rouge et mûr, il est imperfection actuelle d'où sortira la plus grande perfection. Ainsi pour B. Valentin, il est de nature chaude, ardente et saline, le sel étant pour l'alchimiste l'agent intermédiaire du Soufre et du Mercure, triade spéculaire de celle réunissant Corps-Ame-Esprit.

Miroir de l'Univers, Vaisseau philosophique, agent magnétique, ces définitions complémentaires peuvent expliquer la formule de l'Imam Ali commentée par Jaldâki : "dans le plomb, le vitriol, le mercure liquide, il y a des trésors inépuisables" que l'on rapprochera du hadith "J'étais un trésor caché, et j'ai aimé à être connu".

La découverte de ces trésors pourra prendre la forme du dé-cryptage de V.I.T.R.I.O.L. comme anagramme de "l'Or y vit" (7), ou bien de l'acronyme dont le développement le plus connu mais pas unique (8), est :

"Visita Interiora Terrea Rectificando Invenies Occultum Lapidem."

J'ajouterai "Veram Medicinam" pour arriver au latin Vitriolum qui se rencontre également, mais non conforme à la planche du traité de l'Azoth, l'ajout rapportant l'alchimie à l'une de ses branches selon laquelle la Pierre des Philosophes constitue la Médecine Universelle.

L'itinéraire Alchimique

Le vitriol est ainsi apparemment sujet et objet, méthode, contenant et contenu, statique et dynamique. Représenté symboliquement par une clé, il contient en lui-même la totalité de la voie initiatique, l'intégralité du voyage immobile au bout duquel l'Adepté aura rejoint son Corps de résurrection.

C'est ainsi que l'alchimie dont le Solve et Coagula vise à la réduction des contraires :

- 1) déclenche le départ sur la Voie de la Lumière, par sa cause première, la question unique sur Physique et Mystique (9), le *εν τὸ παν*, Un le Tout, et le désir d'union corollaire, source d'énergie inépuisable ;
- 2) ensuite par sa méthodologie et son action, et cette phase essentielle qu'est la rectification ;
- 3) puis par sa topologie, hors espace et hors temps, dans un éternellement présent ;
- 4) par son but enfin, la palingénésie, l'acquisition du corps de résurrection, l'adepte prenant rang dans les hiérarchies supérieures.

Le développement de ce dernier point servira de conclusion ayant alors constaté que le vitriol, agent chimique de transforma-

tion, peut-être symbole de l'âme comme intermédiaire, implique nécessairement le V.I.T.R.I.O.L. et que, dans sa pratique opérative, il se suffit à lui-même, l'exergue n'ayant plus que valeur de témoignage redondant. L'alchimiste est ainsi l'homme "d'un seul livre" (10).

Comment pourrait-il en être autrement à l'alchimiste praticien d'un seul livre, d'une seule lecture, comme peut en témoigner la sculpture de la femme tenant le Livre et l'Echelle qui figure au fronton de l'Hôtel de Ville d'Aix-la-Chapelle ?

"Que ce Livre te suffise ; ne réunis pas un matériel nombreux pour l'Œuvre. Si celui-ci est devenu clair pour toi, c'est assez" écrivait M. Maier commentateur de B. Valentin. Le vitriol s'implique lui-même pour celui dont le seul livre est le "liber mundi".

I – Le Départ – le Constat de l'unité de la matière alchimique

I-I – La materia prima, Matière spéculaire

Dans la lignée pré-socratique, puis platonicienne exprimée dans le *Timée* (10) et surtout développée par les néo-platoniciens, la matière alchimique est une, commune à tous les corps. Là encore, en plaçant l'alchimie dans la mouvance néo-platonicienne, notamment plotinienne, et dans ses prolongements dans l'iranisme et l'islam shîite, nous la rattachons à la source traditionnelle qui de l'Égypte à Alep et Damas, grâce aux mages hellénisés, a irrigué la pensée spirituelle de notre occident géographique. Pour s'en convaincre il nous suffira de retrouver dans une "généalogie" mythique persane, les noms côte à côte de Platon (confondu en ce qui concerne sa vision extatique avec Plotin), Pythagore, Hermès, Hénoch et Seth.

Rien ne se crée, rien ne meurt, tout se transforme, chaque chose différenciée étant Un est régie par l'unique mouvement vital universel, la sur-abondance plotinienne. La totale interdépendance qui découle de cette unité, à travers les divers états de la manifestation, se représente alors par le serpent Ouroboros qui se mord la queue, et par la formule connexe, Un le Tout, qui renferme toutes les possibilités.

Cette chose unique, chaos ou œuf du monde, suppose qu'au-delà des perceptions différenciées existe un état de paix, de repos,

mais aussi de devenir, dans lequel Moi et Non-Moi, apparent et caché, dedans-dehors, Homme-Principe mais aussi sujet et objet sont confondus. Elle “contient les quatre éléments et les domine” nous dit Zosime pour approcher la *Materia Prima*. Unité et multiplicité, elle est à la fois transcendante et immanente : l’Homme et la Nature en tant que *Natura naturans* ne sont pas séparés mais se correspondent et ne diffèrent que par les modalités de leur manifestation. Tous les phénomènes se formant sur des modèles célestes, leur observation constitue un miroir “où se rendent visibles les constellations du monde supérieur” (H. Corbin, 1973).

Cette conviction de l’unité de la matière aura une conséquence directe importante en ce que le symbole alchimique connaîtra une double lecture de l’expérience : cosmique et interne, chimique et spirituelle, justifiant la réflexion de Jâbir Ibn Hayyân (11) : “Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, est selon moi le principe le plus clair et le plus utile qui soit en alchimie”.

La double lecture du symbole, Physique et Mystique, devient science des correspondances universelles, et au-delà de l’explication du phénomène, elle est révélation du réel. H. Corbin dans ses leçons de 1973 disait : “L’alchimiste opère, médite, sur tous les métaux comme l’herméneute pratiquant l’exégèse symbolique, le *ta’wil* du texte”.

L’Alchimie comme Acte d’Amour – Le départ

La conviction étant acquise de l’unité divine de la matière et de la possibilité du retour à l’Un, naît le désir de cette réunion dans la connaissance : de même que dans la logique stoïcienne (le nom de Chrysippe ne rappelle-t-il pas l’Or alchimique) la raison *λòγος* est la tension, principe d’énergie qui agit sur l’âme, de même il s’agit pour l’alchimiste de mesurer le désir-tension de l’Ame du monde incorporé aux éléments. Pour Jâbir comme pour Jung, l’opération alchimique consistera à répéter au niveau du micro-cosme ce désir :

– L’Ame du monde avait un désir pour les Natures, ce qui a lié la forme subtile de vie, Mercure, au corps épais, physique, Saturne ;

– Les Natures ont ipso facto un désir inverse de séparation du monde empirique de régénération ; à l'Amour répond la nostalgie.

L'Amour peut exister entre sujet et objet non homogènes, entre l'homme et Dieu nous affirme Sohrevardhî (11). Mais il est essentiel que ce désir passionné ne trouve pas son objet ; tant que l'exitus n'est pas définitif, l'extase n'est que fugitive et crée son propre besoin.

C'est en répondant à l'appel de la Sîmorgh, l'oiseau mythique, en fait l'âme, qui se nourrit du feu alchimique, que le héros se met en route.

Sans connaître l'itinéraire, nous en devinons le relief : la descente vers la Materia Prima sera suivie d'une remontée au-delà de l'état manifesté. En d'autres termes, l'Homme dans le Monde matériel, de par sa dimension divine est apte à recevoir la gnose, il est initié ; sa préparation, la réunion de la Matière, le "rassemblement de ce qui est éparé" consiste dans le nigredo. Au-delà, il peut participer au monde harmonieux de la Lune dans l'albedo, puis divinisé du monde solaire dans le rubedo.

Le vitriol pourra représenter l'étranger, guide psychopompe qui permet la transformation au-delà du Royaume des morts.

II – La Méthode – La Rectification

2-1 – La Pierre qui n'est pas une Pierre (12).

L'épreuve de la Terre

La Matière Première, pour les alchimistes arabes, essentiellement sous sa forme minérale, correspond à l'état et au moment dans lesquels l'énergie de l'Un ne peut que remonter, car contenant tout le potentiel des mondes supérieurs. Forme minérale car des trois règnes, le plus dense a été celui qui a été le plus utilisé comme Base de l'Œuvre, Zosime aussi bien que Roger Bacon expliquant cette préférence par le simple fait que les règnes supérieurs, végétal pour lequel l'équivalent de la Pierre Philosophale est l'Elixir de longue Vie, ou animal et la production conséquente de l'homunculus,

nécessitent un travail supplémentaire de réduction “à la cuisson” d’intériorisation.

C’est partant d’un tel raisonnement que la Terre s’inscrit dans VITRIOL : archétype du minéral, elle est le plus dense des quatre éléments, celui de la base et du renouvellement du cycle des transformations du Feu en Air, de l’Air en Eau, de l’Eau en Terre et de la Terre en Feu. La Terre est donc la meilleure approximation de la quintessence, en tant que permanence immobile, lorsque les créations des trois règnes ont quitté leurs attributs sensibles.

La réunion des ingrédients nécessaires à la préparation faisait partie d’un secret propre à chacun, indice de l’aspect personnel de la démarche. Dans l’impossibilité de décrire la Matière Première, retenons trois indices :

- la préférence pour la Terre en raison de sa densité, le plus profond de l’homme
- la nécessité de prendre des minéraux vivants (les 7 métaux symboliques avec leur correspondance planétaire) plutôt que morts, allusion à la mort philosophale, qui suppose le maintien de la conscience, à rapprocher de la notion d’Eléments Elémentant
- la présence d’une humidité chargée de fluide universel, la tension-énergie de l’Ame.

Bien évidemment, il s’agit d’autant de représentations symboliques, de projection psychique pour Jung, la Materia Prima n’étant pas constatable ni concevable en terme d’expérience simplement chimique. Le travail s’effectue sur la “Pierre qui n’est pas une pierre”.

2-2 – Les voies – La Réduction des Contraires

En fait, les méthodes étaient multiples, telle que la Voie Humide qui nécessitait quarante jours, qui sur le plan psychique visait à provoquer le détachement de l’âme par la suspension des facultés individuelles, ou encore la Voie Sèche qui nécessitait quatre jours, visant non plus à suspendre les mêmes facultés, mais à les dominer et à utiliser, autrement dit à “dominer ses passions et soumettre sa volonté”...

Mais au-delà des processus trop nombreux pour être comparés,

et dont l'étude structurale est hors de notre propos, d'un point de vue symbolique le travail s'effectuait par les Nombres (13), non pas dans leur aspect d'ordre ou de grandeur, mais plutôt en tant que symbole de propriété ; se rapportant ainsi à la matière, le nombre est qualitatif et non quantitatif : facteur d'arrangement, il est projection psychique, intermédiaire pour Von Franz entre matière et psyché.

L'œuvre procédait par le 3 (Mercure, Sel, Soufre), le 4 des Éléments et de leurs qualités, le 7 (les Métaux et les Planètes), le 12 des Maisons zodiacales. Plus précisément encore, le travail portait sur le 2, le retour à la *Materia Prima*, à l'indifférencié physique et externe, psychique et interne supposant l'harmonie et la réduction des contraires, la non-dualité, puisque la séparation est œuvre satanique : en termes néo-platoniciens, la notion de surabondance implique une ontologie des contraires à laquelle correspond la voie alchimique d'harmonisation des oppositions.

La manipulation s'accomplissait donc sur les 4 éléments sublunaires, réductibles à la quintessence, et leur correspondant dans l'homme :

- Terre-Corps physique, dépôt qui après distillation restera au fond du vase
- Eau-âme principe vital-Mercure
- Air-âme céleste
- Feu-Esprit-Soufre-Soleil

Elle visait à rééquilibrer les quatre Qualités (Chaleur, Froid, Sec, Humide) en fonction de leur intensités (3,4,7,12) tant apparente que cachée dans chacun des éléments, dans un véritable travail de modification de substance, donc de transmutation.

2-3 – Solve et Coagula

Pendant tout le cours de l'Œuvre au noir, en parfaite synchronicité de l'expérience pour les sens internes et externes dans un temps à la fois historique et éternel, le processus vise au *Solve et Coagula* non pas comme phases successives mais simultanées.

1) Séparation du subtil et de l'épais, suivant la Table d'Emeraude,

puis affinant l'épais (Mercure) le rendant subtil (Soufre) en y intégrant l'esprit, le volatil, à des parties plus denses.

2) Solve et Coagula, il s'agit de séparer l'esprit d'avec le corps, la phase noire de la mort, puis de réunir le corps avec l'esprit, la phase blanche de la résurrection. Dans la logique de l'unité de la matière, les quatre éléments comme symboles de la densification de la manifestation ne traduisent que des différences de degrés, pas de nature.

“Selon la formule de l'Imam, “Terre fluide, feu transmué, eau solidifiée, air immobile”. “Les esprits sont de la lumière-être à l'état fluide tandis que les corps sont de la lumière-être à l'état solidifié ; la différence entre les deux est comme la différence entre l'eau et la neige” écrit Shaykh Ahmad Aka'î.

3) Coagula encore comme résultat des manipulations aboutissant à la réunion des propriétés contraires, au Rebis, à la première union nuptiale, aux Noces Chymiques

– du Soufre, Masculin, Solaire, Actif, Chaud, Fixe, Roi, Rouge

– de Mercure, Féminin, Lunaire, Passif, Froid, Volatil, Reine Blanche, célébrées par le Sel Prêtre vert.

Union appelée à se révéler à chacun des niveaux de l'œuvre.

2-4 – Mort physique et Rectification

Pour l'alchimiste, que ce soit au travers des 12 phases de l'Œuvre, (14) partant de la Calcination pour aboutir à la Projection en passant par Conjonction et Putréfaction ou au travers de la Rectification leur équivalent contracté dans une symbolique mystique, l'obtention de la Pierre des Philosophes, entité-une, totalité homogène et harmonieuse suppose le retour au chaos primordial, à la ténèbre du tombeau d'Osiris, le passage par la mort physique. La ténèbre aura donc une double signification : celle morale du Mal, lorsque l'homme plongé dans la matière vit séparé de l'Unité. C'est seulement après la nuit noire de l'âme de Saint Jean de la Croix que la vie subtile s'émancipe.

Il apparaît alors que le mot rectification pour traduire le rectificando trahit la force de la formule en ce que le rectificando ablatif absolu induit le passage de la puissance à l'acte, mais est aussi im-

pératif, comme le sont Solve et Coagula, ordre intimé par l'âme d'une action concrète, réelle, par laquelle le devoir s'accomplissant par notre volonté, la découverte est une certitude. Au rectificando correspond ainsi le "Sois", impératif divin créateur de l'être.

III – Du Nigredo à l'Albedo

3-1 – *Alchimie et sacrifice*

La rectification alchimique en tant qu'acte divin de création, de renouvellement de l'acte d'Amour de l'Ame Universelle pour les Natures est donc sacrificielle : sacrifice de la Matière afin qu'au travers de la méditation de l'Œuvre, en tant qu'expérience spirituelle de la Nature, on puisse dégager la pensée, l'énergie-tension, retrouvant là encore l'influence stoïcienne et plus généralement pneumatique des philosophes helléniques, immanente aux métaux (en tant que minéraux vivants) pour l'incorporer à l'Homme. C'est par la contemplation, par la mise en situation mentale de l'expérimentateur que la goutte d'huile traverse la paume de la main.

Mais si la manipulation est sacrifice, si le laboratoire est oratoire, on pourrait conclure de la simultanéité nécessaire de l'Œuvre et du processus interne que l'adepte soit essentiellement un praticien et que l'Œuvre ne puisse être réalisée privée de son miroir consistant dans la matière comme théophanie.

L'étude contemporaine de l'alchimie ne serait plus que culturelle, ses outils et ses pratiques prêteraient à sourire, tant il est vrai que l'obtention de la teinture pourpre n'a plus la valeur économique qu'elle avait pour les Egyptiens et les Grecs. Comme pour le vitriol, encore faut-il savoir de quel pourpre on entend parler, et nous lui conserverons sa place comme servant à colorer le manteau du Souverain, ou bien l'aile de l'Archange.

"Tu es la matière même du Grand Œuvre" disait Grillot de Givry ; la PRAXIS consistera alors au sacrifice du corps épais afin de pouvoir recevoir l'illumination de l'initiation. L'alchimie sera le rituel de l'Hermétisme. Pour paraphraser Jung, elle est technique de projection dans et des archétypes.

Comme dans le labyrinthe-miroir inventé par Léonard de Vinci l'œuvre au noir consiste alors à se contempler, à se connaître soi-même, car "qui se connaît soi-même" connaît son Seigneur ; il faut passer du Moi au Soi, par la phase de putréfaction, mort noire décrite dans la planche VIII de B. Valentin.

3-2 – *Les Aides*

Dans l'extrême difficulté de la phase de réduction des contraires, de projection hors de la matière, comparée pour cette difficulté par les auteurs à l'un des travaux d'Hercule, l'adepte était assisté, véritables rituels dans le rituel, par la Science des Balances et la pratique de l'ascèse.

3-2-1 – *La Science des Balances*

Les différentes proportions de subtil et d'épais, de corporéité et de spiritualité, l'intensité relative des Qualités contenues dans les Eléments en tant que représentant des domaines du cosmos, doivent être quantifiées de façon quasi scientifique pour que le dosage de la rectification permettent de créer l'Harmonie, non seulement entre les qualités apparentes mais aussi cachées, qui seront l'inverse des précédentes : "la Balance, expliquait H. Corbin tendant à découvrir l'équilibre entre l'apparent et le caché (opération de ta'wil)... Cet équilibre ira jusqu'à la découverte de la Nature Parfaite, de l'Homme intérieur".

Les alchimistes arabes, au premier rang desquels Jâbir, ont ainsi développé une Science des Balances, c'est-à-dire des rapports qui régissent le cosmos, des Universaux à la grammaire. S'il existait ainsi une Balance pour toute chose, et pour chaque degré de manifestation, "la Balance est la Nature de la Nature, le Temps du Temps", la plus parfaite est la Balance des Lettres. Au départ est l'Un, actif, qui engendre le bâ par division interne, lui-même engendrant par densification croissante les 26 autres lettres de l'alphabet. Jâbir utilisera deux systèmes différents :

– une répartition des 28 lettres en 4 groupes correspondant chacun à une Qualité de la Matière et à 7 degrés d'intensité, le tout dans un rapport 1.3.5.8. inspiré de la métrique grecque ; ce seul système per-

met de quantifier les Natures, donc de mesurer l'énergie de l'Âme du monde qui y est incorporée.

– une répartition en 14 lettres lumineuses et 14 lettres ténébreuses marquant le rapport d'une entité ou substance avec les mondes supérieurs.

Cette science des Lettres permet ainsi à Jâbir dans le Livre du Glorieux de faire une démonstration éblouissante du rang du Glorieux, l'homme régénéré après décantation alchimique, parmi les trois hypostases principales.

Bien évidemment la double grille ainsi composée ne confère pas un sens précis et unique, une valeur, à chacune des lettres, qui n'a de signification que dans ses rapports avec les autres.

La rigueur de la démonstration de Jâbir, on voit d'ailleurs dans la perfection de son système, le précurseur des sciences exactes modernes, conduit à une apparente contradiction en ce que, entièrement basé sur la mesure des quantités, il n'a pour but de mesurer que des différences de qualités, de subtilité ou de densité. Là encore, le nombre a valeur d'archétype. C'est pourquoi dans sa mesure de l'éloignement, ou du retour, à la matière primordiale, en appliquant la Science des Balances à son travail de rectification, l'adepte va connaître les hésitations, les répétitions et les doutes. Symboliquement les hésitations, la difficulté de la tâche seront représentées par les péripéties des voyages qui s'accomplissent au cours des Récits visionnaires alchimiques : tempête qui malmène le vaisseau de Pantagruel au début du 5ème Livre, déchirant les voiles ; tempête encore dans le Récit de l'Exil Occidental de Sohrevardhî lorsque le héros est embarqué sur le vaisseau de Noé, qui vogue entre les rochers de Gog et Magog avant d'être lacéré ; traversée du désert dans lequel on perd ses biens...

3-2-2 – La voie ascétique

Par ailleurs, cet équilibre de la sagesse, la pierre philosophale, s'acquiert par une mise en condition corporelle et spirituelle, phase de préparation des outils, d'ascèse puisque dès Zosime, les conditions portaient sur la pureté du cœur et du corps, la droiture, le désintéressement, l'absence de convoitise et d'égoïsme, "repose le corps, calme les passions ; te dirigeant ainsi toi-même, tu attireras

l'êtré divin vers toi". A l'équilibre des éléments, trouvé par l'Art des Balances, correspond une Balance interne, une pratique de rectification qui permet d'atteindre le centre de Soi.

Cette pratique de purification-rectification du Moi correspond plus particulièrement à la Voie sèche (voie du Feu, par opposition à la voie de l'Eau, humide) dans laquelle la discipline, personnelle ou imposée par la communication initiatique, va permettre d'éliminer les impuretés, les attaches avec le corps matériel ; les facultés individuelles seront maîtrisées par elles-mêmes selon une ligne sensibilité-volonté-pensée, jusqu'à ce que le mental étant maîtrisé, se produise, la séparation, la manifestation dans l'Œuvre au Blanc. Par rupture de niveau, il y a transmutation et résurrection "La vie a vaincu la mort".

3-3 – *L'Albedo, réalité du monde intermédiaire*

Le rôle du psychique dans la première phase, le réveil dans l'extase durant l'albedo sont typiques d'une réalité du monde intermédiaire, mésocosme de l'Imagination vraie, c'est-à-dire capable en tant que puissance agissante de créer un monde, dans un état de densification non sensible.

Il est alors particulièrement intéressant de noter que dans nombre de récits visionnaires l'entrée de ce monde se fait à l'équinoxe, la porte consistant dans l'étoile rouge dans la voûte céleste verte à rapprocher du lion vert et du roi rouge cité dans l'introduction. En alchimie, plus qu'ailleurs, les couleurs sont des épiphanies de la matière.

Pour H. Corbin, "C'est l'imagination vraie qui fait le lien entre l'opération alchimique et la transmutation intérieure. Mais l'opération est nécessaire".

A la fois matérielle et spirituelle, elle participe de ces modalités, dans un intermonde sur lequel Jâbir nous met en garde en faisant dire par Platon à Timée : "Le Monde est constitué par le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Si jamais tu désires réunir ces quatre principes, tu pourras produire le Monde. Or, il y a trois sortes de Mondes ; fais attention lequel de ces mondes tu désires et mets-toi à le produire".

C'est ainsi que dans l'Exil Occidental, le héros enfermé "dans la Cité dont les occupants sont des oppresseurs", c'est-à-dire dans la

matérialité, n'avait la connaissance que dans la nuit des sens externes. Il ne pourra s'échapper qu'à minuit "alors que le soleil est au plus haut au-dessus de sa tête", c'est-à-dire dans la pleine lumière de la connaissance (l'Ishraq) acquise par ses sens internes ; il pourra alors sortir du pays situé de l'autre côté du Yemen, et atteindre le Sinaï mystique, oratoire de son père.

C'est ainsi encore dans les Continuations de Perceval que celui-ci, pour conquérir le Graal, tente de se dégager du temps, et doit affronter tous ses dangers. D'abord le Roi rouge, sorti de la porte noire du château monolithique blanc : Roi temporel, Ego dont il faut triompher dans la conquête du Soi. Ce n'est que par la prise du cheval noir, symbole du temps, que Perceval maîtrisera la nigredo.

Cet intermonde dans lequel se retrouve le chercheur qui aura pu imaginer les vertus des métaux manipulés est hors espace et hors temps par la simultanéité de l'opération personnelle historique et son archétype a priori selon la formule de Jung ; il sera totalement réel puisque les phénomènes naturels étant engendrés sur le modèle des émanations célestes, il permet de donner son sens métaphysique à l'homunculus, produit d'une génération non pas artificielle et monstrueuse mais imaginale, en tant qu'Homme nouveau, ou enfant éternel.

IV – Le Rubedo – Le rang du Glorieux – la conversion en Terre

"L'élixir au Blanc n'est pas la perfection suprême, car il lui manque l'élément Feu". Le passage au Rouge est une question d'intensité, le Feu devant évaporer toute trace d'aquosité, permettant non plus une Union de la Vie (phase de l'albedo) mais une régénération totale en participant au principe ; la suprême énergie de l'esprit est tenue de se manifester : c'est la conversion en terre.

Au travers des centaines de noms ou d'images employés pour tenter de décrire le fruit de la résurrection, deux allégories sont frappantes car décrivant chacune les deux phases lunaire et solaire de l'Œuvre, selon la belle expression de Souzenelle, le Passage de la Porte des Hommes et de la Porte des Dieux :

1) La première relative à la méditation de l'expérience rituelle de

l'alchimie et de l'adéquation qu'elle entraîne entre la représentation du Temple, comme Imago Mundi, et du monde intermédiaire des corps subtils : elle est contenue dans le Livre des Sept Statues d'Apollonios de Tyane traduit par Jaldakî, dans lequel les statues sont vivantes car faites du métal philosophique, par transfert de l'élément lors de sa mine naturelle manifestée.

Dans le mode philosophique, la méditation, avec l'aide de la pratique rituelle, libère la pensée et la projette. Ainsi pour Plotin, "la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle..." Le triple motif de la Statue, du Prêtre-Sculpteur et du Temple composent le cérémonial alchimique. La statue se dresse dans le Temple par spiritualisation. C'est pourquoi l'adepte la rencontre après avoir franchi le parvis ; Pénétrant dans le saint des saints, la divinisation. L'initié n'y trouve plus rien de visible.

2) La seconde, le nom de Glorieux donné par Jâbir à l'Orphelin, l'étranger, en fait Jâbir lui-même, qui par son propre effort atteint la connaissance. La Balance des Lettres et notamment des lettres de lumière et de ténèbre permet de déterminer que le Glorieux réunit en lui à égalité Ténèbres et Lumières, Eau et Feu : il serait donc le fils de l'Union royale, celle qui se produit dans le rubedo à égalité de rang avec le Ayn, première des trois hypostases principielles.

Il serait le Quatrième qui permet de ramener la triade à l'unité. "Tout va périssant hormis sa face" nous instruit le hadith repris par Sohrawardhî dans l'Incantation de la Sîmorgh, traduisant ainsi le principe de la fusion du Principe dans le Silence de l'Absolu.

A égalité avec la première hypostase, celle de l'Intellect universel, l'Un, le Glorieux, domine donc l'Ame Universelle démiurgique, l'Intelligence, deuxième hypostase.

Cette fusion laisse supposer l'étape suprême, l'Œuvre au rouge, de l'union renouvelée non plus au niveau angélique, mais proprement divin. L'immortalité, acquise dès l'Œuvre au blanc mais en ce qu'elle est encore liée à la manifestation, se détache alors pour rendre probablement synonyme "l'au-delà de l'immortalité" d'Ostanès, état atteint par effet magique, et le "de la nature de l'éternel" du Corpus Hermeticus, état atteint par extase et union mystique.

Probablement car se pose à travers cette comparaison des expressions la question insoluble de la place de la pratique alchimique parmi les Grands ou les Petits Mystères.

Conclusion

Cependant l'union avec Dieu, la Théiosis n'est pas l'achèvement du Magistère. Le même récit de Sohrevardhî nous enseigne qu'après sa rencontre avec l'Ange au Sinaï mystique, le Héros doit retourner dans le monde occidental de la matière ; homme dans le monde, il ne connaît pas l'exitus définitif. La sagesse acquise fait qu'il pourra à nouveau s'échapper vers les natures angéliques du monde intermédiaire, puisqu'il a retrouvé son origine, le moi "à ce monde" étant rapatrié "à son monde". En renouvelant l'acte de remontée des Natures vers l'Âme Universelle, il implique la conversion de celle-ci en Terre par le Feu transmué, continuation du cycle.

Vouloir à tout prix maintenir cet état de "divinisation, de ravissement de lumière", ne serait-il pas en effet qu'une façon de nier la réalité de l'immanence de l'être, éternel et omniprésent ?

En ce sens, l'alchimie par son ultime retour est authentiquement traditionnelle, la Pierre qui n'est pas une pierre est l'Imam caché, le lapis-christus de Boehme. "Le semblable est connu par le semblable" nous enseigne-t-on.

Description et tentative d'explication du Magistère nous auront permis de vérifier l'itinéraire : de même que le temps de l'esprit est cyclique, ou plutôt sphérique comme "la sphère dont le centre n'est nulle part", concept qui résout la contradiction apparente entre le "Hors temps" du monde intermédiaire et le temps cyclique du domaine sacré, de même est circulaire le parcours spirituel ; en opposition à la linéarité de l'histoire, il est Rota-Ouroboros. Ou bien encore, Solve est montée, Coagula est descente.

De façon synthétique, à la fin de la route : "Je découvris que mon âme, c'est lui-même et que moi-même, je suis son image reflétée".

Jacques Prats

- (1) Cf. Paul Georges SANSONETTI – *Graal et Alchimie* (L'île verte – Berg International)
- (2) in Henry CORBIN – *L'alchimie comme art hiératique*
 - (3) in Julius EVOLA – *La Tradition Hermétique* (Editions Traditionnelles).
- (4) in René GUÉNON – *La crise du monde moderne* (Editions Gallimard).
- (5) A.J. FESTUGIÈRE – *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Les Belles Lettres).
- (6) BIDEZ et CUMONT – *Les Mages Hellénisés* (Les Belles Lettres).
- (7) E. CANSELIET – *Alchimie* (Edition Pauvert)
- (8) Cf. *formule du Marquis Palombara se référant à Jason et à la Toison d'or.*
- (9) in A.J. FESTUGIÈRE – *Bolos de Mendès*
- (10) Cf. M. MAIER – *Commentateur de B. Valentin*
- (11) Notion de Chôra : matière première – virtualité – indéterminé.
- (12) In Henry CORBIN : *L'Alchimie comme art hiératique.*
- (13) L'Incantation de la Sîmorgh.
- (14) In FESTUGIÈRE : R.H.T. (C.A.G.II) – *in Les Mages Hellénisés C.A.G.II.*
- (15) Cf. Marie Louise Von FRANZ : *Nombre et Temps – La Fontaine de pierre.*
- (16) Du moins pour Quercetanus.
- (17) Cf. ZOSIME : *le Prêtre Sacrifiant Sacrifié* – Cuivre qui sacrifie l'ouroboros et procède l'escalier de quinze mondes.
- (18) in H. CORBIN – Récit de *La Citerne de l'eau de vie* – Islam Iranien - T.II.

Bibliographie :

Manuscrits de Leyde et Stockholm *Les Alchimistes grecs* – Tome I (texte établi et traduit par R. Halleux). Les Belles Lettres, Paris, 1981.

J. Bidez/F. Cumont – *Les Mages Hellénisés : Introduction I – Les Textes II* – Les Belles Lettres, Paris, 1973.

- F. Bonardel – *L'Hermétisme* – Que sais-je ? N° 2247, PUF, Paris, 1985.
- E. Canseliet – *Alchimie* – Chez Jean-Jacques Pauvert, 1964.
- H. Corbin – *Temple et Contemplation* – Flammarion, Paris, 1980. *L'Archange Empourpré* – Fayard, 1976. *L'Homme et son Ange* – Fayard, 1983. *En Islam iranien* – Gallimard, 1971.
- J. Evola – *La Tradition hermétique* – Editions Traditionnelles, Paris, 1988.
- Fulcanelli – *Le Mystère des Cathédrales* – Société Nouvelle des Editions Pauvert, 1964, 1979, 3ème édition augmentée.
- Le R.P. Festugière, O.P. – *La Révélation d'Hermès Trismégiste : I L'Astrologie et les Sciences Occultes*, Les Belles Lettres, Paris, 1989. *II Le Dieu Cosmique*, Les Belles Lettres, Paris, 1986. *III Les Doctrines de l'Âme. IV Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Les Belles Lettres, Paris, 1986.
- S. Hutin – *L'Alchimie* – Que sais-je ? N° 506, PUF, Paris, 1951, 7^e édition 1987.
- C.G. Jung – *Psychologie et Alchimie* – Editions Buchet/Chastel, Paris, 1970.
- P. Kraus – *Jâbir Ibn Hayyân - Contribution à l'histoire des Idées Scientifiques dans l'Islam* – Les Belles Lettres, Paris, 1986.
- P. Lory – *Alchimie et mystique en terre d'Islam* – Editions Verdier, Lagrasse, 1989.
- A. Poisson – *Théories et Symboles des Alchimistes* – Editions Traditionnelles, Paris, 1982.
- A. de Souzenelle – *Le Symbolisme du corps humain* – Editions Dangles, St. Jean de Braye, 1984.
- J. Trouillard – *Etudes Néoplatoniciennes* – Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1973.
- Frère Basile Valentin – *Les douze clefs de la philosophie* – Les Editions de Minuit, Paris, 1956.
- M.L. Von Franz – *Nombre et temps. – La fontaine de pierre.*
- C. d'Yges – *Anthologie de la poésie hermétique* – Dervy-Livres, Septembre 1976.

La caverne

Archétype initiatique

Jean-Bernard Lévy

Presque tout le monde connaît **le mythe de la caverne**, ne serait-ce que parce que l'un des textes les plus étudiés de Platon porte ce sous-titre. Pourtant ce célèbre passage de *La République* n'aborde que des aspects fragmentaires de ce thème. Le mythe de la caverne décrit un état de l'être humain, ou de l'humanité, que l'on peut qualifier de primitif, donc comparable à l'état fœtal. Il suppose un développement, une possible sortie de la caverne, donc une naissance, ou une re-naissance. Il s'agit d'un mythe ou plus exactement d'un ensemble mythique, c'est-à-dire de descriptions symboliques et images de la Genèse, de la création et du développement du cosmos... et aussi de l'individu, car les deux aspects sont indissociables : selon la formule hermétique de "La Table d'Emeraude" : tout ce qui est en haut est comme ce qui est en bas et inversement (26).

Il y a donc une tendance logique à assimiler caverne, au cœur de la terre, avec la mère et surtout avec l'utérus de celle-ci. D'ailleurs les cosmogonies décrivent volontiers la naissance du monde comme le produit du mariage de la terre-mère et du ciel-père. Selon Hésiode, c'est du mariage de Gaïa, la terre et d'Ouranos, le ciel, que naquirent entre autres les Titans qui générèrent les principaux dieux de l'Olympe (14).

Pour les Egyptiens, le monde est né de la séparation du ciel et de la terre. La Genèse biblique insiste aussi sur la notion de séparation : cieux et eaux, eaux et terres. Mais la symbolique des éléments reste la même : c'est de la terre, de la "sèche" que naît l'homme. Le nom d'Adam vient de l'hébreu adamah qui veut dire terre. André Chouraqui traduit pour cela Adam par "le glébeux".

Il faut entendre en fait par caverne tout lieu souterrain, privé de lumière, caché, secret. On y assimilera donc les grottes, les laby-

rinthes et même, dans une certaine mesure, les Enfers, étymologiquement les régions inférieures.

Ce sont des lieux de préparation, de maturation avant la naissance, même si d'autres peuvent y voir des endroits de réflexion avant une re-naissance, des points où peut avoir lieu une "ré-initialisation", pour reprendre le vocabulaire des informaticiens. D'autres, comme les psychanalystes, y verront davantage un retour, donc une régression. Nous aurons bien sûr à en reparler.

Mais il n'est sans doute pas inutile, avant d'aborder plus complètement le mythe de la caverne, de définir le concept de *rite initiatique*. Il y a trop souvent confusion entre rite et cérémonie. Le sens profond du rite initiatique risque de se trouver dévoyé... même par ceux qui le pratiquent ou s'y réfèrent. Et surtout les liens qui unissent rite initiatique et mythe ne sont pas toujours clairement compris.

Les rites initiatiques

Le concept d'initiation

La définition de l'initiation que donne l'historien des religions Mircea Eliade, dans *Initiation, rites, sociétés secrètes*, permet une première approche de ce que l'on appelle l'initiation :

"On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux, qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une toute autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre" (11).

En fait, l'initiation repose sur un postulat : le Cosmos est régi par un Principe. Le monde dont seule une faible partie, comme un iceberg, est visible, est le reflet de ce Principe. L'initié est appelé à contempler le monde d'une autre façon : il acquiert un troisième œil, un sixième sens, il y a élargissement de sa perception qui n'est plus sensorielle, mais également extra-sensorielle.

Le rite initiatique concourt non seulement à "une mutation on-

tologique” de l’être, mais aussi à une restauration ontologique du Cosmos. Ceci suppose un “retour aux sources”, par un rituel précis. Ainsi se produit lors de tout rite initiatique une réitération de la naissance du Cosmos. C’est ce retour aux origines que symbolise la **caverne**, lieu de régression, de restructuration, véritable utérus de cette re-naissance. A travers le temps et l’espace, malgré toutes les différences culturelles, les rites initiatiques restent pratiquement inchangés. Ils retracent de façon identique les mêmes thèmes, proposent des gestes et des opérations similaires, dans les mêmes buts. Le savant de notre fin de siècle qui adhère à une société initiatique, subit une cérémonie rituelle tout à fait comparable à celle des sociétés traditionnelles primitives.

Celui qui est appelé à **vivre** une initiation fait une démarche active, volontaire, dans le but de mettre en harmonie l’individu qu’il est, avec l’ordre cosmique. Insistons sur le mot **vivre**, car il s’agit toujours d’une action dynamique, individuelle même si celle-ci est collective et guidée par de plus anciens initiés. Il ne s’agit pas de subir, encore moins d’assister à une cérémonie : le récipiendaire est toujours l’acteur du rite initiatique. Bien plus, il en est le centre, même si tous les participants ont un rôle et vivent eux aussi le rite.

L’initiation nécessitant une volonté, elle n’est donc proposable qu’à un individu qui la désire, qui la demande. Il y a donc, en fait, candidature de sa part, même si dans certaines sociétés tous les individus ou presque, par classe d’âge, sont soumis à des rites initiatiques de passage.

Par ailleurs, seuls ceux qui ont été reconnus aptes, qui ont les **qualifications** requises, peuvent être retenus. Sont traditionnellement exclus de l’initiation les individus n’ayant pas l’intégrité physique ou psychique nécessaire. La **sélection** peut être plus sévère encore et l’initiation peut devenir alors une véritable cooptation. Mais l’âge reste en tout état de cause une des conditions essentielles.

Les rites des sociétés traditionnelles soulignent souvent le passage de l’adolescence à l’âge adulte. Les rites initiatiques aboutissent toujours à une classification et à une hiérarchie des individus. Il y a **élection** de celui qui a été reconnu apte à être initié, choisi par les hommes et par les dieux. Enfin lorsqu’elles existent, les cérémonies initiatiques proposées aux femmes sont différentes de celles des hommes.

La sacralisation

Les rites initiatiques obéissent à une série d'opérations qui sont toujours les mêmes quelle que soit l'époque ou le lieu. On peut les résumer en posant le principe que le rite initiatique nécessite une **sacralisation**. Ainsi seuls les initiés peuvent participer aux rites initiatiques et la preuve de cette qualification est exigée et sera reconnue par les officiants, c'est-à-dire ceux qui président ou animent la cérémonie initiatique.

Il y a séparation de cet ensemble d'initiés du reste du monde, séparation d'abord matérielle, ensuite d'une autre nature puisque par l'application stricte d'un rituel, les officiants affirment que les initiés pénètrent un "autre monde". On peut dire que les initiés se séparent du monde profane pour pénétrer le monde du sacré. Le rite initiatique ainsi caché aux non qualifiés, est couvert par le **secret**. L'importance du secret rend difficile l'étude comparative des rites initiatiques. Certains rites, comme les mystères d'Eleusis, furent pratiqués pendant plus de mille ans au moins du VI^{ème} siècle avant J.C. jusqu'au décret les interdisant pris en 364 par l'empereur chrétien Valentinien 1er, mais qui ne fut suivi d'effet que près d'un siècle plus tard (2). Des dizaines de milliers de gens furent initiés à ces mystères et pourtant ils restent très mal connus, car les rituels, tenus secrets, ne furent jamais véritablement divulgués.

Cette séparation, virtuelle pour les non-initiés, réelle pour les initiés, correspond à une rupture avec l'espace ordinaire, le temps ordinaire, pour retrouver un espace-temps primordial, **in illo tempore**, en ce temps-là, c'est-à-dire dans le commencement, **Berechit**, du début de la Genèse, quand l'espace n'existait pas encore. C'est le **chaos** grec, le **tohu bohu** biblique. La présence d'un Principe supérieur ou *invocation* est requise pour que l'opération puisse avoir lieu. Les officiants appellent d'une manière ou d'une autre la présence divine. L'initiation de nouveaux membres va être alors possible. L'initiation permettra au nouvel initié de *ré-itérer*, de refaire le même chemin. Le rite est ainsi, de toute façon, tout à la fois ré-itération du grand commencement cosmique, ré-itération de l'initiation individuelle, c'est-à-dire comme on va le voir plus loin, de cette seconde naissance, de cette re-naissance dans un espace-temps primordial à partir duquel tout est alors possible.

Magie

On ne peut pas ne pas être frappé par la similitude qu'il y a entre les rites initiatiques et certaines pratiques dites magiques : cercle tracé sur le sol, formules incantatoires requérant la présence de génies ou de forces occultes. Les rites initiatiques sont en effet de véritables opérations de *magie blanche*, par opposition à l'appel à des forces inférieures, celles des Enfers, comme dans les *messes noires*.

Dans les deux cas, il y a appel à des pouvoirs extra-humains, reposant sur la croyance en une *transcendance*. Mais les deux manifestations d'un seul et même Principe. Ceci explique la nécessité pour l'initié d'une descente aux Enfers.

But et finalité des rites initiatiques

L'initiation correspond donc à un changement réellement vécu d'état de l'être, et permettant la communication directe avec le sacré du vivant même, **hic et nunc**. Elle refuse d'admettre que l'exclusivité de ce contact avec le divin ne soit réservé pour l'au-delà de la mort.

L'initié n'a pas besoin d'un clergé pour entrer en correspondance avec le divin. Il n'assiste pas à un rite : il participe à celui-ci et vit véritablement sa rencontre avec le sacré.

L'initiation est une remise en ordre du cosmos et des rapports de l'être avec celui-ci. La place des êtres et des choses dans le monde de la manifestation, sur le plan existentiel, est désordonnée, chaotique, non conforme à l'Ordre cosmique. L'initié, par le rite initiatique et la transformation que celui-ci lui fait subir, va œuvrer pour réordonner et remettre à leur juste place les êtres et les choses. Rappelons que le rite est ré-itération de la Genèse, de la première mise en ordre à partir du chaos initial et fait revivre en un éternel présent ce fondement des temps.

La racine indo-européenne **rdt** a donné les trois mots *ordre, rite et art* (1). L'Ordre cosmique c'est, nous l'avons vu, le plan prévu par le créateur ou le Principe. L'homme par son *art*, son œuvre, doit achever, redresser, compléter l'œuvre prévue par le Créateur : il devient collaborateur de Dieu. Le *rite* permet à l'homme ordinaire de devenir initié, donc d'avoir accès à la vision de ce grand *Ordre* et déjà par son exemple d'y participer. Il serait nécessaire de dévelop-

per ces notions pour les expliciter, mais insistons sur leur universalité, car à des nuances près, toutes les traditions expriment cela... même quand les officiants ont oublié le sens de leurs pratiques. Les rites initiatiques correspondent toujours à une conception de l'Ordre cosmique donnant à l'initié la possibilité **d'agir de son vivant** pour la réalisation du grand Œuvre, de l'Ordre. Nous verrons que la pratique alchimique a, elle aussi, ce propos.

Rites initiatiques et pratiques confessionnelles

On ne peut pas assimiler l'initiation et certaines pratiques comme le *baptême*. Le baptême n'est pas vécu à proprement parlé, et ce n'est qu'exceptionnellement une démarche volontaire. L'*ordination* des prêtres peut elle, par contre, se comparer à une initiation.

La transformation par l'initiation, véritable choc révélateur, ne peut être répété et n'a lieu qu'une seule fois. Il est donc inutile pour le curieux de chercher à être initié selon différents rites. L'initiation se veut unique, irréversible et si, elle vient d'une source traditionnelle authentique, elle reprend toujours le même récit de la fondation du cosmos et elle attribue toujours la même place à l'homme.

Au contraire, le baptême, du moins selon les pratiques chrétiennes actuelles, ou la circoncision ou tout autre acte de nature confessionnelle, est compatible avec l'initiation, car ils définissent des alliances entre le Principe divin et l'homme de nature et d'eschatologie différentes, même s'il y a ressemblance dans les protocoles.

Le contact avec le sacré, tel qu'il peut se concevoir au cours de rites initiatiques, ne nécessite pas le recours à la *médiation* par un clergé. Toutefois il faut admettre que le fait même qu'il y ait des officiants entraîne au minimum la division des individus en trois classes : les non-initiés ou profanes, les initiés et les initiés-initiants. En pratique, il existe le plus souvent une succession de niveaux initiatiques correspondant à des rites de passage successifs. La pénétration initiatique du sacré se fait par paliers et n'obéit pas à la loi du tout ou rien que proposent les confessions religieuses, même quand elles prévoient divers sacrements.

Les cérémonies initiatiques

Tous les rites initiatiques ont le même but, mettre l'être en harmonie avec le cosmos pour que puisse s'opérer le grand Œuvre c'est-à-dire la remise en ordre simultanée de l'individu-microcosme et de l'Univers-macrocosme ; de même les initiations obéissent aux mêmes règles et ce ne sont en fait que des détails qui les particularisent. Il y a re-naissance, c'est-à-dire seconde naissance sur le mode spirituel, par opposition à la première naissance charnelle.

On a vu qu'avant la cérémonie, les officiants procédaient à une sacralisation reposant sur une séparation d'avec les profanes, et un accès à un espace-temps sacré. Les candidats à l'initiation sont eux aussi séparés du monde profane et mis à part. Cette séparation va se faire dans un lieu éloigné, le plus souvent souterrain, grotte, **caverne** bien sûr, ou à défaut dans un abri sombre fait d'arbres ou de branchages. Cette séparation symbolise d'abord la **mort** à la vie antérieure. Dans les rites maçonniques, le candidat est enfermé dans un lieu noir, faiblement éclairé d'une bougie, au décor sinistre rappelant la mort : c'est le **Cabinet de Réflexion**. Il est invité à rédiger son **Testament philosophique**. Dans les sociétés traditionnelles africaines, cette séparation peut durer plusieurs jours pendant lesquels les candidats sont livrés à eux-mêmes dans la forêt et risquent effectivement la mort. C'est là la première épreuve. Le ou les candidats sont ensuite introduits parmi les initiés. Cet acte qui correspond au début d'une re-naissance est une véritable **transgression** de la barrière qu'ont dressée les initiés d'avec le monde profane. La re-naissance qui va s'opérer après l'épreuve de la **terre, caverne-mère**, comme nous l'expliquerons plus loin, est une re-naissance spirituelle par rapport à la première naissance à partir du ventre maternel. Elle doit traduire une transformation réelle de l'être. C'est pourquoi, entre l'entrée parmi les initiés et la reconnaissance par ceux-ci de la qualification des candidats, se déroulent des épreuves qui sont autant de purifications et doivent aboutir à une ré-génération. Les **épreuves** qui, elles, peuvent varier d'une civilisation à une autre ont des points communs : elles développent un ternaire métaphysique classique : d'où je viens ? où suis-je ? où puis-je aller ? **Passé, présent intemporel, futur dans l'Ordre réalisé**. Elles ré-itèrent l'ontologie, la cosmogonie des premiers temps, d'où l'usage dans les cérémonies initiatiques occidentales par exemple, des quatre éléments de la physique, et des philosophes de la Grèce Antique, la **terre, l'eau, l'air et**

le feu, et même du cinquième : l'éther ou quintessence.

Certaines étapes sont indispensables : serment préalable du respect du **secret** et acceptation des risques des épreuves par l'impétrant : tout sera **irréversible** et le retour en arrière, ou l'échec, impossible. Acceptation par les dieux ou **ordalie, purification et régénération ou re-naissance** sous une forme naturelle, véritable mue, reconnaissance par les anciens initiés du nouvel ordre introduit par l'initiation de nouveaux adeptes et de la qualification de ceux-ci.

Ces schémas complexes, intriqués, volontiers embrouillés et cryptés, secrets et parfois mal retransmis par des initiants mal informés, sont pourtant toujours clairement reconnaissables pour qui les étudie.

Le schéma alchimique reprend exactement cela. L'adepte sait qu'il ne transformera, ne transmutera la matière, qu'en se transmutant lui-même. L'**orare** doit s'accompagner du **laborare**. Il faut dissoudre et coaguler, mort et renaissance, **solvo et coagula**. Il faut selon le célèbre **V.I.T.R.I.O.L.**, **visita interiolem terrae rectificando invenies occultum lapidem**, (visite l'intérieur de la terre et en rectifiant tu découvriras la pierre cachée). C'est donc en travaillant qu'on retrouvera dans la **caverne** la pierre fabuleuse qui y est soigneusement dissimulée : c'est-à-dire la restauration du grand Ordre, celui qui peut transformer le vil métal en or pur. Ceci nous conduit tout naturellement à revenir au **mythe de la caverne** qui occupe une place centrale dans tous les rites initiatiques.

Le mythe de la caverne

Les mystères d'Eleusis

La caverne est donc au centre de tous les rites initiatiques, car elle est le lieu d'où tout part ou repart. Le cabinet de réflexion maçonnique en est l'exemple le plus connu parce qu'il est encore en usage. Mais on sait qu'il en est des équivalents en Afrique. Dans les célèbres *Mystères d'Eleusis* (2) les candidats, dépouillés de tout, étaient enfermés dans une caverne obscure ; parfois la présence de

serpents accentuait la peur, le malaise. Puis brutalement au lever du soleil on retirait les branchages qui obstruaient l'entrée de la caverne et un jeu de miroirs renforçait l'éblouissement. On sait que étymologiquement mystère veut dire éblouissement. C'est l'excès de lumière qui empêche de discerner. Le dévoilement, la révélation excessive, empêche de bien voir... encore. Eclairer, apporter la lumière, révéler, dévoiler autant de termes communs à tous les rites initiatiques. Naître c'est voir le jour. Renaître c'est recevoir la grande Lumière de la Connaissance, la révélation de l'existence du Principe et de l'Ordre cosmique.

Les *Mystères d'Eleusis* font revivre aux candidats à l'initiation le mythe de *Perséphone*, la fille de *Déméter*, déesse enlevée par *Hades*, le Dieu des Enfers, des terres souterraines, et l'arbitrage de *Zeus* qui décida que Perséphone appartiendrait six mois à son mari : c'est l'hiver triste et sans floraison, et reviendrait passer six mois hors de la caverne infernale, au grand jour, retrouver sa mère et les vivants ; c'est l'été lumineux et fleuri. Ainsi s'explique l'ordre et le rythme des saisons, l'alternance de vie et de mort dont le règne végétal nous révèle l'absolue nécessité.

Thésée, Orphée et Héraclès

Les grecs anciens sont maintes fois revenus sur la mythologie des lieux souterrains. Le combat de *Thésée* contre le *Minotaure* dans le *labyrinthe* est bien connu (13). Il retrace les épreuves que doit subir le futur initié, véritable demi-dieu ou héros, pour aboutir à la perfection, c'est-à-dire la réalisation optimale de ses potentialités. C'est au centre de la caverne-labyrinthe que Thésée rencontre un autre demi-dieu, le Minotaure. C'est l'amour d'Ariane qui lui permet de revenir, de re-naître à la lumière après l'épreuve. Tous ces voyages dans des lieux sombres et souterrains doivent se faire accompagnés d'un mentor ou d'un guide.

Citons encore, la célèbre *descente aux enfers d'Orphée* à la recherche de son *Eurydice*. Il a pu lui aussi revenir au jour, renaître, mais sans avoir ramené Eurydice : il n'avait pu s'empêcher de se retourner pour voir si celle-ci le suivait et était toujours aussi belle. Il a lui, refusé les conseils de son guide, de son "ange gardien".

Ces mythes, surtout celui d'Orphée, sont souvent associés aux mystères d'Eleusis. Ils décrivent en fait un échec partiel : la mission

est impossible : le héros ne peut réussir en totalité ; le demi-dieu, a fortiori l'homme, est imparfait, et dans l'épreuve il finit toujours par chuter. Thésée tue le Minotaure au lieu de le vaincre et de le contraindre à servir et il néglige l'amour d'*Ariane* au sortir du labyrinthe. L'impulsivité, la curiosité d'Orphée lui permettent le retour sur terre, mais sans avoir réalisé son projet.

Héraclès réussit mieux au cours de l'un de ses douze travaux : car après s'être fait initié aux mystères d'Eleusis il descendit aux Enfers et, après une lutte à mains nues, réussit à avoir raison de *Cerbère*, le chien aux trois têtes, d'*Hadès*, le gardien de la porte des Enfers. Il ne le tua pas et le ramena à Eurysthée qui le désirait. Mais il dut, par la suite, reconduire aux Enfers la bête tellement celle-ci était terrifiante. Il échoua lui aussi. L'initié ne doit jamais remonter à la lumière le miroir de Vérité où peuvent se voir les profanes dans toute leur nudité. Il est tenu au secret !

Platon et le mythe de la caverne

Platon, dans le livre VII de *La République* (Rép, VII, 514a 521c), décrit les hommes comme enchaînés aux parois d'une caverne ne voyant de la réalité qu'une projection d'ombres portées sur un mur. La sortie de la caverne permettrait un accès à la Connaissance, ou du moins au savoir. Platon use du mythe de la caverne pour décrire la condition humaine et l'impossibilité, le risque même qu'il y aurait à libérer de celle-ci la plupart des êtres humains. Affolés par la liberté et la contemplation de la Vérité, ils la refuseraient, considérant l'ombre comme plus vraie, plus plausible que l'objet dont elle est le reflet. Ils en viendraient probablement à mettre à mort leur libérateur : "Celui qui entreprendrait de les délier, de leur faire gravir la pente, ne crois-tu pas que, s'ils pouvaient de quelque manière le tenir entre leurs mains et le mettre à mort, ils le mettraient à mort en effet". (Rép., VII, 517a) (17).

Pour Platon, qui se souvient de la condamnation et de la mort de Socrate, seuls les initiés peuvent sortir de la caverne et voir la grande Lumière.

Dédale et Icare

Ainsi les Grecs donnent à la caverne une place de choix dans la

vie spirituelle et initiatique. Comme pour toutes les civilisations traditionnelles, la caverne est le point de départ d'une re-naissance vers une vie spirituelle autre. Elle est le haut lieu de la maturation, des épreuves préalables à l'accès à la Lumière c'est-à-dire à la Connaissance. Le choix des impétrants, leur préparation doivent être minutieux. Le risque d'échec malgré cela reste grand tant la voie initiatique est périlleuse.

Pour s'en convaincre, il n'est qu'à voir la suite du mythe du labyrinthe de Crète (13). Le roi Minos, rendu furieux par la mort du Minotaure, enferma Dédale, le génial architecte qui l'avait construit, et le fils de celui-ci, Icare. Dédale, en initié accompli, ne chercha pas à retrouver le plan du labyrinthe qu'il avait pourtant lui-même tracé, et choisit de s'enfuir par la voie des airs. Il fabriqua des ailes de cire pour lui-même et son fils. Dédale réussit parfaitement, mais son fils, ivre de voler, s'approcha imprudemment du soleil et de sa fulgurante Lumière. Ses ailes fondirent, il tomba dans la mer et s'y noya. La voie initiatique, brillante, royale, directe, celle des airs, ne convient qu'aux êtres d'exception. Les autres, trop présomptueux, se sur-qualifiant risquent d'en mourir. Platon a repris ce thème. Ici le mythe montre aussi les limites de la transmission : Dédale peut fabriquer des ailes pour son fils, lui expliquer leur fonctionnement, les dangers ; rien ne remplace le parcours individuel.

Sortir de la caverne est difficile ; l'initiation n'est donc réservée qu'à des élus. On peut s'étonner de ce que tous les héros de la mythologie grecque échouent à un moment ou à un autre, et que ni Thésée, ni Orphée, ni Héraclès, ne parviennent à la consécration, ni ne récoltent le fruit de leurs efforts, c'est-à-dire n'accèdent à l'Olympe et au statut de dieu à part entière, ce que n'exclut nullement la mythologie grecque pour d'autres. Seul Héraclès parviendra à cela, mais après sa mort et grâce à une véritable renaissance à partir des entrailles de sa mère, la déesse Héra. Il s'agit non plus de renaissance, mais d'une véritable résurrection, ou renaissance sur le mode charnel (physique, matériel) ce qui est, sur le plan initiatique bien différent. Les efforts du colosse avaient, pour cela, été reconnus suffisants, avec "indulgence", par le jury divin !

L'initié-initiant

Tous ces héros ont en effet une démarche égoïste et ne recher-

chent que leur propre réalisation. Ils ne parviennent à sortir de la caverne que seuls. Thésée tue celui qu'il aurait dû seulement vaincre et contraindre à servir après l'avoir ramené à la lumière. Bien plus, il abandonne aussitôt celle qui l'avait aidé, celle qui lui était destinée, son initiatrice. De même Orphée oublie ses engagements et ne peut qu'échouer, par égoïsme.

L'interprétation initiatique du mythe de la caverne rappelle implicitement qu'il est nécessaire de sortir mais tout autant d'aider les autres à sortir. Chacun vit dans sa propre caverne, dans son propre labyrinthe. Au-delà de sa propre quête, l'initié doit déjà envisager le stade suivant : devenir un initié-initiant, capable de guider les autres, transformer à son tour un profane enfermé dans une caverne, en un initié, et transmettre à celui-ci le pouvoir de sacraliser l'espace et le temps. **Initier le Minotaure**, voilà la tâche insurmontable à laquelle était confronté Thésée.

L'initiation suppose d'avoir un ou des frères spirituels, puis de devenir à son tour initiant, c'est-à-dire un frère spirituel, reproduisant ainsi le cycle de vie et de mort.

D'autres mythologies

Les mythes grecs nous sont les plus accessibles, car ce sont ceux que nous connaissons le mieux. L'étude d'autres mythologies ne ferait qu'alourdir notre propos sans apporter grand chose. Soulignons cependant quelques recherches récentes sur les peintures et gravures rupestres des cavernes paléolithiques, telles les célèbres peintures de *Lascaux*. Ainsi les travaux de Jacques Trescases confirment que les cavernes étaient déjà de hauts lieux initiatiques, lieux de "pénétration régénération" mort-résurrection" (20).

Chez les sémites le *désert* joue parfois le même rôle que la caverne. C'est là que *Moïse* ira chercher son inspiration, donc en fait sa qualification d'initié-initiant. C'est aussi là qu'il conduira son peuple pour qu'il se constitue en une entité, en une nation. C'est là que les hébreux erreront pendant quarante ans dans l'attente de la Terre promise, donc leur qualification. Ceci est souligné par le refus que fera Yahvé à Moïse de pénétrer en Canaan : comme Orphée, comme Thésée il a partiellement échoué, il a douté de Dieu.

C'est aussi là que *Jésus*, né symboliquement dans une grotte,

ira à la rencontre de *Satan*. (Mat 4, 1-11, Marc 1, 12-13, Luc 4,1-13) (23).

L'œuf et le néophyte

La conception initiatique fait donc de la caverne et de ses équivalents le lieu, l'utérus, où, après dépouillement, purification l'être revenu à l'état primordial d'œuf, va pouvoir régénérer. Une nouvelle pousse va germer (c'est le sens propre du mot *néophyte*). Le jeune et frêle initié va voir le jour, re-naître dans un état spirituellement supérieur, selon, cette fois-ci, l'Ordre réellement voulu, selon le plan cosmique. Le lieu de cette re-naissance ne peut être le ventre maternel, c'est la caverne matricielle.

Satan et Hadès. Le mythe d'Er

Ces lieux souterrains ne sont pas seulement les lieux de prédilection du Malin, ce sont aussi des lieux initiatiques. Mais est-ce contradictoire ? ne sont-ce pas les épreuves qui nous transforment, qui nous aguerrissent... à condition d'en retirer tout le sens ? La rencontre avec le Diable chez lui est aussi une constante dans toutes les Traditions.

Nous avons vu plus la présence d'Hadès dans les mythes de Perséphone, d'Orphée, d'Héraclès. Il n'est pas tentateur comme le Satan du mythe biblique de Job. Il juge les âmes. Mais sur le plan traditionnel, cette attitude est "plus" pure.

Des Enfers, de ces lieux inférieurs, vont pouvoir re-naître toutes les âmes, pour une nouvelle vie. C'est aussi ce que paraboliquement nous explique Platon dans le mythe d'Er, au livre X de *La République* (Rép. X 615a-621d) (17). Er, guerrier mort au combat, est revenu sur terre après avoir vu les âmes des mortels en Enfer choisir une nouvelle vie en fonction de celle qu'elles avaient vécue : "Car c'était le plus souvent en rapport avec les conditions concrètes de leur vie antérieure qu'elles faisaient leur choix". (Rép. X 619a).

Mais, revenues sur terre, à la lumière, les âmes oublient leurs vies antérieures. De même, l'initié trop aisément oublie dans le monde sacré, les conditions de la vie dans le monde profane et réci-

proquement l'initié oublie ce qu'il a vu et a été obligé de comprendre dans la caverne dès qu'il est de retour à la lumière. C'est la cause de l'échec de Thésée qui oublie le rôle d'Ariane dès qu'il est sorti du labyrinthe. La transformation complète de l'initié n'a pas eu lieu : l'initiation virtuelle ne s'est pas accomplie.

Conception psychanalytique de la caverne

Si jusqu'ici nous avons assimilé caverne et lieu de re-naissance initiatique, de transmutation radicale de l'être au sens métaphysique, même s'il s'avérait que la difficulté de cette démarche aboutissait souvent à un échec, il est nécessaire d'aborder d'autres interprétations des mythes. Ainsi les psychanalystes ont beaucoup étudié les mythes, notamment celui de la caverne. C'est avant tout le lieu où se réfugie l'inconscient. C'est le lieu de rencontre privilégié, et donc d'affrontement du conscient et de l'inconscient. Descendre aux Enfers, c'est retrouver la partie bestiale de nous-mêmes. Le Minotaure représente nos instincts primitifs qu'il nous faut juguler. La caverne, quand elle évoque l'utérus maternel, devient lieu de régression à un stade infantile, voire fœtal, sans qu'il y ait espoir de progrès, du moins de progrès sur le plan autre que psychologique, donc strictement individuel.

Paul Diel, élève de Jung, a consacré une part importante de son œuvre au déchiffrement analytique des mythes. L'étude du "*Symbolisme dans la mythologie grecque*" (5) et du "*Symbolisme dans la Bible*" (6) est indispensable à qui veut comprendre une telle approche. Diel assimile lui aussi volontiers caverne, grotte et Enfers. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point de concordance entre les conceptions métaphysiques, initiatiques traditionnelles et les conceptions psychanalytiques. Pour Diel, les héros Orphée, Thésée et Héraclès descendent aux Enfers livrer bataille contre leurs propres démons.

"Les combats titaniques de la Théogonie ne sont en réalité qu'une invention imaginative de l'homme. Cependant, cette invention n'est pas arbitraire ; elle est une projection idéalisée et personnifiante des conflits dont est ravagée la psyché humaine" (5).

Dans cette psychologie des profondeurs, Diel distingue deux types d'attitude se traduisant par deux types de héros. Il peut y avoir exaltation ou banalisation. L'attitude d'Icare conduit à l'échec par exaltation. C'est ce que nous avons sur le plan initiatique appelé la

sur-qualification. *Tantale*, invité à la table des dieux veut leur rendre l'invitation et pour les honorer veut leur servir un plat rare : il leur donne à manger son propre fils, il agit aussi par exaltation.

Thésée, *Orphée* et *Héraclès* périssent par banalisation : ils se conduisent en êtres vulgaires, se sous-qualifient eux-mêmes en adoptant des attitudes indignes des espérances qu'on avait pu mettre en eux. Ce sont les bas instincts qui prennent le dessus. Diel distingue différents types de banalisation des héros et de combat contre la banalisation. Ainsi Orphée dérive vers la banalisation dionysiaque. Dionysos, divinité "infernale", donc issue du subconscient, "symbolise l'ivresse orgiaque dans laquelle peut sombrer la vie humaine". Mais "la frénésie orgiaque est réservée à des hommes d'envergure". Orphée a un côté sublime, *Éuridyce*, mais il est vaniteux comme bien des artistes, et il croit "que la terre entière et les jouissances lui sont dues". Il s'éparpille et tombe ainsi dans la banalisation orgiaque. C'est, nous dit encore Diel, "la mort de l'âme".

Thésée, le héros, doit son salut à une faible vierge, Ariane. C'est l'inversion des rôles. Le combat contre le Minotaure, contre le refoulement est perdu, car la victoire de Thésée "est un exploit pervers" et au sortir du labyrinthe le héros confirme cela : il trahit Ariane et la délaisse pour sa sœur Phèdre, l'impure. Bien plus, Thésée, qui venait pour empêcher le sacrifice de vierges au Minotaure, en enlevant à leur père Minos ses deux filles, montre l'échec du combat interne qu'il a mené. Le reste de sa vie et sa conduite ultérieure, ne feront que confirmer l'échec de ce combat contre la banalisation.

Héraclès, lui aussi, perpétuellement attiré par les femmes, tombera à son tour dans la banalisation, bien qu'il ait réussi à dompter Cerbère, le chien qui garde la porte des Enfers et à le ramener même à la lumière. Ses douze travaux, ses douze victoires ne compensent pas ses défaillances et ce héros lui aussi finit par "somber dans la débauche écrasante et avilissante".

Conclusion

En fait, l'opposition qu'il y a entre l'explication psychanalytique et l'explication initiatique des mythes est plus théorique que réelle. Le mythe de la caverne illustre parfaitement cela. Les deux théories montrent l'universalité des symboles et des thèmes mythi-

ques. Le mythe n'est pas une histoire arbitrairement magnifiée. Il n'est pas le fruit du hasard. Bien plus il habille, donc cache à la compréhension vulgaire le sens profond qu'il véhicule. Il ne se révèle qu'aux véritables initiés (entendons par là le mot initié à tous les sens du terme, y compris celui de scientifique averti).

Le mythe ainsi fait ressortir une composante fondamentale de l'être humain, qu'il s'agisse de ce que, par ignorance et par défaut, les uns appellent "inconscient collectif", d'autres "émergence de la réalité cachée des rapports de l'homme et du Principe".

Le mythe de la caverne, de plus, parce qu'il traite des origines, que ce soit celle du cosmos ou celle de la psyché, revêt une importance essentielle. Il traduit l'angoisse métaphysique de l'homme face à sa finitude, cette ré-initialisation apparaissant aussi comme une lutte contre la peur de la mort et la recherche d'un coin d'éternité, "d'un petit coin du paradis" perdu ici-bas. Elle apparaît comme le désir qu'à l'homme de se conformer à un absolu qu'il ne peut atteindre, qu'il ne peut connaître, mais dont il a la pré-conscience qu'il existe. La descente aux Enfers, la lutte contre les forces du Mal, ou celles des instincts bestiaux qu'on veut annihiler, est nécessaire pour que re-naisse un homme nouveau et purifié, "l'homme du huitième jour", celui qui s'est rebâti, reconstruit après sa fabrication maternelle et divine.

Toutefois des différences surgissent : la quête initiatique est un *vécu*, elle est à peine guidée. Chacun descend et revient de son enfer individuel. Le psychanalyste a une attitude plus active et accompagne les autres parfois dans leur Enfer. Le fait même que les rites initiatiques ne se pratiquent que collectivement, même si l'initiation reste individuelle au sein de ce groupe, est une garantie. Ceci est sans doute une différence plus fondamentale que la croyance ou non, en un Principe divin.

La caverne a servi de refuge à nos premiers ancêtres. Elle a été le berceau de cette humanité balbutiante, prenant conscience de sa finitude de l'existence, de quelque chose qui la dépassait. La caverne, naturellement, est apparue à ces premiers hommes comme le lieu de refuge contre toutes les peurs, la nature, les animaux, les ennemis. Lieu sombre, elle est réconfortante comme le sein maternel, malgré ou peut-être à cause de l'obscurité ; et la sortie vers la lumière apparaît comme un triomphe sur l'angoisse, comme une renaissance dans un nouveau monde plus pur, plus proche de la per-

fection divine. Les hommes ont plus peur de la lumière que de l'obscurité ! La caverne, berceau, est aussi caveau où l'homme retrouve une autre éternité.

Mais surtout la caverne est le lieu des combats, contre soi psychanalytiquement ou initiatiquement, combat contre l'ennemi intérieur, combat pour se fondre au Cosmos.

Et l'initié apprend vite que l'important n'est pas de vaincre, encore moins de tuer. Il lui faut combattre, c'est cela le remède à la peur. Et la caverne est le lieu de tous ces combats.

Jean-Bernard Lévy

Bibliographie :

1. Benveniste Emile – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* – Paris, Les Editions de Minuit, 2 vol., Tome 2, 1969.
2. Briem O.E. – *Les sociétés secrètes de mystères* – Paris, Payot, 1941.
3. Caillois Roger – *L'homme et le sacré* – Paris, Gallimard, 1950.
4. Dieguez Manuel de – *La caverne* – Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1974.
5. Diel Paul – *Le symbolisme dans la mythologie grecque* – Paris, Payot, 1966.
6. Diel Paul – *La mythologie biblique* – Paris, Payot, 1975.
7. Eliade Mircea – *Le sacré et le profane* – Paris, Gallimard, 1965.
8. Eliade Mircea – *Mythes, rêves et mystères* – Paris, Gallimard, 1957.
9. Eliade Mircea – *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* – Paris, Gallimard, 1959.
10. Eliade Mircea – *Le Mythe de l'éternel retour* – Paris, Gallimard, 1969.
11. Eliade Mircea – *Initiation, rites, sociétés secrètes* – Paris, Gallimard, 1959.
12. Guenon René – *Aperçus sur l'initiation* – Paris, Editions Traditionnelles, 1953.
13. Grimal Pierre – *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* – Paris, P.U.F., 1982.
14. Hésiode – *La Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier* – Paris, Les Belles Lettres, 1977 - 1 vol.
15. Jung Carl Gustav – *L'homme et ses symboles* – Paris, Robert Laffont, 1964.
16. Lacarriere Jacques – *Le livre des genèses* – Paris, Philippe Lebaud, 1990.
17. Platon – *La République* – in *Œuvres complètes*. Tome 2 Trad. de Léon Robin et M.J. Moreau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1950.
18. Saint-Hilaire Paul de – *Le mystère des labyrinthes* – Bruxelles, Rossel Edition, 1977.

19. Santarcangeli Paolo – *Le livre des labyrinthes* – Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1974.
20. Trescases Jacques – *De “la Parole fossile” à la “Parole perdue” : Premières traces des mystères initiatiques dans les cavernes du paléolithique supérieur* – in *Les dossiers de l’Histoire mystérieuse* n° 1 – Paris, Ed. de l’Université et de l’Enseignement moderne, 1988.
21. *La Bible. Ancien Testament* – Trad. de Ed. Dhorne, Paris, Gallimard, La Pléiade 2 vol., 1956.
22. *La Bible. Nouveau Testament* – Trad. de J. Grosjean, Paris, Gallimard, La Pléiade 1 vol., 1971.
23. *Dossiers de l’Histoire mystérieuse* N° 1 – Paris, Ed. de l’Université et de l’Enseignement moderne, 1988.
24. *Dossiers de l’Histoire mystérieuse* N° 3 – Paris, Ed. de l’Université et de l’Enseignement moderne, 1989.
25. *Mythes et croyances du monde entier*, Tome 1 – Paris, Editions Lidis-Brepols, 1985.
26. *Hermès Trismégiste* – Trad. par Louis Mercier, Paris, Guy Trédaniel, Ed. de la Maisie, 1977.

Philosophes et penseurs

Michel Garder

Cette réflexion sur l'opposition entre les deux notions, en apparence sinon identiques du moins plus que proches, de philosophe et de penseur nous a été entre autre suggérée par la lecture du "Dictionnaire de la Philosophie" de Didier Julia, paru à la Librairie Larousse en 1981. Dans cet ouvrage dont l'auteur a, selon les termes de la préface, eu recours à "une méthode originale" on trouve rassemblés de nombreux noms de "philosophes" et finalement très peu de penseurs, à moins d'inclure dans cette catégorie Léon Trotsky. L'absence d'un Jakob Böhme, pourtant digne de figurer dans le Petit Larousse et surtout dans la pléiade des grands penseurs spiritualistes russes de la fin du 19ème siècle, début du 20ème tels que Dostoïevsky, Soloviev, le Père Florensky et enfin Léon Chestov nous a paru révélatrice. Le plus curieux, à ce propos, est que Nicolas Berdiaeff que le meilleur historien de la Philosophie russe moderne le Professeur Basile Zenkovsky fait passer bien après Chestov, a droit à la fois à une rubrique et à un portrait. Il faut dire que le professeur Zenkovsky lui-même ne figure pas dans l'ouvrage. Or il se trouve que Dostoïevsky a non seulement été un romancier connu mais un penseur profond et un visionnaire, que Vladimir Soloviev a marqué toute la pensée russe du début du 20ème siècle et, depuis la "pérestroïka", connaît un succès étourdissant dans la Russie nouvelle qui émerge du cauchemar "lénino-marxiste". Le léninisme, lui, a droit à une rubrique dans le Dictionnaire, d'ailleurs prévu par Dostoïevsky dans *les Possédés*, et que le Père Florensky, physicien et mathématicien de renommée mondiale, est devenu lui aussi un maître à penser de l'intelligentsia russe actuelle.

Il est possible, après tout, que M. Didier Julia ait ignoré à l'époque l'existence même des penseurs que nous venons de citer, encore que Léon Chestov décédé en France fin 1958 avait vu de son vivant toute son œuvre traduite en français.

De toute façon lorsque l'on connaît l'œuvre du grand penseur russe et en particulier son ouvrage décapant *Sur les Confins de la vie (L'Apothéose du déracinement)*. 2ème édition – Flammarion, Paris 1966, on comprend qu'il ne puisse pas figurer dans la catégorie des philosophes.

Cette constatation nous ramène au sujet même de notre réflexion, à savoir la différence entre le philosophe et le penseur. Bien entendu le Dictionnaire de la Philosophie omet de définir le "penseur" en se limitant à la notion de "pensée". En revanche il consacre aux mots "philosophe" et "philosophie" d'assez longs développements.

De la définition du mot "philosophe" nous retiendrons qu'il s'agit d'un individu dont la vie est consacrée à la recherche de la vérité. L'intéressé "n'est pas nécessairement" l'auteur d'une œuvre ou un créateur "de systèmes".

C'est ainsi que selon Hegel : "Socrate est un vrai philosophe parce qu'il a vécu sa doctrine au lieu de l'écrire". L'auteur du Dictionnaire aurait pu ajouter que cette doctrine nous a été brillamment transmise par Platon, auteur d'une œuvre et créateur d'un système de pensées. Ceci dit, citant une fois de plus Hegel, l'auteur nous explique que depuis l'apparition de "l'enseignement retribué" de la philosophie, "il n'y a plus eu de philosophes mais des philosophies, des systèmes de pensées".

Cela n'empêche pas que nombre de personnes historiquement postérieures au "décret" de Hegel figurent dans le Dictionnaire en qualité de "philosophes". Nous n'y voyons aucun inconvénient dans la mesure où les intéressés ont effectivement laissé une œuvre et créé des systèmes qu'ils ont parfois même tentés de vivre, c'est le cas en particulier de Jean-Paul Sartre.

Toutefois, nous avons pu relever une certaine ambiguïté à propos d'Albert Camus, lequel serait à la fois un "philosophe existentialiste... un penseur classique et un écrivain inspiré". En ce qui nous concerne, nous pensons qu'Albert Camus a été effectivement un "penseur" auquel il a fallu une grande dose de courage et d'efforts pour se libérer successivement de la gangue lénino-marxiste et des subtilités d'un existentialisme sartrien.

On peut d'ailleurs regretter la solitude de Camus dans un dictionnaire consacré il est vrai à la philosophie et partant aux philosophes, encore que selon nous Blaise Pascal serait lui aussi plutôt un penseur qu'un philosophe. Son engouement passager pour le jansénisme n'ayant pas dépassé le stade du plaidoyer et de la polémique.

Cependant pour en revenir à notre thème, il nous paraît opportun d'abord de creuser un peu la définition du philosophe donnée par le Dictionnaire de Didier Julia et ensuite de nous pencher sur la notion de penseur afin de pouvoir confronter ces deux catégories de chercheurs.

L'homme à l'assaut du fruit défendu

Sans rejeter a priori la définition du philosophe proposée par le dictionnaire de Julia, nous préférons de lui substituer la formulation suivante :

– une personne qui s'efforce de comprendre le Mystère Cosmique afin de pouvoir l'expliquer à d'autres personnes, voire à l'humanité entière. Le terme de "personne" nous plaît mieux que celui d'individu ; l'effort de compréhension nous paraît plus adéquat qu'une simple recherche ou quête ; selon nous la notion de Mystère Cosmique inclut forcément celle de vérité ; enfin la nécessité de faire partager à d'autres "personnes" les résultats de ses efforts s'impose d'elle-même. Ce besoin se traduit par le recrutement de disciples appelés à participer à l'effort du philosophe, tant dans le domaine de la compréhension que dans ceux de l'élaboration et de la propagation du Système de pensée visant à éclaircir le Mystère. Ainsi le philosophe n'évolue pas dans la solitude et dirige une école de pensée. De plus il est toujours le maillon d'une chaîne dont le début se perd dans la nuit des temps. C'est ainsi que l'étude des "présocratiques", par exemple, ne nous fournit qu'un tronçon de la chaîne qui paraît s'achever avec les néo-platoniciens alors qu'elle se poursuit jusqu'à nos jours.

Ceci dit la grande famille des philosophes, tout au moins en ce qui concerne la branche helléno-judéo-chrétienne de la Tradition, se divise sommairement en trois catégories :

– la première, dont la chaîne helléno-ionienne constitue l'épine dorsale, se fie avant tout à la "raison" en tant qu'instrument d'investigation et de méthode dans l'effort de compréhension.

– la deuxième est celle des philosophes guidés dans leur effort de compréhension par une "révélation" émanant du Mystère lui-même et leur permettant de progresser vers une Vérité dont ils possèdent déjà une partie des éléments.

– La troisième englobe des "maîtres à penser" niant le Mystère et le réduisant soit à un domaine provisoirement inexploré mais en fin de compte accessible à l'intelligence humaine au rythme des progrès de la Science, soit à un simple effet du hasard.

Curieusement ces trois catégories de philosophes ont en commun un trait fondamental : celui de l'absolutisation d'une ou de plusieurs notions relatives qui constituent les références suprêmes de leurs systèmes de pensée.

Les exemples abondent en ce qui concerne les philosophes de la première catégorie depuis la lignée helléno-ionienne jusqu'à la génération moderne allant de Descartes et Spinoza à Husserl et Heidegger. De la notion du bien et de ses homologues ou dérivés chers à Socrate et érigés en "*Idées*" pour Platon, en passant par la Raison et l'Intelligence jusqu'à l'"*Epoche*" de Husserl nous assistons aux efforts prodigieux, cent fois répétés et malheureusement vains de la pensée humaine, en vue d'appréhender un Absolu ontologiquement différent de la nature humaine.

Dans la deuxième catégorie, celle des philosophes partant des éléments de la Révélation du Mystère (Ancien Testament, Nouveau Testament, Coran), le processus d'absolutisation passe d'abord par une relativisation de l'Absolu, autrement dit par une forme inconsciente de faux dieux, de représentation humaine de l'Inexprimable. Et non moins inconsciemment on en vient à absolutiser ce produit de l'imagination de la créature sous le prétexte qu'elle a été inspirée par la Révélation.

Enfin tous les Systèmes de pensée bâtis par les négateurs du Mystère relèvent de l'idolâtrie à l'état pur incluant dans la longue liste de leurs faux dieux : l'homme, la science, le progrès, la matière et le hasard.

Finalement, on en arrive à la constatation que le mythe biblique du “fruit défendu” et de la “chute” trouve depuis quelque deux millénaires et demi une éclatante illustration dans cette chaîne ininterrompue d’efforts de la part de l’élite humaine en vue de comprendre et d’expliquer le Mystère.

Désormais les savants, ces fils spirituels d’Aristote, ont pris la relève des philosophes. La physique moderne avec toutes ses ramifications a remplacé triomphalement la Métaphysique et pourtant le Mystère Cosmique, fouillé par les hypothèses les plus ingénieuses, demeure toujours aussi inaccessible. Les progrès vertigineux de la Science permettent à peine d’effleurer le “comment” ? cependant que le “pourquoi”, autrement dit le Principe, se trouve manifestement hors d’atteinte.

Grandeur et limites de la Philosophie

Pour porter un jugement objectif sur ces quelque vingt-cinq siècles de recherches intellectuelles obstinées et finalement partiellement vaines, il convient avant tout de tenter de se débarrasser du double carcan géocentrique et anthropocentrique. Cela veut dire qu’il s’agit de nous représenter la personne humaine à l’échelle du Cosmos s’efforçant de penser au-delà des limites de notre planète voire du Système Solaire dont cette planète fait partie. Cela veut dire que nous devons à la fois nous arracher à tout notre environnement passé et présent et en même temps envisager concrètement une autre personne humaine relativement semblable à nous à l’échelle humaine dans son effort surhumain de recherche, de réflexion et de communication. Cela veut dire, enfin, que c’est en remplissant de notre mieux les conditions ci-dessus qu’il convient de recréer les chaînes parfois interrompues, exprimant la pérennité de la pensée au sein des trois catégories qui composent la grande famille des philosophes de la branche helléno-judéo-chrétienne de la Tradition.

L’ensemble de ces opérations étant plus ou moins bien exécuté on en arrive à des conclusions en apparence contradictoires avec en particulier :

– d’une part un sentiment d’émerveillement devant l’ampleur et la multitude de Systèmes de pensées cohérents tendant vers la perfec-

tion, incitant à l'étude et à la méditation, donnant l'impression d'un progrès continu, de la proximité d'un triomphe.

– et d'autre part l'accablante vision d'un échec répété face au Mystère Cosmique et des résultats annexes peu convaincants dans les domaines de la Métaphysique et de l'Ethique.

Certes l'édifice de la pensée philosophique est impressionnant, surtout pour celui qui le découvre sur le tard sans aucune formation universitaire au fil de lectures non guidées. Emmerveillé par l'ampleur et l'apparente cohérence de l'ensemble des systèmes élaborés par des hommes hors du commun, on en vient tout naturellement à placer leur prototype, l'Homme Mythique, sur un piédestal et pour finir à diviniser l'ensemble de l'Espèce. C'est-à-dire une Humanité non moins mythique.

Il est de fait que l'audace de s'attaquer au Mystère ne manque pas de grandeur mais on découvre à la réflexion que cette audace porte en elle, quasi inévitablement, le germe de la pire des infections de l'histoire de notre espèce : la vanité. La *relativisation de l'Absolu et son complément obligé, l'absolutisation du relatif* sont les manifestations initiales de cette infection. Il suffit de passer en revue les mythes, les légendes ainsi que tous les systèmes philosophiques que nous connaissons pour y découvrir les effets de ces manifestations. Peut-être est-ce là, après tout, la marque de ce que la branche de la tradition judéo-chrétienne désigne sous le nom de "péché originel". "Vous serez tels des dieux, connaissant le bien et le mal" aurait suggéré le serpent à la femme* afin d'encourager le couple humain à goûter du fruit défendu.

Il faut dire, toujours selon le texte biblique, que la consommation du dit fruit n'a pas eu les effets prédits par le serpent. Une fois le délit commis, nos ancêtres découvrirent simplement qu'ils étaient nus et fautifs..., en attendant la sanction dont Dieu les avait menacés en formulant son interdit.

* elle ne s'appelait pas encore Eve à ce moment-là (N.D.A.)

Le plus désolant dans ce récit c'est qu'il y avait également au paradis un arbre de Vie dont le fruit n'était pas interdit, mais que nos ancêtres paraissent avoir dédaigné.

Mais revenons aux philosophes dont l'âge d'or paraît s'être achevé à la fin du 20ème siècle, avec l'effondrement des grandes confessions idolâtriques issues de leur enseignement.

Les astrophysiciens ayant, ainsi que nous le disions plus haut, pris leur relève, les survivants en sont réduits, selon l'amère constatation de Jean Guitton, à enseigner le langage philosophique autrement dit un jargon de plus en plus désuet. Toutefois il n'est pas impossible, et Jean Guitton vient de montrer récemment la voie dans *Dieu et la Science* (Editions Grasset – Paris – 1991).

Même si les interlocuteurs scientifiques ont eu depuis des démêlés avec des maisons d'édition, c'est la façon de poser les problèmes plutôt que la solution de ceux-ci qui constitue un pas important dans les relations, naguère quasi inexistantes, entre la science et une confession religieuse.

Il nous reste, en attendant, à espérer l'apparition de nouveaux penseurs pour nous fournir un autre éclairage sur ces relations.

De Profundis

A l'inverse du philosophe, le penseur est généralement un homme seul. C'est pour employer un terme à la mode un "marginal de la philosophie". Le plus souvent il s'agit d'un être ultra-sensible, de surcroît accablé par la souffrance et les malheurs. On dirait à l'entendre qu'il est écrasé par la menaçante imperméabilité du Mystère, contre lequel pourtant il s'insurge. Il lui arrive même parfois de lancer un défi à l'inexprimable car ce qu'il appelle "la philosophie" représente essentiellement un combat.

Le prototype du penseur est l'auteur anonyme du livre de Job, ce texte mystérieux et grandiose qui figure curieusement dans l'Ancien Testament. Parmi les rares successeurs de cet inconnu inspiré, nous nous bornerons à citer Tertullien, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Fedor Dostoïevsky, Friedrich Nietzsche et Léon Chestov.

Le thème du Livre de Job est suffisamment connu pour que nous lui consacrons un large développement. Toutefois il paraît in-

dispensable d'en dégager les quatre idées-force, à savoir la vision de la Divinité, le problème du Bien et du Mal, la condition humaine, le primat de la Foi.

La Vision de la Divinité, telle qu'elle se dégage du récit, peut à première vue paraître conforme à celle de la Genèse et de l'Exode. Pourtant en dépit d'un certain, et disons-le, inévitable anthropomorphisme du Créateur on est frappé par trois caractéristiques que lui confère l'auteur anonyme du Livre. Il est distinct des "Elohim", ces Fils de Dieu que nous préférons traduire par Esprits Supérieurs, il est au-dessus des notions du Bien et du Mal. Il est effectivement Tout-Puissant.

Nous ne nous attarderons pas sur le premier point qui nous ramène au premier Verset de la Genèse dont depuis longtemps certains exégètes ont contesté la traduction en grec et en latin. Personnellement nous croyons que ce Verset signifie non pas "Au début Dieu créa le Ciel et la Terre", mais "Le Principe créa les Esprits Supérieurs (Elohim), le Ciel et la Terre ! Les "Elohim" nous les trouvons d'ailleurs dans d'autres passages de la Genèse cf 6-2, où les "Fils de Dieu" prirent pour femmes des "filles des hommes" et, 6-4, où l'on parle des géants issus de ces unions. Ce qui va faire regretter à Dieu la création de l'homme et l'inciter à déclencher le déluge.

Ceci dit il y a lieu de noter que Satan se trouve admis à comparaître devant Dieu aux côtés des "Elohim" et il se permet même de s'adresser au Tout-Puissant en mettant en doute les qualités de Job. Ce dernier ne serait un juste exemplaire qu'en raison des bienfaits dont Dieu l'a comblé. Privé de ces bienfaits il n'est pas sûr du tout qu'il continuerait à louer Dieu. Et le Tout-Puissant accepte le défi de Satan en accordant à celui-ci toute liberté d'action pour éprouver le malheureux Job à l'exception du droit d'attenter à sa vie.

Il y a dans cet extraordinaire pari entre Dieu et Satan une ambiguïté, probablement voulue par l'auteur, débouchant sur l'alternative suivante.

– ou bien Dieu fait suffisamment confiance à Job pour infliger un démenti aux insinuations de Satan.

– ou bien étant omniscient et omnipotent, Dieu sait par avance que Job ne peut pas déchoir et au besoin peut empêcher cette déchéance.

Le plus affreux est que dans les deux branches de l'alternative, le malheureux Job est condamné à souffrir soit pour justifier la confiance de Dieu soit pour éprouver la Toute Puissance du Créateur.

L'Omnipotence de Dieu est prouvée enfin, si besoin était, par le fait que Job se voit restituer sa progéniture, devient plus riche qu'avant ses épreuves, et bénéficie de cent quarante années de vie supplémentaires pour contempler quatre générations de sa descendance.

Le problème du Bien et du Mal ne se pose qu'au plan du relatif. Le Bien s'identifie à la crainte de Dieu, au respect de la Loi et à la soumission aux pires épreuves corrigées en cas de manquement par le repentir. Ceci étant, le Bien n'est pas une entité mais une façon d'être. En revanche le Mal est personnifié par Satan, autrement dit un "Esprit Supérieur". Il incarne le doute, la propension à relativiser l'Absolu, la source tolérée par Dieu, des misères humaines.

La condition humaine est celle de la créature incapable de percer le mystère de la création et de la vie. Soumise à la Loi divine, la créature peut tout au plus se lamenter, voire se lancer dans de stériles imprécations. Seul le repentir peut alors lui valoir le pardon du Créateur.

L'unique issue à cette condition est **la Foi**. C'est finalement la Foi, qui sauve Job repentant, "J'avais entendu parler de Toi grâce à mes oreilles, désormais mes yeux Te voient". C'est ce cri du cœur qui précède le dénouement heureux du récit.

La Foi nous la trouvons formulée d'une façon forte et originale par Tertullien (155-230) dans son "De Carne Christi-V" "que le Fils de Dieu ait été crucifié n'est pas scandaleux parce que c'est scandaleux ; et que le Fils de Dieu soit mort, c'est d'autant plus crédible que c'est inepte ; et qu'une fois enterré il soit ressuscité, c'est certain parce que c'est impossible". Le texte fameux du Père de l'église car-

thaginoise est souvent cité en boutade, comme l'illustration de la Foi du charbonnier.

De plus, Tertullien allait se compromettre plus tard en optant pour l'hérésie de Montanus ; on préfère donc dans le domaine de la Foi se référer à des philosophes sacrés un peu plus sérieux, du genre Saint Augustin, capables de démontrer le miraculeux.

Un Tertullien peut difficilement avoir des disciples avoués ; il appartenait pourtant à un disciple de Saint Augustin, le janséniste Blaise Pascal, de se rapprocher, curieusement, du penseur carthaginois.

Avec Blaise Pascal, celui des *Pensées* et non des *Provinciales*, nous retrouvons, sinon directement Tertullien, du moins l'inspirateur de celui-ci, Job et sa thématique.

La Richesse initiale, le bien-être en quelque sorte, de Pascal c'est l'abondance des dons intellectuels dont le ciel l'a comblé dès sa prime enfance. Les certitudes que sa prodigieuse intelligence lui avait permis de découvrir dans le Message augustinien, revu à Port-Royal, animent son zèle de polémiste. Et puis c'est la césure. Le doute, et de sérieux ennuis de santé. Le doute qui l'assaille, n'est pas un procédé intellectuel, un petit peu à la Descartes permettant de tout passer au crible de l'intelligence. Son projet de pourfendre en un ouvrage bien construit le scepticisme de Montaigne se solde après dix années de combat solitaire et d'intolérables souffrances par un amas de notes griffonnées. L'apologie de la religion chrétienne dont il rêvait, devait déboucher sur un chef-d'œuvre bâclé et impérissable *Les Pensées*.

Encore fallut-il pour que le chef-d'œuvre parvint jusqu'à nous le zèle de ses héritiers.

Une agonie de dix années douloureuses, telle celle du Christ au jardin de Gethsemani, allait amener le penseur à rejeter "le Dieu des philosophes" au profit du "Dieu d'Abraham et de Jacob", c'est-à-dire du Dieu du Livre de Job.

Fortement influencé par Hegel, à l'exemple de tous les intellec-

tuels du 18ème siècle, Sören Kirkegaard (1813-1855) sera amené, à la suite d'un drame personnel, à abandonner le "Maître de la Pensée Européenne" pour un penseur particulier, le héros d'un récit biblique Job. Et c'est par Job qu'il va découvrir le "Chevalier de la Foi", Abraham ... et indirectement, le "quia ineptum est" de Tertulien qu'il traduira par le mot "Absurde".

Grand pourfendeur des systèmes philosophiques : ce "Poète Religieux", selon sa propre définition, allait paradoxalement être lui-même le Créateur d'un système : "l'Existentialisme".

On peut même dire qu'il aura des "disciples" parmi les "philosophes" contemporains avec Heidegger, Jaspers, Karl Barth et même J.P. Sartre. Décidément, ainsi qu'il est écrit dans le Livre de Job, "les voies de la vérité de Dieu sont impénétrables", surtout dans le cas de Sartre.

Rien ne prédisposait au départ Fédor Dostoïevsky (1821-1881) au rôle de "visionnaire" et de penseur inspiré qu'il allait jouer dans la deuxième partie de sa vie. Modeste officier du génie, compromis gravement dans une affaire de complot anti-monarchiste, il fut condamné à mort, grâcié devant le peloton d'exécution, et envoyé au bagne en Sibérie. Il allait lui aussi connaître dans une certaine mesure le sort de Job. A ses malheurs moraux et physiques devait s'ajouter une maladie éprouvante : l'épilepsie.

Le bagne sera le lieu privilégié de sa révélation, sa découverte d'une Divinité hors de notre entendement, uniquement accessible à nous grâce à un intermédiaire : le Christ. "On peut sans exagération appeler Dostoïevsky le double de Kirkegaard" écrit Léon Chestov dans son introduction à son ouvrage. *Kirkegaard et la philosophie existentielle*. (Éditions Vrin – Paris – 1936 – réimprimé en 1972). Et il est de fait que l'ancien bagnard s'insurge non pas contre Dieu mais contre l'idole de celui-ci, œuvre de l'intelligence humaine. Lui aussi rejette le Dieu des philosophes pour se tourner vers le Dieu de Job, un Dieu "au-delà des limites" qui ne se trouve pas soumis aux interdits fixés par l'homme.

Il en va finalement de même de Friederich Nietzsche (1844-1900) dont les lamentations incantatoires, les tentatives d'arracher

les humains à leur esclavage intellectuel, ont donné naissance à un système forgé par des disciples bornés. Sa haine de Socrate, son rejet du christianisme officiel, son exaltation du surhomme, sa proclamation de “la mort de Dieu” ont été pris pour argent comptant. Son *Par delà le Bien et le Mal* était pourtant l’expression de sa révélation, celle de ses souffrances physiques et morales, son “De Profundis clamavi”.

Cependant pour comprendre vraiment ces voix clamant du fond de l’abîme, il nous a fallu attendre Léon Chestov (1866-1938) cet extraordinaire juif russe à la fois fidèle au judaïsme et acceptant, sans pour autant se convertir, le Nouveau Testament. Là aussi nous avons l’exemple d’un homme ayant vécu un drame personnel qui l’a marqué sans parler d’autres souffrances. D’une culture philosophique prodigieuse, il va lancer en 1905, après une série d’œuvres originales, une véritable bombe avec son *Apothéose du déracinement*, (Edition de la Pléiade – Paris, 1927, réédité par Flammarion – Paris, 1966), remettant en cause les fondements même de la philosophie classique.

Tous ses ouvrages postérieurs reprendront les thèmes développés dans le *Déracinement*. Son Testament philosophique paraîtra dans *Athènes et Jérusalem* (Edition Vrin – Paris, 1938 réédité par Flammarion – Paris, 1967), peu après sa mort en 1938.

Job est le héros principal de la pensée de Chestov, c’est “sur la balance de Job” qu’il soupèse la philosophie humaine. Tous les penseurs que nous venons d’énumérer sont les frères en souffrance et en “clameurs” de Léon Chestov. Notons pour finir que c’est par l’intermédiaire de Nietzsche qu’il a découvert tous les autres de Job à Dostoïevsky et reconstitué en quelque sorte une chaîne initiatique, celle de l’espérance surgissant du désespoir, menant du pari de Satan à celui de Pascal.

Les deux voies

De ce survol rapide et fragmentaire des tentatives humaines en vue de déchiffrer le Mystère cosmique on voit se dégager les contours des deux voies :

– celle que par convention, nous appellerons, des philosophes et celle des penseurs.

En réfléchissant bien, il nous semble que du moins en Occident, au sens large du terme, il n’y ait que ces deux voies. En effet la voie mystique, celle du contact direct avec le Mystère s’apparente à la voie des penseurs. Les rares privilégiés qui parviennent à cet état de grâce sont pareils à Job “Voyant avec ses Yeux”. En ce qui concerne les fidèles des confessions révélées du moins ceux qui dépassent le stade de la pratique obligée de leur foi, ils empruntent l’une ou l’autre voie. Les uns, probablement la majorité, sont des disciples s’astreignant à penser conformément aux enseignements philosophico-religieux qui leur sont dispensés. Leur cheminement intellectuel appartient à la première voie. Les autres sont des inquiets assaillis par le doute, luttant pour ne pas perdre leurs certitudes, souvent à la limite de l’hérésie. Même s’ils ne sont pas de véritables penseurs, leur démarche est de la même espèce.

Mais nous dira-t-on il y a également la voie initiatique. En toute humilité nous pensons qu’il ne s’agit pas là d’une voie mais d’une méthode de mise sur la voie, une méthode exaltante, parfois efficace mais qui aboutit finalement à l’une des deux voies précitées permettant selon les cas :

- soit de redécouvrir avec des yeux neufs les trésors de la philosophie
- soit de le plonger dans les affres des descendants de Job.

Si troisième voie il y a, elle se trouve au-delà des limites, autrement dit au cœur du Mystère ; seuls y ont accès ceux que nous qualifions de “Grands Initiés”, mais qui peut prétendre à ce titre ?

Michel Garder

L'assurrection, un mot-clé pour l'Écossisme

Jean-Pierre LASSALLE

Tout adepte est convaincu de la nécessité de vivre un engagement au sein d'un ordre initiatique dans une dimension différente du temps historique. Cela revient à dire que l'ordre initiatique, s'il est inscrit dans une diachronie (1) comme toute institution humaine, relève aussi, et *surtout* du transhistorique et du sacré. Le sacré, étymologiquement, nous *sépare*, nous isole, et, d'une certaine façon, nous protège de l'air ambiant, des scories du devenir linéaire. Dès lors, non seulement il est loisible, mais il est nécessaire de partir à la quête, par delà les siècles, de nos Grands Ancêtres. Dans cette perspective, nul ne pourra nous reprocher de rapporter, comme précieux butin, des idées, des thèmes, des mythes, des textes, de simples phrases, de simples mots, matériaux nobles venus du fond des âges, pour conforter notre Écossisme. Pour en tracer les linéaments, il faut aller très loin, et s'apercevoir, au bout du compte, que semblent exister des "replis" du temps, et que le XVI^e siècle touche au XX^e siècle de saisissante manière.

Ainsi se trouve très proche de nous, jusqu'à nous fournir la clé dont nous avons besoin pour vivre intensément l'Écossisme, un homme inconnu du grand public, et peu connu des érudits, **Charles de Bovelles** (1479-1566)¹ né à St. Quentin, mort à Ham, il vécut l'essentiel de sa vie comme chanoine à Noyon où il écrivit de nombreux ouvrages parmi lesquels une biographie de Raymond Lulle et une *Géométrie* en 1511 connue par de très rares exemplaires et qui mériterait d'être rééditée. Bovelles est donc un des grands esprits du XVI^e siècle passionnés par la science d'Euclide, à l'instar de l'évêque François de Foix Candale dont nous avons déjà parlé dans "Salix" – mais il retient surtout notre attention par son ontologie scalaire. En effet, comme le rappelle Pierre Quillet, dans les *Actes* cités note

1, “l'échelle n'est pas un objet de sa pensée mais son mode de pensée fondamental (...) *penser*, c'est *s'élever par la pensée*, et la pensée s'élève selon l'échelle de l'être ! Bovelles n'est certes pas le premier à avoir utilisé l'image de l'échelle dont le modèle est le songe de Jacob dans la *Genèse*. La théologie orientale a fait un sort tout particulier à St. Jean *Climaque* (*Climaque* voulant justement dire “de l'Échelle”). L'échelle de St. Jean est à trente degrés de perfection morale. Mais on n'est pas certain que le *Climaque* ait pu être lu par les contemporains de Bovelles. Mais un autre ouvrage relevait de la même thématique et était largement connu, c'est les *Hiérarchies* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Bovelles avait aidé l'humaniste Lefèvre d'Étaples à publier tout le *Corpus areopagiticum*.

Bovelles essaie de formuler le processus d'ascension de l'homme vers Dieu. Il connaît déjà les mots qui l'expriment : l'*extasis* (extase) est la sortie de soi, l'abandon de sa place, et connote déjà le cheminement ascensionnel ; l'*excessus* (que l'on devrait rendre par le mot *excès*, mais sans valeur péjorative) exprime le dépassement de soi ; le *raptus* désigne le ravissement, au sens fort du terme, et indique un saut brutal ne convenant pas pour exprimer un processus graduel. Dans un de ses traités conservés, le *De Sapiente*, Bovelles utilise des mots comme *subveho*, *subvectio*, *scandere*, qui, comme le remarque Pierre Quillet, “évoquent une démarche ascensionnelle, comme si l'identité humaine ne se réalisait que dans un mouvement de “transascendance” – On remarquera que *scandere* est de la même famille que *scala*, l'échelle – mais dans le *De Sapiente*, il n'emploie pas encore un mot qui va revenir ensuite comme un leitmotiv dans son œuvre, le mot *assurrection*, à telles enseignes qu'il consacra deux volumes à une œuvre intitulée *Divinae assurrection* qui malheureusement fut détruit dans un incendie.

Assurrectio est formé à partir du verbe *assurgere*, très rare dans la *Vulgate* de St. Jérôme. On le trouve dans le livre de *Job* XXIX,8. “Et senes assurgentes stabant” : “Et les vieillards qui se terraient là se levèrent”. Le verbe *assurgere* est utilisé en mathématiques et désigne l'opération d'élever un nombre à une puissance supérieure, au carré, au cube, par exemple.

Bovelles évoque l'*assurrection* dans son livre, conservé lui, des *Conclusions théologiques* : “La théologie a son siège dans les assurrections plutôt que dans les analogies” – En effet, prenant leur essor à partir du bas ou du milieu, les assurrections s'efforcent de nous emporter vers le haut et les cimes, et jusqu'à Dieu lui-même. En re-

vanche les analogies ne dépassent d'aucune manière le point médian, car elles se forment dans la comparaison réciproque et mutuelle des entités d'ordre moyen. En effet, elles ne proposent rien à notre intelligence qui puisse la conduire à la contemplation de rien qui soit plus haut et plus sublime que les choses humaines. Aussi, de la même manière que les analogies sont adaptées aux sciences de l'homme, de même les assurrections concernent la science théologique elle-même. (...). Les assurrections se dirigent de bas en haut, mais les analogies d'un côté à l'autre. Les termes des assurrections sont le haut et le bas, le point de départ et le point d'arrivée. Au contraire, les points extrêmes des analogies sont la droite et la gauche.(...). Tel qui opère une assurrection en s'élevant des zones inférieures vers les hauteurs et les sommets n'a pas besoin de redescendre à la fin de ces sommets à ces régions basses et modestes. (...). Les assurrections s'accomplissent par une ligne simple et un intervalle simple, sans nul retour vers les réalités inférieures. Pierre Quillet, tout en s'interrogeant sur les difficultés que pose l'image de l'échelle (l'Echelle de Jacob présente les êtres angéliques montant *et* descendant), conclut par cette phrase : "l'échelle bovellienne authentique est une échelle souple que la divinité déroule jusqu'à nous pour nous sauver du néant."

Les termes désignant l'intelligence chez Bovelles sont répartis de la manière suivante : *mens* est réservé à Dieu ; *intellectus* est le fait des anges ; *ratio*, la raison, est le fait des hommes.

Nous avons vu que Bovelles connaissait l'œuvre de Lulle. De plus, il a fréquenté des cercles lulliens lors de voyages en Espagne et à Spanheim où il a rencontré Trithème dont la *Steganographie* l'a effrayé. A Majorque, il a pu voir Jean Llobet dit *Rélage*, maître lullien qui recevait des visites d'Italie, de France, de toute l'Europe. Certains de ces cercles constituaient des sortes de sociétés de pensée, voire des sociétés secrètes, que le nom de *sodalitas*, sodalité, peut aider à définir. Dans une de ces *sodalités*², Bovelles a rencontré en 1506 Agrippa de Nettesheim. On voit donc se tisser, au tout début du XVI^e siècle, un réseau d'amitiés et d'échanges intellectuels de haut niveau entre savants, mathématiciens, philosophes, adeptes de toute l'Europe, parmi lesquels on peut remarquer le célèbre architecte de l'Escorial, Juan de Herrera, fervent lullien.

Dès lors que l'homme prend conscience qu'il a en lui une parcelle de lumière divine, une *scintillula*³, une petite étincelle, le processus initiatique, tel que nous le vivons dans l'Eccossisme, consiste, par

l'initiation à ouvrir l'œil intérieur, et par une démarche dynamique ascendante, parcourir chaque degré, en absorber tout le contenu symbolique et se tenir prêt pour franchir le prochain degré, et ce, de proche en proche, jusqu'à la plénitude. A chaque degré, horizontalement, s'organisent les analogies qui nous permettent d'assimiler la substance des symboles, mais la progression n'est possible que par le passage à la verticalité que nous ne pouvons mieux exprimer que par le recours au mot d'*assurrection*⁴ créé par Bovelles.

Ainsi donc, l'Ecoissance propose à l'adepte une véritable ontologie scalaire, du même ordre et avec les mêmes exigences que celle de Charles de Bovelles. Progresser dans le Rite, c'est être capable de vivre sa démarche intérieure comme une constante *assurrection*, une succession ininterrompue d'*assurrections* jusqu'à l'Épiphanie finale où la petite étincelle rejoint la très Grande Lumière.

Jean-Pierre Lassalle

1) On se reportera aux *Actes du Colloque International de Noyon : Charles de Bovelles en son cinquième centenaire (1479-1979)*, et à l'ouvrage collectif : *Prosateurs latins en France au XVI^e siècle*. Presses de l'Université Paris Sorbonne – 1987.

2) Ces *sodalités*, ancêtres de nos sociétés de pensée, étaient fortement influencées par le courant néo-platonicien. On retrouve chez Bovelles la distinction entre l'œil intérieur et l'œil extérieur qui vient de Plotin, du Pseudo-Denys et de Nicolas de Cues. Il emploie l'expression *adapertio interioris oculi* qui signifie "ouverture de l'œil intérieur", et qui donc rendra compte du but recherché par toute démarche initiatique. Cette *adapertio* est bien au cœur de la problématique de l'Ecoissance, qui a pour ambition de faire des adeptes de véritables *videntes*, des "voyants".

Bovelles emploie ce mot, que l'on retrouvera avec une vigueur et une portée incalculable au XIX^e siècle chez les poètes inspirés qui se veulent "voyants" : Hugo, Nerval, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud.

3) Bovelles emprunte ce mot à Tertullien.

4) Nous avons déjà appliqué cette notion et avons utilisé le mot lors de notre commentaire du *De laude novae militiae* de St. Bernard, aux Rencontres Ecoissaises de Maffliers (1988).

(1) *Diachronie* : terme surtout utilisé en linguistique. On étudie une langue soit à un moment précis, la *synchronie*, soit dans toute son évolution historique, et c'est la *diachronie*.

Le fil de la *diachronie*, c'est le fil du devenir historique, de la chronologie. L'Écossisme se vit quotidiennement en synchronie. Mais si on étudie sa genèse, et son développement jusqu'à nous, c'est cela la perspective *diachronique*.

Bibliographie :

Œuvres de Charles de Bovelles

- *Le Livre du Sage* - Paris - Vrin, 1982
- *Le Livre du Néant* - Paris - Vrin, 1983
- *L'Art des Opposés* - Paris - Vrin, 1984

- *Ouvrages sur Charles de Bovelles*
- Bernard Groethuysen, *Mythes et portraits*, Paris, NRF, 1947.
- Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, NRF, 1952
- Henri de Lubac, "Le sage selon Charles de Bovelles", in *Mélanges Chenu*, Paris, Vrin, 1967.
- Jean-Claude Margolin, "Bovelles et son commentaire de l'Évangile johannique", in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1978.
- Jean-Claude Margolin, "La fonction de modèle dans la pensée créatrice de Charles de Bovelles", in *Le modèle à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1986.
- *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire*. La Maisnie 1982 (cité dans le corps de l'article).

