

Pierre d'ANGKOR - Itinéraire d'un Pèlerin de l'Absolu

1953

Essai de clarification et
de synthèse
sur les données
ésotériques universelles
du problème religieux

Contents

AVANT-PROPOS	2
INTRODUCTION	5
L'AGONIE DE NOTRE CIVILISATION DITE CHRETIENNE	5
CHAPITRE I	25
L'UNITE, PRINCIPE ET FONDEMENT D'UNE SYNTHESE UNIVERSALISTE, DIVINE, COSMIQUE ET HUMAINE	25
CHAPITRE II	37
LE CONFORMISME CATHOLIQUE	37
PEUT-IL NOUS SAUVER ?	37
CHAPITRE III	68
LA TRADITION IMMÉMORIALE DE LA SAGESSE.	68
LE MEME DRAME COSMIQUE ET HUMAIN	68
FAIT LE FOND ESOTERIQUE	68
DE TOUTES LES RELIGIONS.	68
A. — LE PROBLEME RELIGIEUX.	77
B. — L'ÉSOTERISME DES ÉCRITURES ET LE SYMBOLISME DES MYTHES DANS LES RELIGIONS A MYSTERES	91
C. — EXEGESE DU MYTHE JUDÉO-CHRÉTIEN.	99
CHAPITRE IV	115

NOMS ET SYMBOLES DIVINS	115
CHAPITRE V	132
EXPERIENCE MYSTIQUE ET HAUTE SCIENCE	132
I. L'expérience mystique de l'Union divine.	133
II. La Haute Science.	142
CHAPITRE VI	162
A TATONS VERS L'ABSOLU	162
CHAPITRE VII	179
LA LIBERATION DE L'HOMME	179
DANS LE MYTHE ANCIEN	179
ET DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE	179

AVANT-PROPOS

A tous ceux que le problème religieux attire et obsède, mais rebute aussi par ses implications irrationnelles, et qui, écœurés par le matérialisme contemporain en même temps que déçus par une science inhumaine, se laissent choir, découragés, dans le vide du scepticisme morbide ou d'un agnosticisme total, l'auteur, qui a longtemps souffert de leur peine, dédie fraternellement ce livre. D'aucuns en trouveront peut-être le titre ambitieux, téméraire! Mais ne

sommes-nous pas tous des pèlerins de l'Absolu ? L'absolu n'est-il pas le but même que poursuit l'universelle aspiration des hommes ? Le rêve que ne peut combler jamais la satisfaction du désir, source de l'éternelle déception humaine?

Dans cet essai sur les données immémoriales et universelles de la Sagesse ésotérique, l'auteur s'est vu, dans la nécessité d'intégrer le problème chrétien. Sa solution particulière doit rentrer dans le cadre du problème universel. C'est là sans doute une tâche ardue et qui semble désespérée, si l'on considère les risques encourus par l'audacieux qui s'aventure dans un domaine où les préjugés sont tenaces, les convictions, enracinées et ardentes, les consciences vite alarmées, alertées contre toute doctrine suspecte d'hérésie, et prêtes à flétrir comme attitude damnable toute discussion, exégétique ou historique, dont la conclusion irait à l'encontre de la tradition reçue.

Quelques considérations préliminaires semblent donc s'imposer ici pour prévenir toute équivoque sur ce travail :

1. — L'auteur tient tout d'abord à déclarer que, quelles que soient les opinions, apparemment hétérodoxes ou aventureuses, qu'il émet sur le sujet traité, rien ne peut altérer en son cœur l'amour et la vénération que lui inspire l'adorable figure du Christ, ni l'admiration profonde qu'il ressent pour la grandeur exceptionnelle de son enseignement. Ainsi que le disait le professeur Von

Harnack : « Après avoir reçu un rayon de sa lumière, un homme ne reste jamais le même qu'auparavant ». Ici comme ailleurs, l'auteur n'a cherché que la Vérité et si, inconsciemment, il s'en est écarté, c'est en toute humilité qu'il déclare rétracter son erreur. Encore faut-il qu'on la lui montre!

2. — On se demandera peut-être comment, dans un domaine où les opinions sont consacrées par la tradition et par la foi d'innombrables générations, et sur un terrain qu'historiens et critiques de tous les pays ont consciencieusement creusé et fouillé de fond en comble, depuis deux siècles surtout, il serait encore possible à quelqu'un de découvrir quelque chose, quelque chose de neuf surtout, en s'écartant diamétralement des idées reçues par les croyants, d'une part, par la critique rationaliste, de l'autre.

Et sa responsabilité se complique encore, aux yeux de l'auteur, lorsqu'il se pose à lui-même cette question Comment un homme de son indigence, aussi limité de moyens, aussi privé de lumières, peut-il se permettre, sans présomption, sans orgueil, sans folie, de proposer une solution apparemment nouvelle au problème chrétien, problème qui a passionné l'imagination, réchauffé les cœurs, et fixé ta foi du monde depuis 2.000 ans?

Pourtant si nous admettons comme vérité première que la pensée humaine, libre de tout préjugé, non seulement n'est

pas un crime en soi, mais représente au contraire une prérogative de la dignité, de la noblesse même de l'homme, de tout homme, et que, dès lors, aucun domaine ne peut, a priori, être forclos à la liberté de sa pensée, à la condition expresse toutefois que chacun, en labourant son champ particulier d'investigation, demeure humble de cœur et d'esprit; si nous admettons encore avec les plus grands penseurs d'aujourd'hui que l'intuition vraie lorsqu'elle est le fruit du cœur et de la raison, purifiés et unifiés, peut et doit devenir en chacun un instrument indéfiniment perfectible de connaissance, on ne peut dès lors refuser à aucune personne humaine, si modeste soit-elle, le droit imprescriptible de tracer son sillon dans le champ de recherche, quel qu'il soit, auquel le poussent irrésistiblement sa destinée propre et son impulsion profonde. Ceci néanmoins demeurerait un simple droit théorique si son utilité ne pouvait s'avérer en chacun. L'auteur a donc été amené à prouver la valeur pratique des principes énoncés en les projetant, tant bien que mal, sur le plan de son expérience personnelle. Il estime, pour le surplus, qu'il n'a pas à se préoccuper de l'injustice des hommes qui imputeront gratuitement à une révolte orgueilleuse de l'intelligence son adhésion sincère aux vieux enseignements ésotériques de la sagesse, et contesteront a priori la légitimité même d'une discussion libre sur ce problème capital d'exégèse, d'histoire et de mystique : le caractère principalement initiatique et symbolique ou au contraire strictement historique et littéral, qu'il convient de reconnaître aux Ecritures.

3.. — En revendiquant ce droit inaliénable d'exprimer librement sa pensée, l'auteur a la naïveté d'espérer qu'une majorité, ou tout au moins une minorité, de lecteurs ne lui opposera pas un préjugé systématiquement hostile. La pensée humaine, indépendamment de sa valeur intrinsèque, est, livrée à elle-même, impuissante et stérile. Elle n'acquiert de puissance effective, de valeur morale, que pour autant qu'elle soit vécue. Or la vie de la pensée, c'est le sentiment — l'amour ou la haine — qui anime respectivement celui qui l'émet et celui qui la reçoit. « La pensée humaine doit être aimée pour être comprise », a dit Guyau. Si tant d'antagonisme existe aujourd'hui entre les doctrines, les idéologies, les croyances, et divisent les hommes à l'infini, n'est-ce pas précisément en raison des préjugés hostiles, des sentiments haineux, qui, les empêchant de se comprendre, opposent férocement, aveuglément, les individus et les clans ? Que l'on substitue l'amour à la haine, et l'on verra soudain beaucoup de cet antagonisme idéologique tomber et se dissiper, les doctrines opposées apparaissant souvent comme complémentaires les unes des autres, comme étant une expression de la nécessité des contraires pour réaliser un juste équilibre ou trouver un juste milieu.

Est-ce donc trop d'attendre du lecteur de ces pages qu'il fasse taire en lui toute prévention systématique qui viendrait altérer l'impartialité de son jugement final ? Qu'on permette ici à l'auteur un souvenir personnel. Quand il lui arriva de parler des doctrines ésotériques à des

prêtres, à des religieux, il se heurta toujours à un accueil hautain, farouche, à la fois irrité et méprisant. Il sentait immédiatement se réveiller en eux et surgir des profondeurs de leur nature secrète, l'âme féroce des inquisiteurs de jadis. Un moine, dominicain pourtant, fit exception. Après avoir écouté avec une bonté bienveillante l'exposé qui lui était fait, cet homme âgé, éminent, auteur d'une vie de Jésus-Christ et consultant d'une congrégation romaine, se borna à conclure l'entretien, en disant modestement : « Ce que vous m'avez dit m'a paru fort intéressant et j'aimerais en savoir plus... Malheureusement, sur ce terrain, je ne puis vous suivre ». Il ajouta qu'à son avis je faisais partie de l'âme de l'Église. Cette large sympathie humaine jointe à la fermeté des principes, émut fortement l'auteur et le toucha jusqu'au fond de l'âme.

En apportant ici une humble contribution à un sujet immense, l'auteur a voulu y joindre son propre témoignage. Longtemps pourtant, il a hésité devant l'ampleur et les difficultés d'un travail qui, s'il lui apportait beaucoup de joie, lui semblait dépasser trop ses capacités et les forces qui lui restent, lui faisait craindre aussi d'être le jouet inconscient d'un démon intérieur, le poussant malicieusement dans une voie, pour lui sans issue. Il s'est ressaisi pourtant, rejetant toute suggestion contraire, se ressouvenant seulement de la noble maxime du Taciturne : « Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer ».

INTRODUCTION

L'AGONIE DE NOTRE CIVILISATION DITE CHRETIENNE

Ceci est le testament spirituel d'un homme de bonne volonté qui, au terme d'une longue existence consacrée à la poursuite de la Vérité, a voulu colliger, pour les rassembler en une seule gerbe, les quelques glanes spirituelles, moissonnées dans les champs multiples de ses recherches obstinées. De bonnes âmes ont souvent tenté de le persuader qu'il faisait fausse route, qu'il cheminait sur les voies de l'erreur et de la perdition, que la vérité toute entière reposait inviolable dans le giron de l'Eglise romaine, et que, seul, le retour inconditionné à ce bercail était capable d'assurer à un homme la paix de son âme, le repos et la tranquillité de sa conscience. A ceux que ce langage berceur trouble ou séduit, ce livre ne s'adresse pas. Sans vouloir blesser personne dans ses convictions intimes, l'auteur estime que cette paix, cette tranquillité intérieure, que recherchent avidement pour eux-mêmes, et souhaitent charitablement aux autres, tant de croyants sincères, n'est le plus souvent qu'un signe d'anémie spirituelle, l'indice d'une torpeur de l'âme, fruit d'une stagnation ou d'un engourdissement de l'esprit. La confiance excessive, indiscutée, qu'engendre la foi aveugle aux enseignements reçus depuis l'enfance, produit une sorte de narcose, et les

âmes ne tardent pas à s'assoupir sur le mol et confortable oreiller de leurs croyances. Bien plus que cette sérénité somnolente et satisfaite, la recherche inlassable de la Vérité est, aux yeux de l'auteur, la preuve de l'éveil de l'âme, de la vigilance de l'esprit. Une trop grande certitude de la vérité engendre, nécessairement, un parti-pris aveugle et l'intolérance sectaire, tandis que la méthode cartésienne du doute est le ressort de tout effort sincère de recherche indépendante, et, partant, de tout progrès réalisé dans un esprit de coopération mutuelle et tolérante. Dans ces conditions, l'inquiétude religieuse elle-même semble être le ferment nécessaire du progrès religieux, bien plus qu'une foi qui n'a jamais voulu douter d'elle-même. Il en résulte dès lors que c'est avec un esprit sans cesse en alerte et une âme toujours en éveil qu'il nous faut, sans relâche, poursuivre notre quête ardente vers plus de lumière et plus de vérité, engendrant plus d'amour. Telle est la noble vocation de l'homme. A cet effet, il lui faut un grand esprit d'humilité, un courage indomptable, de la sincérité, de la persévérance.

« Mais vous oubliez l'essentiel », nous objectent les catholiques ! « L'autorité infailible de l'Eglise, et l'obéissance due à son enseignement, qu'en faites-vous ? »

Nous traiterons amplement cette question et nous bornons à répondre ici qu'à notre sens aucune autorité extérieure, si haute et respectable soit-elle, ne peut prévaloir sur l'autorité intérieure de notre conscience. Encore importe-t-il de

préciser ce qu'il faut entendre par ce terme, la conscience. C'est, nous dit *Rom Landau*, « le gardien du meilleur de nous-même ». Notre vraie conscience réside en effet dans les profondeurs de notre être. Pour la découvrir, il nous faut soigneusement la distinguer des réactions, en quelque sorte automatiques, de cette autre conscience, de cette partie superficielle et périphérique, qui n'est « que le résultat de l'éducation, de l'entourage social et des conventions »¹. Nous disons donc que sa conscience profonde demeure en l'homme le flambeau divin mis en lui pour le guider dans la vie. Certes, le rôle de l'Eglise, au milieu des incertitudes, des obscurités, des confusions du mental, est de conseiller, d'éclairer la conscience de l'individu. Mais ce rôle ne peut jamais être de s'ériger en adversaire de la conscience, en pouvoir despotique sur la liberté spirituelle et morale de l'homme. Dès lors, l'harmonie intérieure, l'accord de chacun avec soi-même, avec les injonctions impératives qu'il ressent au plus profond de son être, peut, seul, apporter à un individu cette paix souveraine, cette sérénité intime de l'âme, qui est pour chacun sa conquête la plus précieuse. Et aucune autorité extérieure ne pourrait suppléer cette approbation intérieure de la conscience, en cas de conflit. « Mais un conflit n'est pas possible », s'écrient les catholiques. « Nulla unquam inter fidem et rationem dissentio esse potest », a proclamé Rome. Affirmation

¹ Rom Landau : « *Dieu est mon aventure* », p. 313. (Éditions : L'Arche.)

gratuite, répondrons-nous, et que controuve l'expérience. Après tant d'autres, l'auteur a ressenti douloureusement le malaise, le trouble profond, causé en lui par des désaccords qu'il ne pouvait résoudre. A la formule simpliste donc que l'on nous propose : la paix obtenue par une soumission inconditionnée à des enseignements qui heurtent en nous le cœur et la raison, l'auteur a cru préférable de s'en référer à cette parole des anges, chantée en la nuit glorieuse de la nativité : « In terra pax hominibus bonae voluntatis ».

La bonne volonté implique la bonne foi, l'entière sincérité de l'homme dans son effort vers le *bien*, le *beau*, le *vrai*. Les théologiens prétendent nous contraindre moralement à l'obéissance, en affirmant que le vrai qu'ils enseignent, s'il n'est pas contre la raison, est au-dessus d'elle. Mais que vaut l'argument, si la tradition la plus vénérable, la plus universellement répandue, que l'on nomme la sagesse antique, nous donne de ces mêmes problèmes, prétendument supra-rationnels, des solutions parfaitement rationnelles, mais que l'Eglise rejette?

Quoi qu'il en soit, plus que jamais nous paraît inspiratrice la parole céleste exaltant la bonne volonté des hommes, aujourd'hui que se déchaîne, avec une virulence et une violence accrues, l'antagonisme exaspéré des doctrines, des idéologies, suscitées par la vie difficile, pénible, que créent à tous, les événements catastrophiques qui les ont accablés et les menacent encore. A juste titre, beaucoup incriminent le matérialisme moderne comme moralement responsable

de cet état d'esprit divisé qui oppose les hommes et contraste tant avec l'unité de foi des siècles chrétiens.

Une question se pose dès lors : Ce matérialisme de la pensée, à qui ou à quoi devons-nous l'attribuer ? Les causes en sont certes nombreuses et ce n'est pas mon propos de les énumérer ici. Il en est une toutefois que je voudrais signaler, parce qu'elle me paraît *capitale*, quoique méconnue par ceux-là même qui en sont responsables et qui déplorent le plus cette éclipse de la spiritualité dans le monde.

Cette cause n'est autre, selon nous, que *l'attitude négative* que la science officielle et notre religion d'Occident ont adoptée devant les grands problèmes métaphysiques qui troublent et angoissent les hommes depuis tant de millénaires : les problèmes de la vie et de la mort, ceux de notre origine première et de notre fin dernière. La science ne s'occupe pas de ces problèmes : ce n'est pas son objet, nous dit-elle. Son objet est de rechercher les lois de la nature, les causes et les explications immédiates des phénomènes. On peut toutefois se demander de quel droit la science exclut de ce domaine les lois de l'esprit, comme si l'esprit qui est l'auteur de ces recherches ne faisait, lui aussi, partie de cette Nature dont on étudie les lois.

Longtemps, en effet, la psychologie fut reléguée dédaigneusement dans le domaine incertain de la philosophie subjective et même aujourd'hui la méthode

expérimentale qu'on lui applique est considérée avec méfiance, comme étant en marge de cette stricte discipline scientifique que la science applique à ses recherches objectives.

Quant à la religion, elle se préoccupe certes, et avant tout, des problèmes métaphysiques, mais elle le fait de telle manière qu'elle n'a pu enrayer le pire, autrement dit la déchristianisation des masses et le déclin de toute spiritualité dans notre civilisation agonisante. La religion, dans son enseignement, professe en effet la complète impuissance de l'homme, livré à ses seules ressources, à rien connaître des mystères de la Révélation, mystères révélés par les Ecritures, nous dit-elle, et dont l'Eglise est la dépositaire et l'interprète infaillible. L'homme en conséquence doit s'en remettre aveuglément à cet enseignement et accepter, les yeux fermés, la solution qu'elle nous donne de ces grands problèmes¹.

¹ On a souvent dénoncé à ce propos l'orgueil et l'hypocrisie des clergés. Il s'agit là en réalité d'une attitude *impersonnelle*, à demi-consciente seulement chez beaucoup, et ressortissant à leur foi indiscutée en l'autorité de l'Eglise. Ceci n'exclut donc nullement la sincérité et l'humilité *personnelles* chez un très grand nombre de prêtres et de religieux, ainsi qu'un dévouement et une abnégation souvent admirables, auxquels je me plais

Mais avant de poursuivre ici le développement de notre sujet, il est une équivoque possible que nous voudrions prévenir. Ce n'est évidemment ni la vraie religion, ni la vraie science, que nous nous permettrions, avec une outrecuidante et injuste prévention, d'incriminer dans ces pages. Ce que nous dénonçons comme étant, selon nous, grandement responsable de nos maux, c'est une fausse compréhension de la science et de la religion, un rétrécissement inadmissible de leur signification respective et de leur portée universelle.

Pour la religion, tout le développement de ce livre tend à préciser notre pensée et à la justifier par des preuves suffisantes. Quant à la science, ce que nous entendons dénoncer, c'est ce positivisme étroit en lequel prétendent s'enfermer certains savants, qui, a priori, se sont coupé les ailes et interdit par principe de pénétrer dans ce que nous pourrions nommer le monde invisible. Or, il est de fait que pareille attitude est aujourd'hui dépassée par la vraie science qui pénètre chaque jour plus avant dans ce monde invisible par ses progrès incessants en physique, chimie, biologie, astronomie, psychologie et parapsychologie, médecine, etc. , etc. Nous nous inclinons avec respect et une profonde admiration devant des hommes comme Eddington, Jeans, Julian Huxley, Louis de Broglie et tant d'autres savants éminents que notre ignorance ne peut citer

d'autant plus à rendre hommage que j'en fus, dans ma jeunesse, le reconnaissant bénéficiaire.

: un mathématicien comme Einstein, un psychologue comme C. G. Jung, des indianistes, des philosophes, des historiens du monde ou de la pensée antique, comme René Grousset, P. Oltramare, Georges Méautis, Masson-Oursel, Jean Herbert, etc., etc.

Toutefois un fait plus significatif encore se présente aujourd'hui devant nous. Nous rencontrons une pléiade de jeunes savants dont l'esprit scientifique très averti s'est éveillé à la curiosité d'une étude comparative de leur science avec les données de la sagesse antique : et ceci en raison même de la convergence qu'ils découvrent entre les deux enseignements. C'est à la fois avec admiration et une joie profonde que nous avons vu paraître, à ce point de vue, des livres, pleins de science et d'érudition comparative, de Roger Godel, Hubert Benoit, Ram Linssen, Matila Ghyka, etc. Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que cette sagesse des anciens, que vient corroborer de nos jours la science moderne, ait été une sagesse purement intuitive. Les anciens conjuguèrent l'observation et l'expérience avec la vision dite intuitive, et parfois, exceptionnellement, avec des dons de voyance paranormale, et c'est cette double méthode, se corroborant réciproquement qui leur fit faire leurs découvertes astronomiques, mathématiques, et celles des grandes lois fondamentales de la nature.

Mais il est une autre catégorie d'esprits encore, qui, dépourvus de titres et de prestige scientifique en même temps que privés de tout don de voyance, n'en aspirent pas

moins aussi, à cette synthèse de la science, de la philosophie, de la religion et cherchent à la réaliser par les voies plus incertaines, plus décevantes aussi, du mysticisme, de l'ésotérisme, de l'occultisme, et, également, de l'érudition religieuse : études comparatives des religions, recherches des analogies entre les vieux mythes, témoignages des voyants, des théosophes, du passé et du présent. Cette catégorie eut d'ailleurs d'illustres chefs de file. Bornons-nous à citer ici : *Edouard Schuré*, le célèbre auteur des « Grands Initiés ». C'est dans cette dernière catégorie que, très modestement, et au dernier rang, l'auteur entend se ranger¹.

Il est intéressant de constater ici combien l'intelligence scientifique et l'intuition peuvent, et doivent, se prêter un mutuel appui. Ainsi que je l'ai écrit dans un opuscule précédent² : Là où l'intelligence, livrée à ses seules ressources, ne voit que variété et diversité de phénomènes, l'intelligence illuminée par l'intuition synthétique voit au

¹ Aux risques d'être tenu pour « un dialecticien ou un amateur de vaines spéculations » (R. Godel : *Expérience libératrice*, p. 47) mais si le monde savant requiert des hommes de science pour être éclairé, un langage plus humble, moins savant, convient peut-être mieux à une moyenne de lecteurs, croyants ou incroyants d'ailleurs. C'est ce que nous avons pensé en écrivant ce livre.

² « *Les Routes de Lumière* » (Adyar-Paris).

contraire un Principe unique de Vie et de Raison divine coordonnant et hiérarchisant le tout en une splendide unité.

Le propre des vérités intuitives est d'être perçues par les grands penseurs de tous les temps. Quand *Hegel* nous affirme : « Tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel »³, ou que *Spinoza* écrit que l'ordre et la connexion des idées sont identiques à l'ordre et à la connexion des choses, ils ne parlent pas autrement que *Platon* lui-même lorsqu'il nous dit que le monde sensible est l'image du monde intelligible, ou que les sagesse hermétique et hébraïque (Zohar) qui nous affirment, toutes deux, que ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, et que *le tout est un*. Aujourd'hui, ce n'est plus seulement une philosophie spéculative qui tient ce langage, mais la science elle-même, et par l'un de ses plus illustres représentants. Dans « Physique et Microphysique », *Louis de Broglie* écrit : « La grande merveille dans le progrès de la science, c'est qu'il nous a révélé une certaine concordance entre notre pensée et les choses, une certaine possibilité de saisir, à l'aide des ressources de notre intelligence et des règles de notre raison, les relations profondes existant entre les phénomènes. On ne s'étonne pas assez de ce fait que quelque science soit possible ».

³ Il est d'évidence que la raison doit corriger graduellement elle-même ses sophismes et ses erreurs dues à l'ignorance, aux lacunes de notre évolution présente et d'une échelle d'observation restreinte.

Voilà qui eût stupéfié François Bacon, l'auteur du « *Novum Organum* », qui n'admettait d'autre science possible que celle fondée sur la méthode expérimentale. Y a-t-il donc réellement un parallélisme, une harmonie préétablie, entre les lois de la pensée et le déroulement des choses ? Oui, si s'avère comme réelle l'assertion occulte qu'esprit et matière ne sont que les deux faces, les deux pôles opposés, d'une *même Réalité*. Mais est-ce là autre chose qu'une théorie et peut-on découvrir réellement ce rapport entre l'esprit et la nature extérieure ? Oui, nous répond *Rudolph Steiner*, l'occultiste allemand : « car l'homme perçoit à lui tout seul et par des opérations purement intellectuelles les lois des nombres et des figures. Lorsqu'il regarde ensuite la nature il constate que les choses obéissent à ces lois qu'il a établies en lui-même selon les principes de son esprit. L'homme conçoit en lui-même l'idée de l'ellipse : il en établit les lois. Et les corps célestes se meuvent dans le sens de ces lois déduites de sa raison. Il s'ensuit rigoureusement que les opérations de l'âme humaine ne sont pas des fonctions différentes de celles du monde extérieur, mais que l'ordre éternel du monde s'exprime dans ces opérations. Le Pythagoricien se disait : les sens montrent à l'homme les phénomènes physiques, mais ils ne lui montrent pas l'ordre harmonieux que suivent ces choses. Cet ordre harmonieux, l'esprit humain doit le trouver en lui-même avant de le retrouver dans le monde extérieur ». Dès lors, conclut Steiner, « c'est dans l'âme que se révèle le sens de

l'univers... qu'on descende dans l'âme, on y trouvera l'Eternel, Dieu et l'harmonie du monde »¹.

Et l'illustre astronome *Képler* confirmait ceci par sa propre expérience : « Ce n'est pas l'influence du ciel », écrivait-il, « qui a produit en moi ces connaissances ; conformément à la théorie de Platon, elles reposaient dans la profondeur cachée de mon âme et elles furent seulement réveillées par le spectacle de la réalité ».

Comment concilier ces vues, toutefois, avec l'adage sanscrit, que nous transmet « *la Voix du Silence* », et qui nous présente la pensée, le mental humain, comme le grand destructeur du réel ? Par la considération que la pensée, la raison humaine, qui est l'image du réel, n'en est que trop souvent la caricature et la déformation. Nos déficiences, nos erreurs d'observation dérivant de nos lacunes d'évolution, doivent donc être dépassées, pour que la pensée humaine, identique *en essence* à la Pensée divine, devienne, en sa pureté, l'image parfaite du réel.

Ayant ainsi précisé mon attitude à l'égard de la science véritable, c'est-à-dire d'une science du réel dont les horizons s'étendent aux possibilités indéfinies de la Pensée, je me sens plus à l'aise pour poursuivre mon réquisitoire contre ce positivisme étroit et desséchant qui prédominait au siècle dernier et au début de ce siècle encore,

¹ « *Le Mystère Chrétien et les Mystères Antiques* » (Perrin).

rétrécissant les esprits et étouffant les âmes. Le présent étant conditionné par le passé, nous disons donc que la double attitude de la religion, d'une part, de la science positive, de l'autre, a été une véritable trahison, inconsciente de leur part, de la mission qui leur était dévolue d'être nos maîtres et nos guides spirituels.

Une question capitale en effet se posait à nous : l'homme peut-il, par ses propres forces, par ses propres lumières, atteindre à une connaissance qui dépasse la connaissance scientifique proprement dite ? En d'autres termes, une science qui échapperait à nos moyens actuels d'investigation physique et à nos instruments de laboratoire, une science métaphysique, est-elle accessible à l'homme par le développement graduel et l'épanouissement de sa propre nature spirituelle ? A cette question capitale, science et religion ont catégoriquement répondu *non*. Et c'est parce qu'elles ont si formellement répondu non que l'homme s'est résolument détourné de ces grands problèmes qu'il ne pouvait donc résoudre par lui-même pour appliquer désormais son esprit à l'étude exclusive du monde matériel et de ses lois. La science fut ainsi créée : progrès immense pour l'humanité ! Mais ainsi aussi fut déchaînée sur le monde, en raison même de cet aveuglement spirituel, la vague du matérialisme qui déferle aujourd'hui avec tant de puissance et cause les ravages que nous constatons. Puisque, aux dires conjoints de la science et de la religion, le monde spirituel était fermé à sa connaissance, pourquoi l'homme eût-il continué à y appliquer son esprit ? Il se

tourna donc résolument vers l'étude exclusive du monde extérieur, n'eût plus d'autre souci que son bien-être, son confort, son progrès matériel, sans plus se préoccuper du spirituel, sauf, s'il était religieux, par nature ou tradition, à s'en rapporter, en ce domaine, aux enseignements de son Eglise. La conséquence fut donc : *dans le domaine matériel*, la connaissance ; *dans le domaine spirituel*, la foi aveugle. Telle était, telle est, aujourd'hui encore, la conclusion à laquelle prétendent nous acculer la science officielle, d'une part, la religion, de l'autre¹.

En consentant à voir ainsi limitée au seul domaine sensible et expérimental la sphère de son intelligence et de son activité propres, l'homme de notre temps s'est interdit l'approche et l'accès des mondes supérieurs, c'est-à-dire de ces hautes régions de l'invisible, de ces espaces subtils, éthérés, infinis, où il tend par les aspirations les plus profondes de son âme. Il s'est volontairement laissé amputer de ses plus nobles prérogatives, s'est exclu lui-même du domaine supérieur de l'Etre et de la pensée, lesquels débordent notre espace et notre temps. Il s'est

¹ Les théologiens nous affirment bien que l'homme peut connaître par sa seule raison certaines vérités premières, telles l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, comme « préambules de foi ». Mais seule l'Eglise, nous disent-ils, peut interpréter et définir exactement les vérités d'ordre métaphysique, ressortissant à la Révélation de ces mystères.

laissé inconsidérément bannir de ce monde dit spirituel auquel il appartient pourtant par sa nature la plus élevée et la plus sublime, *l'Esprit* en lui, transcendant son mental cérébral et charnel.

De cette attitude, certes peu glorieuse pour la réelle dignité de l'homme, sont issus directement le matérialisme, le positivisme, l'agnosticisme, toutes doctrines déprimantes parce qu'elles laissent l'être humain désarmé devant la vie : d'une part sans force morale devant les lourdes épreuves qui l'accablent, et, de l'autre, sans réponse aux grands problèmes philosophiques qui le troublent et l'obsèdent, ceux de sa nature essentielle, de son origine première et de sa fin dernière. Les vieilles solutions religieuses ne suffisent plus à nos jeunes générations, devenues pour la plupart sceptiques ou agnostiques. Quant à la science, elle demeure muette sur ces problèmes. Mais, je le répète, tout comme la science, la religion est responsable de la vague matérialiste qui nous submerge, puisque, tout comme la science, elle affirme que ces problèmes échapperont toujours à l'esprit humain livré à lui-même et que, seules, sont ici valables les solutions qu'elle nous propose d'autorité.

On ne peut méconnaître toutefois la différence qui sépare et oppose ici les deux attitudes : là où la science positiviste proclame l'agnosticisme, la religion prétend tout de même nous départir la connaissance. Toutes deux dénie à l'esprit humain livré à ses seules ressources la capacité de rien

connaître dans le domaine métaphysique, nous dit la science dans le domaine de la surnature, précise la religion : mais tandis que la première affirme qu'aucune connaissance n'est jamais possible, la seconde nous assure qu'un certain nombre de vérités nous sont transmises par son intermédiaire. Toutefois, ce n'est pas de connaître, au réel sens du mot, qu'il s'agit ici, mais de croire. La connaissance est donc réduite à une foi aveugle, inconditionnée, incontrôlée, aux enseignements de la religion.

On ne peut s'empêcher de constater le divorce que crée ainsi avec la science elle-même pareil enseignement et à quel point il va à l'encontre de tout ce qu'elle nous enseigne au sujet de l'évolution, de sa marche, de ses tendances les plus certaines. Dans la nature entière, depuis les règnes inférieurs jusqu'à l'homme, le mouvement de la vie tend vers l'évolution ascendante de la sensibilité, de l'intelligence, de la conscience, et, à partir de l'homme, vers une individualisation de la connaissance. Il semble que toute l'évolution tende donc à produire l'homme, c'est-à-dire un être personnel, conscient de soi, libre, ayant son mode original de sentir et de penser, s'élevant graduellement au-dessus de l'instinct grégaire vers une connaissance toujours plus étendue et plus approfondie du réel, sans perdre de vue toutefois cette loi d'unité et de solidarité qui le relie à ses frères et à l'ensemble du cosmos. Toute l'évolution tend donc en définitive à l'individualisation progressive de la conscience cosmique,

graduellement réfléchi dans la conscience de *chaque* personne humaine.

La vraie connaissance est donc individuelle. La religion au contraire prétend nous enfermer dans une formation collective, créer en nous, sous l'égide de la foi commune, une mentalité grégaire par l'acceptation imposée à tous de ses dogmes incontrôlables. L'opposition des tendances est ici manifeste : d'un côté, un épanouissement progressif de la conscience humaine dans une harmonie collective faite de la richesse variée de ses notes individuelles, et tendant vers une connaissance personnelle qui s'accroît sans cesse. De l'autre, imposition d'un moule intellectuel uniforme dans lequel les esprits doivent être coulés, à l'effet de chanter les mêmes thèmes obligatoires.

« Mais la science aussi nous impose ses disciplines », objectera-t-on. — Oui, mais la science est contrôlable : la foi ne l'est pas. Dans la science, la vraie connaissance est individuelle : dans la foi, pas de connaissance réelle, une croyance imposée à tous¹.

Nous pensons néanmoins que, autant que l'enseignement de la religion, celui de la science est insuffisant pour retenir l'homme sur les voies de la perdition. C'est leur attitude

¹ Soulignons ici qu'à côté du dogme défini comme article de foi, il y a la dogmatique catholique qui impose également aux fidèles l'obligation de croire.

respective à toutes deux, répétons-le, qui a entraîné leur faillite spirituelle la science en niant catégoriquement l'existence d'une Réalité divine connaissable, la Religion, en opérant une scission absolue, une opposition radicale, irréductible, entre le surnaturel, relégué dans un ciel inaccessible d'où nous serions surveillés et secourus, et, d'autre part, notre nature déchue, dont nous avons au contraire l'expérience quotidienne. Un exemple illustrera mieux ici notre pensée. Les vertus prescrites par l'Evangile sont, nous enseigne la religion, des vertus auxquelles l'homme doit tendre par ses efforts, mais qu'il ne peut acquérir toutefois que moyennant le secours d'une grâce surnaturelle que le Ciel lui envoie. Pour la science, les vertus sont des possibilités de la nature humaine et que tout homme peut épanouir, moyennant des efforts faits pour développer ce qui est seulement à l'état germinal en lui-même².

Pourquoi la religion refuse-t-elle à l'homme cette possibilité naturelle?

1° en raison du dogme de sa déchéance par le péché originel ;

2° parce qu'en opposant arbitrairement le monde à Dieu, les lois de l'ordre naturel à celles de l'ordre surnaturel, elle-

² Telle fut la doctrine que l'hérétique Pelage opposa à saint Augustin et qui fut condamné par l'Eglise.

proclame que les vertus enseignées par l'Evangile vont à l'encontre de l'ordre naturel du monde, supposé établi sur la loi féroce de la concurrence vitale, de la lutte pour la vie. Tout en reconnaissant donc la charité chrétienne comme une vertu à acquérir avec l'aide de la Grâce, les esprits religieux demeurent convaincus que les bases naturelles de la société humaine sont cette opposition inéluctable des intérêts antagonistes et leur conflit nécessaire. Le stimulant qui résulte de cette lutte est, croient-ils, la condition indispensable du progrès humain, comme si la coopération, la conciliation et l'entraide ne l'étaient pas bien davantage. Et les Eglises ne contredisent pas à cette façon de voir, puisque, pour elles, je le répète, la loi d'amour et de fraternité ne répond pas à une vertu naturelle et humaine mais surnaturelle et divine.

Nous disons qu'un tel, enseignement qui, d'une part, sous-estime la puissance de l'Esprit en l'homme même, et déclare, d'autre part, qu'en dépit de la Rédemption et sans le secours d'une grâce surnaturelle, l'homme déchu ne peut commettre que le mal, qu'un tel enseignement, disons-nous, en ravalant à l'excès notre nature, ne peut que jeter le découragement dans les âmes et engendrer l'incrédulité. L'incrédulité serait un moindre mal d'ailleurs que le pessimisme qui l'accompagne nécessairement. L'homme que l'on réduit à ses tendances perverses, à ses instincts mauvais, l'homme qui n'est que déchéance et pourriture, l'existentialisme et autres philosophies noires n'ont que trop, de nos jours, développé ce thème parmi nous ! Aussi

les a-t-on qualifiées de philosophies du désespoir. Dans ces conditions, que reste-t-il encore à nos contemporains, accablés par les pires épreuves, pour croire que l'homme est autre chose que ce « gorille lubrique et féroce » que dénonçait Taine et qu'il puisse résider en lui cette âme immortelle que rien ne décèle, et que la religion affirme pourtant avoir été créée bonne par Dieu, dans le Paradis terrestre? Le mythe des Ecritures, au lieu d'une vérité cachée ne dissimule plus dès lors qu'une imposture, un mensonge : et la vieille foi s'envole à jamais, considérée comme une chimère absurde ou un rêve puéril.

La profonde décadence morale et spirituelle de notre temps est l'expérience lamentable qui nous prouve que la question toute entière doit être revue, réétudiée avec soin. Que les masses populaires aujourd'hui se soient détournées en grande partie de la religion et de ses enseignements, pour ne se préoccuper que d'extraire de la vie présente le maximum possible de plaisir et de jouissances, est un fait reconnu par les chefs mêmes de l'Eglise. De ce fait il nous faut donc dénoncer les responsables.

D'aucuns ne manqueront pas de nous dire : « Pour mériter peut-être les reproches que vous leur faites, la religion et la science n'en sont pas moins *les piliers de notre civilisation*, les assises spirituelles sur lesquelles il nous faut reconstruire. Vous qui luttez contre le matérialisme, ne commettez-vous pas une action dangereuse, positivement néfaste, en dressant le bilan de leurs fautes et de leurs

erreurs devant un public déjà prévenu et hostile ? N'est-ce pas là un acte de trahison à l'égard de notre vieille civilisation chrétienne, si menacée aujourd'hui par un retour offensif de la barbarie ? En fait, vos attaques se conjuguent avec celles du bolchévisme marxiste, dans le discrédit que celui-ci s'efforce de jeter sur la religion et le capitalisme » !

Nous répondrons que, quant à la science, elle peut réparer ses erreurs, élargir ses horizons et qu'elle le fait chaque jour déjà par ses représentants les plus qualifiés, les plus éminents, ainsi que nous avons dit.

Quant à la religion, nous serions sensibles à l'argument, si cette civilisation chrétienne que l'on nous accuse de trahir eût réellement mérité l'épithète de chrétienne, et que notre action eût risqué d'aggraver, si peu que ce soit, une situation qui, d'ores et déjà, semble désespérée, et dont nous nous efforçons tout simplement de discerner les causes. Pardon des offenses, égalité des hommes dans l'unité d'origine et de filiation divine, fraternité dans la justice et l'amour, tels sont les préceptes enseignés par le Maître. Mais où en vit-on jamais l'application ? « Dans l'Eglise catholique », m'affirme-t-on. — Oui, mais la vraie Eglise catholique, c'est-à-dire universelle, où peut-on la trouver ? Je ne vois, pour ma part, aujourd'hui encore, que les Eglises chrétiennes divisées, sectaires, s'anathématisant mutuellement.

Et l'Eglise romaine qui revendique la légitimité pour elle seule l'union des Eglises est un mythe tant que Rome prononcera : « Hors de ma confession pas de salut » n'a-t-elle pas, tout le long de son Histoire, excommunié les hérétiques, exercé contre eux des persécutions, versé le sang, allumé des bûchers, fomenté des guerres de religions ? N'a-t-elle pas poursuivi de sa haine ses ennemis, tout en se réclamant d'un Dieu d'amour et de pardon ? Considérant la pensée libre comme un crime, n'a-t-elle pas freiné au travers des siècles les progrès de la science et de la philosophie, en s'efforçant de les maintenir étroitement subordonnées à sa théologie surannée ?

« Soit », me répondra-t-on ; « mais reconnaissez au moins que les préceptes du Christianisme ont transformé la civilisation païenne d'antan et imprégné jusqu'aux moelles les sociétés qui les ont admis et pratiqués ! »

Nous le contestons. Sans doute il est vrai que le Christianisme a triomphé du paganisme et transformé la mentalité du monde antique. Mais ce triomphe même, s'il est dû à la pénétration dans les âmes des vertus de l'Evangile, n'est pas dû à l'action politique, extérieure, du *Pouvoir* religieux ou civil, autrement dit de l'Eglise ou de l'Etat Chrétien.

On peut donc affirmer que la *Cité Chrétienne* n'est toujours encore qu'une création du Christ sur le plan idéal, avec un chef et une direction de principe : elle n'a pu être réalisée

encore sur le plan des faits, autrement que comme une traduction imparfaite et infidèle des intentions du Maître, une trahison — traduttore traditore — du modèle conçu par lui sur le plan idéal. Quoiqu'il en soit, c'est un fait que le Christianisme n'a pu, sur le plan extérieur et social, imprégner la société humaine de l'esprit du Christ. Les inégalités sociales, les injustices, les rivalités jalouses, la dureté du cœur, sont demeurées partout les dominantes de notre civilisation dite Chrétienne. Certes, les inégalités naturelles, physiques et morales, subsisteront toujours parmi les hommes, car elles sont personnelles à l'individu, le fruit de l'hérédité et du niveau atteint par chacun. Mais les inégalités sociales, la différence des conditions de vie, de possibilités, de richesses, la misère et le chômage, sont le résultat d'une organisation sociale qui méconnaît et trahit les préceptes de l'Evangile. Quelle dérision donc d'appeler chrétienne notre civilisation ! D'un côté, nous voyons le petit nombre, la classe privilégiée des riches, des possédants : tous ceux qui détiennent les leviers de commande dans la finance, l'industrie, le commerce, ou qui sont arrivés plus souvent par l'intrigue que par le mérite, aux postes importants et aux grosses prébendes dans l'un quelconque des grands corps de l'Etat : administration, armée, diplomatie ou politique. L'Etat est l'inépuisable vache à lait qui nourrit leur opulence et les met à l'abri des besoins. Ceux-là aussi d'ailleurs ne jouissent pas de la sécurité. Ils tremblent chaque jour que leurs biens ne leur soient enlevés ou leur situation compromise, et c'est le cours même des événements qui se charge aujourd'hui

d'accumuler sur leur tête les menaces et d'entretenir dans leur cœur le trouble et l'inquiétude. En regard de cette classe de privilégiés, il y a la foule innombrable des ouvriers, des petits bourgeois, des petits patrons, des petits fonctionnaires ou des artisans ; ceux aussi qui vivent d'une rente infime ou d'une pauvre retraite, en d'autres termes l'immense majorité des humbles, des modestes, des besogneux. Leur existence est monotone et souvent inquiète. Les circonstances la rendent précaire, pénible, difficile. Les maladies, le chômage, les charges de famille, la déséquilibre davantage encore, en entraînant à leur suite la misère affreuse. En tout état de cause, les joies et les plaisirs de la vie sont pour eux clairsemés, parcimonieusement mesurés à leurs ressources restreintes. A moins de posséder cette sagesse infuse qui sait se contenter d'un bonheur intérieur et des joies familiales — celles-ci trop souvent traversées d'ailleurs par de cruelles épreuves — ils ne récoltent au cours de leur pauvre existence que des satisfactions médiocres et bornées. Aussi se laissent-ils souvent monter la tête par des meneurs, les exploitants politiques de la misère, qui sèment dans leur cœur les graines empoisonnées de l'envie, de la haine, de la révolte. Il y a encore pire que ceux-là, hélas ! Il y a les vrais déshérités du sort, les rebuts de l'existence, les épaves, ceux que leur disgrâce naturelle ou accidentelle, qu'elle résulte des circonstances ou d'une inaptitude congénitale, physique ou morale, rend incapables de s'adapter à la vie, inaptes à la lutte et vaincus d'avance. Ce sont les souffreteux, les accidentés, les infirmes, les anormaux, les déficients de

toute espèce, vrais déchets de l'existence. Que fait donc la société pour leur venir en aide, les secourir, les réconforter? Les quelques mesures de prévoyance sociale, récemment prises dans les pays démocratiques (allocations familiales, assurances contre la maladie, les accidents, le chômage, la vieillesse), ce n'est même pas l'esprit chrétien qui les a inspirées et dictées, c'est la révolte ouvrière, c'est la peur, la hantise du socialisme, du communisme, qui les a imposées, volens nolens. Avant que se développât cette menace, y avait-on jamais songé sérieusement ? Notre civilisation était donc, il faut le reconnaître, le contrepied même de cette cité chrétienne où réellement l'amour, la charité, eût pénétré et rénové les âmes. Celle-ci eût-elle toléré ces injustices criantes qui nous révoltent, ces abus, ces crimes sociaux, que nous voyons partout s'étaler et se développer autour de nous ? Dans la cité chrétienne véritable aurait-on eu à craindre ou à déplorer les luttes sanglantes, fratricides entre classes, races ou nations ? Aurait-on vu les magnats de la finance, de l'industrie ou du commerce, supprimer toute concurrence en écrasant, en affamant, les faibles, les petits ? Ou la finance internationale accaparer l'or et provoquer ainsi, en paralysant le crédit, des crises économiques généralisées ? Aurait-on vu les gouvernants eux-mêmes, mauvais bergers des peuples, se fermer mutuellement leurs frontières et précipiter par leurs armements, mis au service des rivalités ou des ambitions nationales, l'échéance de nouvelles conflagrations ? Une civilisation chrétienne eût-elle accepté d'un cœur si léger cette plaie généralisée du chômage sans tenter d'y porter

remède par une meilleure organisation du monde ? Eût-elle supporté de voir l'ouvrier réduit à un salaire de famine et incapable par son travail de nourrir sa femme et ses enfants? Tolérerait-elle la misère et la mendicité ? Laisserait-elle des vieillards finir leur vie dans le dénuement le plus absolu et de petits enfants mourir uniquement faute de soins? — tout cela en regard de citoyens qui crèvent d'opulence, de confort et de richesses ? Ou encore, verrions-nous la femme obligée de vendre son corps, et les autorités organiser la prostitution comme une nécessité publique ? Le simple fait pour la femme d'ailleurs de devoir désertir le foyer pour l'usine afin de gagner le pain du ménage et de suppléer au salaire du mari, ne constitue-t-il pas une véritable tare sociale? Enfin, la cité vraiment chrétienne eût-elle jamais toléré que, d'une part, des patrons avides, de l'autre, les démagogues de l'internationale ouvrière, exploitent pareillement la misère du travailleur, les uns pour se remplir les poches, les autres, pour assouvir des visées personnelles ambitieuses, préparant ainsi, par la lutte des classes, ces guerres intestines qui ne sont pas moindre calamité que la guerre étrangère?

On me dira peut-être qu'il ne faut pas faire notre société plus mauvaise qu'elle n'est, qu'elle n'a pas *voulu* toutes ces choses, que celles-ci ne sont pas seulement le fruit de l'égoïsme et des passions humaines, mais aussi le résultat inévitable de circonstances et d'événements que la volonté humaine subit plutôt qu'elle ne les dirige à son gré. Certes.

Néanmoins, il faut reconnaître que ces tares et ces crimes de la civilisation sont, avant tout, la conséquence directe des idées de lutte et d'antagonisme que l'on érige partout en principes et en lois de progrès. De ce fait donc, nos tares sociales ont bien une cause morale. Les hommes en sont responsables. Elles résultent directement de l'oubli ou de la méconnaissance des principes chrétiens.

Néanmoins, on insiste. « Vous méconnaissiez, dira-t-on, les vraies causes des événements, les causes politiques et économiques : le machinisme, les progrès mécaniques et techniques qui ont bouleversé l'ordre économique du monde, la surproduction qui en est résultée et qui a causé, avec le chômage, de nouveaux problèmes sociaux ; enfin, brochant sur le tout, les deux guerres mondiales qui ont désaxé et ruiné notre planète. Celles-ci furent le résultat de l'inégale répartition des richesses nouvelles, matière première et produits fabriqués. Cette inégalité de traitement accentua les jalousies, les rivalités nationales, et détermina finalement ces impérialismes conquérants, utilisant au service de leur ambition, les découvertes mécaniques (aviation et transports) sans lesquelles ces guerres mondiales n'eussent jamais été possibles ». Ici aussi la réponse nous semble facile. Nous opposer le cours du progrès, et la force des événements extérieurs, comme cause principale de nos malheurs, c'est oublier un peu trop la responsabilité de l'homme lui-même dans ces événements dont il se plaint d'être la victime. Le machinisme et la surproduction qu'il crée eussent été un

enrichissement magnifique pour l'humanité entière, s'ils eussent été mis au service de tous, conformément à la loi du Christ. Dans un monde divisé au contraire, ils sont devenus une source des plus grandes difficultés, intérieures et extérieures, luttes sociales et guerre universelle ! Au surplus, il nous faut apprendre que guerres et révolutions représentent moins des événements venant fondre sur nous du dehors, c'est-à-dire engendrés par des causes qui nous sont étrangères, que l'expression d'un état psychologique, intérieur et généralisé, qui les détermine. Les considérer comme des « fléaux de Dieu » n'est qu'une image symbolique. En réalité, elles sont le fait des hommes et ne sont déchaînées par leurs agents d'exécution — monarques, dictateurs ou chefs d'Etat — que parce qu'elles répondent à un déterminisme secret de forces et de tendances psychologiques, largement disséminées dans les masses et orientant la volonté commune. Mue au fond des âmes par toute la gamme des sentiments obscurs, 'avoués ou dissimulés — haine, orgueil, ambition, jalousie, cupidité — fomentant sourdement les luttes entre classes, races ou nations, cette psychologie secrète détermine donc les événements qui ne sont plus dès lors que la traduction dans les faits de ce psychisme collectif. L'homme récolte la guerre quand il l'a dans son cœur.

Ici aussi donc on ne peut que souligner l'erreur, déjà signalée, d'un enseignement religieux, périmé dans la forme naïve où on persiste à le donner. En considérant Dieu comme le souverain justicier, auteur premier des guerres ou

autres cataclysmes qu'il nous envoie comme châtiments de nos péchés, on crée une double équivoque :

1 ° on attribue à une intervention divine ce qui est attribuable à l'homme lui-même ;

2° on fausse la notion des justes rapports entre ce que les théologiens nomment la surnature et la nature.

Parce que l'on constate en l'être humain l'existence de deux tendances d'orientation opposée, la théologie en a conclu que leur nature respective était opposée, alors qu'elles sont issues des deux pôles opposés constitutifs de notre nature même. Ce qu'on nomme le surnaturel n'est que le pôle supérieur et divin de la nature intégrale : « La Nature est surnaturelle », perçoit d'intuition le poète Browning. Une grâce surnaturelle, proclamée étrangère à notre nature, a paru aujourd'hui, je le répète, trop lointaine, trop incertaine, aux hommes auxquels leur religion ancestrale assurait que leur nature même, déchue, était dépourvue de tout élément rédempteur. Et si grande que leur parût la personne historique du Christ, si admirable son sacrifice, la portée surnaturelle de ce sacrifice leur sembla être un dogme, acceptable peut-être pour la foi, mais qui pouvait d'autant moins se faire admettre par la raison qu'une telle rédemption surnaturelle du genre humain, assurée en quelque sorte de l'extérieur par l'immolation de la victime innocente, révoltait profondément en eux la conscience morale. C'est contre tout sentiment de justice et d'amour en

effet, sentiments innés au fond des cœurs, qu'il leur fallait croire à ce dogme, sans comprendre, les yeux couverts du bandeau d'une foi aveugle et indiscutée. Cette foi, néanmoins, beaucoup la conservaient malgré tout. Le sacrifice héroïque du divin Maître couvrait à leurs yeux l'apparente folie du mystère. Mais chez la plupart cependant le doute et l'incrédulité avaient déjà fait leur chemin.

Dès lors, dans ce naufrage même de l'antique croyance, où donc ces hommes et ces femmes, à quelque catégorie sociale qu'ils appartenissent, auraient-ils pu trouver encore la force de supporter leur misère présente ou leurs angoisses d'avenir, dans un monde qui craquait et s'effritait de toute part? La science? Elle était un refuge pour une élite. Mais quelle consolation apportait-elle à l'homme moyen? Elle n'était certes d'aucun réconfort pour celui qui peine, qui trime dur, pour les malheureux et les vaincus de la vie. D'autre part, le prestige et le crédit des religions consolatrices s'étant évanouis, l'homme restait ; seul en face de lui-même dans un monde divisé, anarchique, prêt à utiliser ses grandes découvertes scientifiques pour les appliquer à sa propre destruction, à son anéantissement total.

Car c'est un fait aussi que la science s'est montrée incapable d'enrayer cette marche à l'abîme de notre civilisation. Et ce fut là une terrible leçon pour notre orgueil : car, c'est au moment même où l'homme moderne, tout enorgueilli des

progrès de cette science, se flattait d'avoir atteint à une apogée, à un raffinement de civilisation jamais égalé, que sa superbe a été abattue par un déchaînement inouï de calamités, imputables à lui-même et telles que le monde n'en avait jamais connues. Incarnant le génie du mal, il semble que l'homme n'ait réussi à percer les énigmes de la nature, à découvrir dans l'atome le secret des pouvoirs créateurs, que pour mieux assurer l'autodestruction de sa propre espèce sur notre planète. Et n'est-ce pas aussi comme un juste retour de la justice immanente que les maux dont souffre notre siècle soient ceux-là même, aggravés, qui caractérisaient la barbarie antique : l'esclavage des personnes et la confiscation, des biens? C'est là une source de réflexions amères pour ceux qui croyaient au progrès indéfini de notre civilisation, ne voyant en elle que le progrès technique.

Aussi, comment décrire le désarroi de l'homme d'aujourd'hui, accablé par les malheurs ? Comment décrire l'état d'esprit général dans un monde qui semble voué à sa perte parce que des intérêts rivaux, des préjugés tenaces et des haines irréductibles l'ont dressé contre lui-même. Dans le désarroi de ses croyances, l'homme ne sait plus ni pourquoi il vit, ni où il va, incertain du lendemain, et aussi ignorant de son sort terrestre, sans cesse menacé de nouveaux bouleversements, que d'une destinée future dans un au-delà auquel il ne croit plus. Dès lors, il se contente de vivre égoïstement au jour le jour, sans idéal, sans foi, sans espoir, accroché avidement aux biens du moment. Il veut

vivre sa vie, épuiser la coupe des jouissances, satisfaire au maximum ses goûts, ses ambitions, ses désirs, et surtout ne plus penser; ne plus trembler devant les dangers qui le menacent. Il se passionne pour les spectacles, cherche à s'étourdir dans les sports, à se griser de vitesse, à se distraire dans la variété des plaisirs. Craignant par dessus tout la solitude qui le forcerait à rentrer en lui-même et à réfléchir : craignant aussi l'ennui que lui distille goutte à goutte le vide de sa pensée, il cherche surtout à se fuir lui-même, satisfait à ce goût d'évasion morbide par des déplacements continuels et des voyages, moins pour s'instruire que pour opposer la vivacité d'impressions fugitives à l'indigence et au vide de son esprit. Au peu de besoins intellectuels qu'il possède, il donne pour seul aliment la lecture des romans et des journaux, et, alors même qu'il est doué d'une réelle intelligence, renonce le plus souvent à une culture solide de l'esprit, celle-ci ne pouvant s'acquérir qu'au prix d'un effort intérieur auquel il répugne. Il laisse ainsi s'atrophier en lui toute curiosité intellectuelle, toute vie intérieure. Il vit sans cesse à l'extérieur de lui-même, simple jouet de ses fantaisies, de ses excitations du moment. Telle est, hélas, la mentalité généralisée de nos présentes générations. Même si, pour la plupart des hommes, le besoin de gagner leur vie les oblige à une occupation, à un travail régulier, dans l'un quelconque des métiers ou professions ouverts à l'activité humaine, le cœur chez eux n'y est pas, et leur esprit, distant et ailleurs, ne s'applique à la besogne que dans la stricte mesure où la chaîne de la nécessité les lie à ce labeur

quotidien. En fait, leur seul idéal c'est l'acquisition de la richesse ou du pouvoir, c'est l'amusement ou l'agrément qu'ils leur apportent, la vanité qu'ils en retirent, le souci de cultiver en soi un sensualisme plus ou moins raffiné et de s'amollir chaque jour dans les douceurs et le confort d'une vie facile, agréable et futile, sans but, sans responsabilités, sans ennuis.

Certes chez un nombre restreint de familles, ces tendances sont-elles plus ou moins combattues par les disciplines familiales et scolaires, par les institutions nouvelles de scoutisme, des jeunesses chrétiennes et aussi par la pratique virile des sports dont le gout s'est répandu dans toutes les classes populaires. Mais bien vite néanmoins, dans la vie, l'esprit de lucre, de jouissance, de facilité, reprend-il son emprise sur les âmes, fruit de cette crise de conscience généralisée par laquelle passe le monde.

Mais bien pires encore apparaissent sur le plan social les conséquences de cette crise de conscience. A la suite des événements terribles que nous avons vécus, ce n'est pas seulement les empires, les structures sociales, les équilibres politiques et économiques, que nous avons vu s'écrouler comme châteaux de cartes, ce sont aussi bien nos vieilles notions traditionnelles sur la religion, la morale, la famille, la Patrie, c'est-à-dire que c'est la pierre angulaire qui s'est désagrégée sur laquelle avait été édifié tout l'ordre intérieur et extérieur de notre civilisation, cet ordre moral et social que l'on croyait indestructible. Les cellules sociales que

représentaient les nations et au sein de chacune d'elles les familles apparurent désormais comme sérieusement menacées, les premières par les doctrines de l'internationale ouvrière, basée sur la lutte des classes et l'antipatriotisme, les secondes, par le laxisme des mœurs, la multiplication des divorces et l'émancipation de la femme et de l'enfant de toute autorité maritale ou paternelle. Petit à petit donc, nous avons vu s'effondrer autour de nous, sous l'action corrosive des vers rongeurs qui la minent jusque dans ses fondements, toute notre structure sociale, et ces vieilles traditions qui nous paraissaient les mieux assises et les plus respectables. C'est l'angoisse au cœur que nous avons vécu ces temps d'effondrement, car de telles périodes, destructrices et dévastatrices, sont un spectacle affreusement triste, et démoralisant, la pourriture politique présidant à la décomposition de l'ordre social tout entier. Avec la chute des anciennes valeurs en effet se développèrent, se multiplièrent, du haut en bas de l'échelle sociale, ces ferments de décomposition qui, par leur généralisation chez un grand nombre d'individus, marquent la fin d'un monde : l'esprit d'intrigue, l'arrivisme, la corruption, l'absence de scrupules, l'amoralité ou l'immoralité croissantes, les scandales se multipliant dans tous les milieux sociaux. De là aussi la dénatalité, produite par des moyens anti-conceptuels ou abortifs, l'accroissement constant et effrayant des crimes de toute nature et contre nature, et l'espèce d'apathique indifférence avec laquelle le public accueille aujourd'hui des faits dont le nombre et l'horreur eussent précédemment soulevé,

révolté, la conscience générale ce dont témoignent suffisamment les nombreux verdicts d'acquittement rendus par les jurys chargés de les juger. Il semble donc que la crise de l'esprit se soit doublée d'une véritable crise de l'instinct social. Et comme l'esprit et le corps ne font qu'un, nous voyons, comme par une sorte de répercussion inévitable, se développer, se multiplier, des maladies anciennes et nouvelles : tuberculoses, gripes infectieuses, cancers généralisés, poliomyélites, etc. La science médicale les combat, mais la maladie polymorphe semble se rire de ses efforts et, vaincue sur un point, elle se transforme et ne tarde pas à reparaître sous un nouveau visage.

Pour nous résumer, nous dirons donc que l'humanité passe aujourd'hui par la crise de l'esprit la plus grave qu'elle ait jamais subie, crise qui sous-tend dans la pénombre de sa vie intérieure toutes ces crises extérieures, politiques, économiques, sociales, dont l'acuité et la complexité nous désespèrent. De cette atrophie du sens spirituel de la vie, il résulte logiquement, nous l'avons dit, que la poursuite sordide du lucre, la soif du pouvoir, la recherche effrénée de la jouissance, constituent désormais, pour l'individu, *l'unique ressort* de l'existence, le *seul but* qu'il aperçoive, sa *seule raison* de vivre aussi, car il n'en voit pas d'autre. Et il en est des peuples comme des individus, l'égoïsme national n'étant rien d'autre que l'égoïsme individuel, soutenu, renforcé, magnifié, par la collectivité à laquelle appartiennent les individus.

Faut-il donc croire à la faillite définitive de l'Esprit, désespérer de notre avenir, désespérer de l'homme? Non, car c'est un crime de lèse-humanité que de désespérer de l'avenir humain. Sans doute, il n'est pas exclu que notre évolution aboutisse à un échec. Dans les espaces sidéraux des mondes explosent et disparaissent. Sur notre globe également, d'antiques traditions, grecque et hindoue, enseignaient que les civilisations périssaient, alternativement détruites par l'eau et par le feu vraisemblablement pour enrayer leur chute vers l'abîme de la perte morale, leur progression vers l'annihilation. Mais déluges, catastrophes sismiques ou guerres mondiales ne détruisent jamais que les corps. Dans la nature alternent les pouvoirs de création et de destruction, Brahma alterne avec Shiva, c'est-à-dire que des Forces divines sont sans cesse à l'œuvre suivant une loi d'alternance qui va de la vie à la mort et de la mort à la vie, loi d'apparente récurrence mais en réalité de résurrection en des formes toujours nouvelles, faisant de la vie elle-même un perpétuel recommencement, et du progrès une marche en spirale, alternant ses hauts et ses bas sur une échelle ascendante. Le soir de notre monde nous apparaîtra dès lors comme l'avant-coureur d'une aube prochaine qui verra surgir dans la lumière un monde nouveau, un monde meilleur, espérons-le. Il s'ensuivrait que l'écroulement des anciennes valeurs que nous avons déploré ne serait que le prélude nécessaire à cette reconstruction nouvelle. Comme la vie et la mort des astres, et, sur notre globe, la vie et la mort des saisons ou celles de nos personnalités éphémères, comme

les rythmes multiples de notre corps lui-même, la veille et le sommeil alternant avec le jour et la nuit, la succession des civilisations semble, elle aussi, répondre à cette loi du rythme universel, loi cyclique en vertu de laquelle un ordre nouveau ne peut naître que de la mort et de la décomposition d'un ordre ancien.

Dans la conjoncture présente, l'auteur de ce livre a pensé que chaque homme de bonne volonté se devait d'apporter sa pierre contributive à l'édification de cet ordre nouveau. Et voilà pourquoi il a voulu y apporter la sienne, dans la conviction où il est qu'il n'existe pour les hommes de tous les temps qu'une seule vérité, qu'une voie de salut, qu'une seule Rédemption, celle que nous enseigne la sagesse ésotérique universelle et immémoriale. Cette vérité, cette voie unique de salut, cette rédemption, l'homme ne peut la trouver qu'en lui-même. Ce n'est qu'en découvrant l'Unique, l'Absolu, en lui-même qu'il pourra s'abreuver à la source même de la puissance, et, par sa réponse aux illuminations de l'intuition intérieure, redresser effectivement sa destinée.

Et que l'on ne croît pas qu'il s'agisse ici de rêveries imaginaires ou de vaines spéculations. L'expérience triomphante du Mysticisme universel prouve de façon éclatante et péremptoire qu'aucune religion ne possède le monopole exclusif de la Sainteté et de la Sagesse, mais que, sous tous les climats religieux et à toutes les périodes du monde, de grandes âmes, par leur exemple et leur expérience vécue, nous ont rendu palpable cette vérité

primordiale que l'homme pouvait conquérir la Vérité, l'Unité, par l'Union divine : cela directement et sans intermédiaire, parce que le Divin est le tréfonds même, ultime et secret, de sa propre nature. Dès lors l'homme doit conquérir sa force par lui-même, se libérer par ses propres efforts de purification intérieure, transcender en lui le « moi », le « vieil homme », et alors s'effectuera, spontanément, finalement, sa résurrection spirituelle autrement dit l'épanouissement en lui de sa nature supérieure et divine, ressort suprême de sa rénovation morale comme de toute reconstruction sociale. Là seulement est le salut de l'Humanité.

C'est à cette sagesse que se réfère ce livre, l'auteur ayant voulu joindre son témoignage, si humble et insignifiant soit-il, à celui de ces Maîtres illustres qui, depuis le passé le plus reculé jusqu'à ce jour, sur la place publique ou dans l'ombre discrète des retraites sacrées, nous ont transmis de façon ininterrompue les enseignements ésotériques de la Sagesse universelle. Cette sagesse ne fut d'ailleurs ésotérique qu'à l'égard de ceux qui n'étaient pas en état de la recevoir et de la comprendre. De là, l'usage des mythes symboliques, des allégories, des paraboles. S'est-on jamais, demandé, à ce propos, pourquoi le Christ, de son aveu, ne voulait parler aux foules que par paraboles? C'est parce qu'il savait qu'exprimer une haute vérité en des termes trop précis, c'est-à-dire limitatifs et inadéquats, en des formules dogmatiques littérales et rigides, c'était risquer de la voir déformée par l'impropriété des termes ou

l'incompréhension des hommes, tandis qu'en la présentant sous le voile allégorique des paraboles, elle conservait inaltérée sa haute signification spirituelle ou morale, le masque de l'analogie la préservant contre toute déformation subséquente et permettant toujours aux intuitifs d'en saisir le sens véritable. Dans l'Histoire, la formulation littérale des dogmes catholiques ne souligne que trop la vérité de cette observation, la lettre ayant tué l'esprit, ainsi que nous le montrerons.

Pour moi, cette Sagesse, à peine entrevue, a transformé toute ma vie, et c'est ce qui me dicte le devoir de lui rendre, au soir d'une longue existence, cet ultime témoignage. Elle présente, à mes yeux, l'inestimable avantage de réconcilier la religion avec la science, avec la raison, et de donner ainsi satisfaction à ceux qui ne consentiront jamais à ce déchirement intérieur, réellement tragique, que crée dans le cœur et l'esprit de l'homme le divorce cruellement ressenti entre sa conscience et sa foi. L'homme ne serait qu'un esclave misérable si dans le domaine religieux comme en tout autre domaine, il ne conservait intact et inaliénable le droit de demeurer un être libre, guidé par une raison saine et droite, en toute humilité personnelle d'ailleurs de cœur et d'esprit et cela sans avoir à craindre le pire, sans avoir à trembler lâchement devant des menaces de damnation !

CHAPITRE I

L'UNITE, PRINCIPE ET FONDEMENT D'UNE SYNTHESE UNIVERSALISTE, DIVINE, COSMIQUE ET HUMAINE

Métaphysique et religion ont-elles un objet réel? Et selon la réponse donnée à cette question, faut-il les encourager ou les proscrire? Tel est le grand problème que je voudrais envisager, non certes à mes propres lumières qui sont nulles, mais à la lumière traditionnelle de la sagesse antique, et en tenant compte aussi de l'enseignement et de l'expérience vécue de cet homme exceptionnel qu'est aujourd'hui, parmi nous, Krishnamurti.

La présence de Krishnamurti pose en effet pour nous une énigme. Pour des raisons bien définies, il refuse de s'occuper des religions et des métaphysiques qu'il considère comme des systèmes de pensée figée sans rapports avec le réel. Il ne s'ensuit pas toutefois que les problèmes posés par cette attitude soient résolus. La prétérition n'est pas une solution. L'enseignement de Krishnamurti lui-même d'ailleurs, sous-entend une réalité métaphysique positive, bien que la doctrine par laquelle on prétendrait la traduire et l'immobiliser serait certainement désavouée par lui. Cette réalité métaphysique il l'explicite sans cesse lui-même par des expressions variées et des appellations qu'il importe de ne pas prendre à la lettre, mais dans un sens approximatif et symbolique seulement. C'est précisément

d'ailleurs parce que cette métaphysique n'est pas pour lui une théorie, une doctrine, mais le résultat d'une expérience réelle, vécue, constante, proclamée depuis des années avec une force souveraine, qu'elle nous impressionne et nous reconforte lorsqu'elle se dresse victorieusement contre les négations du matérialisme contemporain, lequel nous emprisonne dans la relativité décevante des formes changeantes et éphémères de ce monde. Il reste toutefois que Krishnamurti nous apparaît comme un adversaire irréductible des religions, qui sont considérées par lui comme déformatrices des vérités qu'elles enseignent et des exploitations de l'homme. Beaucoup de sages d'ailleurs, avant lui, dénoncèrent également cette emprise des religions sur les âmes, et stigmatisèrent les masques d'hypocrisie qui ne recouvrent que trop souvent les visages de leurs représentants. Que l'on se rappelle les invectives de Jésus contre les princes des Prêtres et les Pharisiens. S'il est donc vrai que les religions ont souvent servi à dominer, à paralyser la pensée des hommes, à entraver leur liberté, à les maintenir dans un état d'asservissement spirituel, il serait pourtant excessif, croyons-nous, sous prétexte de flétrir ces abus, de condamner le sentiment religieux lui-même qui leur a donné naissance. Comme il serait injuste, a fortiori, d'incriminer, pour ces abus, le grand Etre que l'on trouve à l'origine des religions, et dont les enseignements ont le plus souvent été incompris et dénaturés. Telle apparaît en effet l'incapacité des hommes à interpréter correctement les faits religieux : ou bien ils ont une mentalité de croyants et alors ils relèguent au second plan le caractère psychologique de l'événement, et s'orientent, pour le juger, dans une atmosphère irrationnelle de miracle — ou bien au contraire ils demeurent sur le terrain purement psychologique, et alors leur

analyse démêle malaisément la complexité même des mobiles qui détermine l'attitude humaine à l'égard du problème religieux. Donnons-en un exemple. S'il est vrai que les grandes religions historiques ont, pour la plupart, exercé une domination tyrannique sur les consciences par la crainte qu'elles inspirèrent à leurs fidèles, il ne serait pas juste d'en conclure que la crainte est le seul mobile que l'on découvre à l'origine non seulement des religions elles-mêmes, mais du sentiment religieux en l'homme, ainsi qu'on l'a affirmé. Plus que de l'angoisse ou de la terreur, le sentiment religieux est issu d'un besoin profond de l'âme humaine, d'un besoin inné d'amour, l'amour étant la substance même qui, aux dires de tous les mystiques, fait le fond ultime de notre propre nature. C'est donc d'une variété et d'une complexité de sentiments que s'inspire l'adhésion ou le ralliement des hommes à un enseignement religieux.

Quoiqu'il en soit, les religions n'étant, disons-nous, que les interprétations plus ou moins déformatrices des enseignements du passé, ce qui importe pour nous, ce n'est pas de les détruire comme n'étant que superstitions et tyrannie, c'est d'en pénétrer, d'en éclairer davantage le vrai sens ; c'est de leur restituer l'appui de l'intelligence, en d'autres termes le soutien de cette raison, jadis refoulée et sacrifiée au profit de la foi aveugle. La raison remise à l'honneur s'efforcera dès lors de bannir des religions leurs puérités et leurs contresens ; elle remettra à leur juste rang la signification symbolique de leurs dogmes, la portée toute relative de ces formes cultuelles et sacramentelles que sous une pression morale constante — la contrainte de la peur — elles avaient érigées en instruments nécessaires pour le salut de l'homme.

Il est de fait qu'aujourd'hui encore la terreur religieuse règne et que, même chez ces esprits forts qui se croient les plus libérés des pratiques de leur religion ancestrale, une crainte panique de la mort et du mystère qui l'entoure ne tarde pas à les ramener, peureux et tremblants, à leur heure dernière, à ces mêmes pratiques et croyances qu'au fond d'eux-mêmes ils croyaient avoir rejetées définitivement. Éducation première ou formation atavique du cerveau, combien de chrétiens meurent ainsi, telles des bêtes traquées, poursuivies par l'épouvante de la damnation éternelle ! Et si cette hantise de l'enfer est suffisamment apaisée d'habitude par la confiance qu'inspire au moribond la réception des derniers sacrements, celle des feux du Purgatoire par contre subsiste parfois entière, en dépit de la miséricorde divine promise et escomptée.

Combien plus digne de l'homme apparaît cette sérénité de l'âme que le stoïcien opposait à la mort ! « Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode », disait-il. Et Plotin, le néo-platonicien, parlant de l'intégration de l'âme individuelle en l'Unité divine, s'exprimait de même, en mourant : « je vais unir le Dieu qui vit en moi au Dieu de l'Univers ». Seul un esprit fanatique et mesquin pourrait rabaisser la grandeur, la noblesse humaine, d'une telle attitude, en l'imputant à l'orgueil !

Quoiqu'il en soit, nous croyons qu'il serait dangereusement inopportun, dans nos temps si troublés, de condamner trop sévèrement les religions établies, et de saper ainsi brusquement le soutien, l'aide morale, la consolation réelle, qu'elles offrent à tant de nos frères souffrants. Pour donner lieu à beaucoup d'abus et de superstitions, elles n'en fournissent pas moins à d'innombrables âmes en peine les forces nécessaires pour

supporter une triste existence, semée le plus souvent de traverses, de malheurs, de deuils cruels, de maladies, qui leur enlèvent parfois toute joie de vivre et le goût même de la vie. C'est là un fait que nous ne constatons que trop, hélas, autour de nous !

D'aucuns nous objecteront que Krishnamurti dénonce et condamne avec la dernière énergie les méfaits des religions et leurs contraintes. — Oui, et c'est là son but et sa mission, répondrons-nous. C'est le rôle supérieur et l'insigne mission de Krishnamurti de dénoncer aujourd'hui les erreurs et les superstitions religieuses, et de proclamer sans ambages, à la face du monde, la vérité des principes que ces religions déforment ou trahissent, cela sans qu'il doive s'arrêter à des considérations secondaires ou sentimentales qui pourraient altérer le caractère absolu et véridique de son message. Mais, à chacun son rôle. Pour nous, c'est notre humble devoir, croyons-nous, de demeurer accessible à la compassion humaine, en aidant, dans leur peine et leur labeur quotidien, nos frères souffrants et pitoyables. Il nous faut donc avoir égard ici à un double fait :

1° que la plupart des hommes n'atteignent pas à la vérité que proclame Krishnamurti —

de mensonges la Bible hébraïque, les Upanishads, la Bhagavâd Gîtâ, les plus hauts monuments de l'esprit humain, ces « rêves » splendides qui ont bercé l'espérance humaine durant des millénaires ? A Dieu ne plaise ! Mais, comme l'a écrit Shri Aurobindo, les Ecritures sacrées sont inutiles à celui qui a perçu la lumière. Pour les autres, quelles que soient leur vérité et leur valeur intrinsèque, les Ecritures risquent de devenir une entrave à la perception de cette lumière, par les controverses, les discussions, les incompréhensions, que soulèvent les textes.

Laissant maintenant de côté l'aspect religieux du problème pour passer à son aspect philosophique, je ne crois pas paradoxal d'affirmer qu'aucun homme ne peut se passer davantage de métaphysique — consciemment ou inconsciemment.

Considérons en effet l'homme de notre entourage fût-il le plus positif, le plus sceptique, le plus matérialiste même. Nous nous apercevrons bien vite qu'il possède, tout comme son congénère croyant, la même instinctive volonté de vivre indéfiniment, la même soif d'absolu, le même besoin d'infini, dans ses désirs naturels, dans ses aspirations humaines. Il le niera peut-être par hablerie, vantardise, mais le faire sincèrement serait nier en lui ce qui est la nature profonde de l'homme. Comment, d'autre part, pourrait-il méconnaître que la métaphysique nous entoure de toute part et que la science elle-même pénètre chaque jour plus avant dans le domaine de l'invisible, de l'imperceptible à nos sens. La métaphysique, non seulement on ne peut plus de nos jours en nier l'objet, mais on ne peut même plus la déclarer l'inconnaissable, puisque la science la plus positive recule tous les jours un peu plus les limites du connaissable.

Mais chaque homme n'est pas seulement un être individuel mais aussi un être social, puisqu'il a besoin de la société pour naître, grandir, se nourrir, se développer physiquement et moralement. Or, c'est l'homme social aussi qui ne peut se passer d'une base métaphysique de raisonnement et d'action, s'il aspire au bonheur qui résulterait pour tous et lui-même d'une organisation rationnelle et ordonnée du monde. Dans tous les domaines, nous nous heurtons en effet à une multiplicité de problèmes apparemment insolubles : problèmes nationaux et internationaux, problèmes de classes et de races, problèmes politiques, économiques, financiers, militaires, etc., qui, tous, divisent les hommes et les opposent féroceement les uns aux autres. Tous ces problèmes, disons-nous, créent par l'antagonisme des préjugés, des idéologies, des intérêts rivaux et des passions qu'ils soulèvent, un état de guerre froide généralisée entre les individus et les collectivités, état de tension qui risque à chaque moment, à la moindre étincelle, de dégénérer en un nouveau cataclysme mondial. Il est vain de croire que c'est par les seules méthodes actuelles, le travail des techniciens et les conférences des ministres, que pourront être éliminés tant de désaccords, de rivalités secrètes ou de haines déclarées, et que pourra être réalisée cette paix universelle à laquelle tous aspirent néanmoins. Il n'est donc pas paradoxal d'affirmer que c'est ailleurs qu'il nous faut surtout chercher le moyen de calmer les esprits et de réconcilier les hommes, et qu'aucune solution valable, effective, ne pourra être trouvée pour l'ensemble des problèmes, si nous ne pouvons leur découvrir à tous une base commune et leur donner comme fondation première une vérité métaphysique reconnue par tous, valable pour tous et susceptible d'amener détente et réconciliation. Quand il sera admis par la conscience universelle qu'un bien commun existe et qu'une unité d'essence relie entre

eux les hommes, les associant en fait, étroitement et solidairement, pour le bonheur ou le malheur de tous, alors cette voie de salut pour l'humanité sera bien près d'être trouvée. L'unité humaine n'est pas un mythe créé par notre esprit sentimental, mais un fait de la nature dont il nous faut prendre conscience : de cette unité découle nécessairement la solidarité universelle. L'humanité est un seul corps et quand un membre souffre ou est malade tout le corps s'en ressent. La solidarité est une question d'équilibre général. Elle résulte d'une loi de justice naturelle opérant sur tous les plans, loi de cause à effet, d'action et de réaction égales, opérant avec rigueur sur le plan moral comme sur le plan physique. C'est le « fatum » des anciens, le « Karma » des Indous, le « Kismet » des Musulmans. En vertu de son action en quelque sorte automatique, ce que nous faisons à autrui retombe toujours finalement sur nous-même. Il en résulte nécessairement qu'aucune paix définitive ne pourra régner sur la terre aussi longtemps qu'y sévira cet esprit de haine, de rivalité, de violence agressive, de cruauté, qui fait de l'homme un loup pour l'homme. « Tout royaume divisé contre lui-même, périra », nous dit la Bible. Il en est ainsi de l'humanité toute entière. Les hommes descendant tous d'une même Source et s'orientant vers, une même Fin, la solidarité de tous que crée cette unité d'origine et de fin fait donc que, quel que soit le mobile qui détermine leur comportement (que ce soit la haine ou le plaisir de l'homme, tels les massacres d'animaux par exemple, car c'est la vie toute entière qui est une) , les violences agressives attireront par répercussion sur nos têtes ces sanglantes répercussions que sont les guerres et les révolutions, avec leur inéluctable cortège de souffrances et de misères : car le sang appelle le sang. Telle est la loi du talion, qui n'est pas cette loi de vengeance divine, dont nous parle le texte biblique, mais, je le répète, une loi de justice

naturelle et d'équilibre. Tant donc qu'un tel état de choses existera sur la terre, la paix définitive en sera bannie, la menace de guerre subsistera, et l'homme sera acculé à cette tragique nécessité d'organiser sa défense pour éviter le pire, l'oppression et l'esclavage, c'est-à-dire pour assurer aux autres comme à lui-même ce bien impersonnel plus précieux que sa vie physique, la liberté humaine.

Telle est donc la pierre angulaire de notre salut et d'une effective reconstruction sociale que cette vérité reconnue comme fondamentale de l'Unité humaine et de son corollaire la loi de solidarité qui fait rejaillir sur tous et sur soi-même les conséquences bonnes ou mauvaises de nos actes et de nos pensées. Et cette vérité suprême de l'Unité — de l'unité de la Vie — ne devra pas être proférée seulement du bout des lèvres par une élite qui la considérerait comme une hypothèse métaphysique utile à la communauté. Elle devra être reconnue par tous comme un fait, ressentie par tous comme la réalité, et profondément entrée dans la conscience universelle. Une telle conscience généralisée ne détruira évidemment par les appétits, les ambitions, les égoïsmes particuliers : mais elle aura pour effet de les modérer, de les freiner, de les concilier avec l'intérêt général, par la crainte qu'elle inspirera à chacun, non de sanctions surnaturelles infligées dans un au-delà chimérique, mais des rigueurs que la Nature elle-même réserve à ceux qui méconnaissent ou transgressent ses lois, en nuisant méchamment à autrui, en satisfaisant à des goûts cruels ou en faisant prévaloir des intérêts sordides à l'encontre du bien général. L'humanité est une et chaque être humain doit donc devenir conscient quand il pense à lui-même qu'il vit, pense et agit pour ou contre

l'humanité toute entière. Quand la société humaine aura exprimé et sanctionné ces vérités dans ses lois, la paix régnera sur la terre. J'ai montré que l'homme ne pouvait se passer de religion, ni de métaphysique. Mais ceci ne préjuge en rien du fond même du problème, ni ne résoud la question posée au début de ce chapitre. De cette nécessité de la religion et de la métaphysique en effet, peut-on déduire que leur objet correspond à une réalité, à la Réalité ? Autrement dit, ont-elles un objet réel, et quel est cet objet ?

Il semble que cet objet ne peut être que l'unité humaine comme une forme hypostatique de l'unité absolue. L'expression « l'unité humaine » prête à équivoque. L'Unité est l'Absolu. Là où il y a réellement unité, il ne peut donc y avoir que l'unité. Il en résulte que le problème a d'autres implications que celle de l'unité humaine. Toute la sagesse antique, le Pythagorisme grec, le Védantisme de l'Inde, le Taoïsme chinois, les Monothéismes et Panthéismes philosophiques, donnaient à l'Unité ce caractère absolu et transcendant, de sorte que l'unité humaine, l'unité de l'univers et l'unité de Dieu ne formaient, toutes trois, qu'un seul et même problème. L'Unité implique en effet que le tout est Un et que l'Un est le Tout, en d'autres termes que le tout n'est que la manifestation multiforme de l'Un, l'Un et le Tout n'étant que les aspects opposés de la même Réalité. L'unité de l'Etre transcende en effet l'Existence, c'est-à-dire la série indéfinie des univers qui manifestent périodiquement cette Unité de l'Etre dans le temps et l'espace. Le Tout divin c'est donc l'Etre en tant qu'Existence, c'est-à-dire l'existence, en chacun de ces univers successifs, de cette Unité sous-jacente qui relie étroitement entre elles toutes leurs parties composantes.

L'homme, lui aussi, est donc manifestation de l'Unité. Il est l'univers en raccourci, en miniature, le microcosme du macroscome. Toutefois, comme l'Unité absolue exclut toute autre chose qu'Elle-même, ses manifestations, macrocosmiques ou microcosmiques, ne sont possibles que par sa propre projection, sa réflexion, dirions-nous, dans une sorte de miroir illusoire que l'Inde nomme « Maya ». Ce miroir de l'Unité c'est l'Univers, qualifié d'irréel — non qu'il ne soit pour nous qu'un mirage : il est réel pour nous — mais parce qu'en regard de la seule Réalité éternelle, l'Unité absolue, il n'a qu'une réalité relative, passagère, illusoire. Ainsi la première dualité est-elle créée, et le Temps s'oppose à l'Éternel, l'Existence à l'Etre. Mais comme l'aspect cosmique ou macrocosmique de toute manifestation de l'Etre nous dépasse trop et confond notre intelligence, et comme c'est la même Unité qui se trouve réfléchie au tréfonds de notre propre nature humaine (microcosme), c'est en nous-même qu'il nous faut nous efforcer d'y atteindre. Voilà pourquoi Krishnamurti, dénonçant nos philosophies et nos religions comme autant de fantaisies subjectives de notre imagination, nous engage à borner nos recherches à l'étude et à l'approfondissement de nous-même. C'est en dévoilant le processus de formation de notre « moi », nous dit-il, que nous pourrons nous délivrer de ce moi illusoire, notre propre création, et découvrir en nous notre vraie nature, le Réel, l'Absolu.

Des vues analogues sont développées par le grand philosophe indou qui vient de mourir, Shri Aurobindo, dans ses

commentaires sur la Bhagavâd Gîtâ¹. Parlant du divin manifesté en l'homme, il écrit : « *Ce que symbolisent la manifestation humaine et le rapport humain est aussi une réalité. On doit voir la transcendance et l'aspect cosmique, sinon l'on ne saurait dépasser les limites de l'humain. Mais la présence infinie, en sa splendeur sans mélange, serait trop écrasante pour l'homme naturel, individuel, limité dans sa petitesse et son isolement. Il faut un lien qui lui permette de voir ce Divin universel en son être propre, naturel et individuel, tout proche de lui, non point seulement le Divin omnipotent qui gouverne tout ce qu'Il est de par une puissance universelle et incommensurable, mais encore le Divin qui a pris une forme humaine, pour le soutenir et le soulever jusqu'à l'Unité par un support individuel intime. Le Divin habite l'âme et le corps humains. Il drape autour de Lui et revêt la forme et le mental humains. Il assume les relations humaines dont se charge l'âme dans le corps mortel et celles-ci trouvent en Dieu leur signification propre la plus pleine et leur plus grande réalisation.* » — N'est-ce pas là le véritable problème du Christ, prototype de l'homme divin?

L'attitude que nous propose Krishnamurti est pareille. Elle peut se résumer comme suit : Puisque l'Un, nous ne pouvons Le connaître dans la gloire de sa Nature cosmique, ne nous en occupons pas, ce serait une inutile perte de temps. Ce que nous pouvons connaître, c'est nous-même et c'est en nous étudiant, en étudiant comment se forme et se reforme sans cesse notre « moi » illusoire et changeant, que nous en éliminerons toutes les composantes périssables en même temps que les causes de leur

renouvellement perpétuel. Ainsi atteindrons-nous à la Racine même de notre être, la Racine de tout ce qui existe, la Réalité, l'Absolu !

Cantoné dans le domaine psychologique, Krishnamurti se refuse donc à s'occuper de métaphysique et de religion. Il ne veut s'occuper que de l'homme et de sa condition effective. Toutefois, s'il rejette toute conception a priori, métaphysique ou religieuse, il proclame pourtant ce qu'il appelle l'ultime réalité, sous-jacente ou inhérente à l'homme et à l'univers. Mais cette ultime réalité, que peut-elle être alors? N'est-elle qu'un postulat de la pensée ou répond-elle à quelque chose que, lui, Krishnamurti, perçoit réellement tandis qu'elle nous échappe encore? En d'autres termes, de cette absolue Réalité, affirmée par les religions ou atteinte directement par les Sages, pouvons-nous, nous ignorants, dire ou concevoir quelque chose qui ne soit un produit de notre propre imagination ? D'innombrables problèmes surgissent ici et notre pensée se trouve confondue. Mais si notre intellect n'apparaît pas comme un instrument approprié à cette approche du Divin, en devons-nous conclure que l'homme pensant demeure sans ressource pour y atteindre ? Ou que le Divin lui-même n'existe pas ? Ou bien, puisque des Sages prétendent y atteindre, existerait-il, en dehors de la voie de l'intellect, quelque autre manière de parvenir au but et de vérifier ainsi le bien-fondé de cette proclamation universelle des Sages et des Saints que c'est en se dépassant soi-même, par la voie de l'amour et de l'union mystique, que chacun peut atteindre la Réalité absolue, l'Unité de l'Etre, parce que là où il n'y a plus que l'Unité, l'homme devient ou plutôt rejoint nécessairement ce qu'il est transcendentalement, l'Unité de l'Etre, sa vraie nature?

¹ e ! b b f ! d b ! J! ! 39 !)D f d ! f b ! I f c f ! !
b

Nous verrons la réponse universellement donnée à ce problème par la tradition ésotérique et par Krishnamurti lui-même. Toutefois, répétons-le, Krishnamurti rejette ici toute autorité extérieure, religions, philosophies ou traditions. C'est d'expérience personnelle qu'il nous parle de choses qui, manifestement, dépassent toute expérience humaine normale et il le fait avec la pleine et souveraine assurance d'un Christ, d'un Bouddha. Pareille attitude serait d'un orgueil satanique ou d'une prétention insupportable, si elle ne caractérisait un homme réellement exceptionnel, transcendant effectivement ce que l'on considère comme le niveau de l'homme, la simple qualité humaine. Nous nous trouvons ici en effet devant une personnalité admirable, par sa simplicité et sa grandeur, sa parfaite maîtrise de soi, son amour de l'humanité, la dignité de sa vie exemplaire et un complet désintéressement que les événements ont prouvé : bref, devant un homme que distinguent, entre tous, la pureté et la profondeur de sa pensée, la ferveur d'un cœur accueillant à tous, la fermeté d'un caractère inaccessible à l'ambition et dépouillé de toute passion personnelle. Tel nous apparaît depuis 30 ans Krishnamurti. Krishnamurti parle et sa parole attire les grandes foules dans toutes les villes du monde. Son rayonnement en effet est mondial, mais, lui, se retire et s'efface modestement dans le silence inviolé de sa vie intérieure, que nul ne connaît et dont il ne nous dit rien. Vrai surhomme dans un sens anti-Nietzschéen, compatissant à toutes nos misères, son âme demeure sereine et son esprit, centré sur le Réel, ne connaît pas nos angoisses. Krishnamurti se refuse à nous entretenir de problèmes qui nous dépassent : il nous cantonne, je le répète, en nous-même. Il nous parle de la Réalité suprême qui est en nous. L'impossibilité de définir celle-ci par des mots, par des concepts exacts, faisait, nous l'avons dit, que

les anciens la désignaient le plus souvent par des termes négatifs, tels que le Vide ou le Silence chez les Bouddhistes, l'Abîme ou le Non-être chez les Gnostiques, les Cabalistes, etc. Mais il semble paradoxal de désigner par des expressions négatives seulement ce qui est la base première, positive, de toute existence. Krishnamurti, pour désigner le Suprême, rejette à la fois les termes négatifs et les expressions théologiques habituelles. Mais comme, d'autre part, pour s'exprimer sur le plan mental où nous nous tenons, il est bien forcé d'employer des termes et des concepts humains, si impropres et inadéquats qu'ils soient, pour exprimer l'Absolu, il varie alors sans cesse les appellations symboliques, pour que nous ne soyons pas liés par elles. Il en emploie même impliquant opposition et contradiction, ce qui, nous le verrons, ne doit pas nous étonner, puisque l'Absolu transcende et inclut à la fois toutes les paires d'opposés dans les manifestations de sa suprême Unité.

Remarquons ici que du fait que cette Réalité unique est inexprimable, impensable même pour nous, dans sa nature non-manifestée, il ne s'ensuit pas qu'Elle n'est pas, ou qu'Elle n'est qu'un mythe, ainsi que l'affirment audacieusement nos matérialistes athées qui prétendent que l'inconnaissable c'est le Néant. De ce point de vue, matérialistes et athées rencontrent ici comme contradicteurs non seulement les croyants religieux, mais toute la sagesse antique pour laquelle les expressions négatives : Parabrahm, le Vide, Nirvana, le Non-Etre, n'impliquaient nullement le Néant, mais au contraire le Principe positif de la Vie Universelle.

Pour cette Sagesse antique, comme pour nous, théosophes, anciens et modernes, Dieu, l'Absolu, le Réel, c'est la Nature

Universelle, cachée sous le voile de Maya, l'Un caché sous la multiplicité des formes et des apparences, l'Eternel qui est à l'arrière-plan du temporel. Tel est bien aussi l'enseignement de Krishnamurti. Qu'est-ce qui nous différencie alors de lui, demandera-t-on ? Ceci, que là où nous n'avons qu'une doctrine, une opinion, une croyance, c'est-à-dire en définitive le simple sentiment du Divin, Krishnamurti en possède, lui, la connaissance positive, la perception directe, l'expérience réelle. Nous, nous croyons ; lui, il sait. Et tel est précisément le plus insigne service qu'il rend au monde que cet enseignement, qu'il n'impose pas, s'impose à nous du fait qu'il est réellement vécu en lui, expérimenté journallement par un homme exceptionnel.

Le contraste apparaît en effet violent, ici, avec les doctrines régnautes. Alors que le positivisme athée de notre temps considère comme seule réalité la matérialité des choses, les apparences toujours changeantes et évanescences du monde, et que les portant au pinacle, les divinisant en quelque sorte, il engendre par le fait un pessimisme noir et sans espoir pour l'homme — la littérature noire du jour et les existentialismes à la mode en témoignent assez ! — Krishnamurti, lui, en nous restituant le fondement divin du tout universel, le souverain Bien, nous ramène l'optimisme, l'intelligence et l'amour, et, avec eux, cette confiance en l'avenir, dont notre monde angoissé éprouve un si impérieux besoin.

J'ai dit que pour Krishnamurti également Dieu était l'Un caché sous la multiplicité des formes et des apparences changeantes. Krishnamurti n'emploie pas le mot Dieu. Il n'oppose pas non plus, ainsi qu'on le fait d'habitude, le Réel à l'irréel, l'Éternité au temps, l'Immuable au changeant, l'Infini au fini, etc. Pour lui,

tout est pareillement aspect du Réel, et il inclut dans sa science du tout ce double aspect opposé, comme étant les deux faces corrélatives et également nécessaires de la Réalité une. Et ceci nous explique également pourquoi, quand il nous parle de cette Réalité, en même temps que de sa manifestation sur le plan spatio-temporel, il fait usage non seulement de termes nécessairement inadéquats, ainsi que je l'ai déjà dit, mais encore d'expressions contradictoires. C'est ainsi, par exemple, que quand il désigne le Suprême en nous disant qu'Il est « éternel devenir » (eternal becoming), il emploie une expression impliquant contradiction : car, ce qui bouge, ce qui change, ce qui devient, c'est précisément ce qui n'est pas éternel. Ensuite, c'est délibérément qu'il paraît vouloir confondre la Chose éternelle avec l'activité temporelle qu'Elle manifeste : car il faut nécessairement que quelque chose se meuve, change et devienne, et ce quelque chose de sous-jacent à ce mouvement et à cet éternel devenir, ne peut être le Néant, ce qui serait un non-sens. De même quand il nous parle de « l'éternel Présent », il emploie également deux termes contradictoires. N'est-ce pas en effet un surprenant paradoxe que d'accoler l'épithète d'éternel à ce qui représente précisément l'instant le plus fugitif, le plus insaisissable, du temps, puisque ce présent, avant qu'on puisse le saisir, est encore le futur, et, à peine saisi, est déjà le passé ? Le présent nous semble donc être cette fuyante transition qui sépare le passé de l'avenir, et parler de l'éternel présent n'est-ce pas prétendre immobiliser la marche même du temps qui s'écoule sans arrêt ?

La réponse est que Krishnamurti, par de telles expressions, n'entend nullement définir l'indéfinissable, c'est-à-dire l'Etre en son essence, mais seulement en caractériser, les manifestations,

en montrant qu'il contient et transcende en Lui-même les paires d'opposés que notre expérience rencontre dans le monde. Voilà pourquoi Il nous Le présente à la fois comme le temps et son opposé l'éternel, l'immuable et le changeant, la lumière et l'ombre, l'infini et le fini. Voilà pourquoi il nous disait dans une causerie déjà ancienne que le Suprême était l'esprit et la matière et pourtant « ni l'une ni l'autre de ces choses ». L'Etre en soi transcende en effet son Existence manifestée, et pourtant les deux ne sont qu'Une seule et même Réalité nouménale. Mais cette Réalité Elle-même que peut-elle être, quelle est sa nature? Pure conscience ou énergie aveugle? Que l'énergie aveugle puisse être l'Unique Source créatrice de la matière et de toutes les merveilles d'intelligence que représentent la création d'un monde, la réalisation d'un Ordre universel, est une supposition qui répugne invinciblement à notre raison. L'Unité serait-elle donc au contraire Esprit pur, ou pure Pensée? C'est le postulat généralement admis par les religions qui qualifient le Créateur comme l'Esprit, incarné ou non dans l'Univers, tels « Ishvarâ » ou « Jéhovah », dans le Brahmanisme et le Judaïsme, ou le « Verbe créateur » dans l'antique Egypte, ainsi que dans le Platonisme et le Christianisme qui, tous deux, lui ont emprunté cette notion. « Mais qui nous prouve que cet Esprit créateur n'est pas tout simplement une création de notre propre esprit ? », objectera-t-on. « Et où vit-on jamais un pur Esprit, sans une forme substantielle pour nous le révéler ou le manifester ? Un pur Esprit serait-il autre chose qu'une pure abstraction créée par notre cerveau? Ne serait-ce pas au surplus concevoir Dieu d'une façon toute anthropomorphique et raisonner à l'échelle humaine que de poser l'intelligence à l'origine de l'Univers, alors que l'intelligence elle-même nous ne la connaissons que comme un produit de notre cerveau, c'est-à-dire comme un sous-produit de

la Vie cosmique à un stade tardif et récent de l'Évolution universelle? Dès lors l'Univers lui-même n'apparaît-il pas plutôt comme une vaste machine confectionnant, accidentellement en quelque sorte, la matière vivante et finalement le cerveau humain, seul producteur de l'esprit, de l'intelligence? »

Tel est bien l'argument matérialiste.

Non, répondrons-nous, car il est de toute évidence que la Création possédait originellement toutes ses puissances latentes d'énergie en même temps que de vie et d'intelligence potentielles, bien avant l'apparition de l'homme sur la terre. Or ceci dépasse manifestement toute hypothèse de possibilité purement mécanique. Depuis la nébuleuse primitive en effet, dans la formation même de la matière atomique — Dieu géométrise dans les atomes, disait Platon — force-vie-intelligence sont incluses quoiqu'elles ne puissent se manifester que successivement dans ce qui doit devenir en fin de compte un Cosmos organisé, l'Ordre universel. Si donc le macrocosme est comme le microcosme, ainsi que l'affirmait la Sagesse antique, vie et intelligence existent latentes et en puissance dans l'univers depuis son origine comme elles sont latentes et en puissance dans le frêle enfant qui vient de naître. Elles doivent se développer, croître et s'organiser pour transformer graduellement le Chaos en Cosmos, comme elles transforment et développement progressivement le petit enfant en l'homme adulte. C'est comme si d'un plan transcendant l'Esprit œuvrait avant de pouvoir descendre et s'incarner graduellement dans le monde et dans l'homme. Nous disons donc que l'ordre universel implique nécessairement l'intelligence cosmique immanente. Il ne peut être l'effet du hasard, ni d'une mécanique aveugle, car

celle-ci devrait avoir été construite elle-même par une intelligence extérieure (?) et antérieure, ce qui serait reculer indéfiniment le problème. Il est donc aussi absurde de prétendre que c'est un Dieu extérieur qui a créé l'univers que de dire que l'univers est le produit du mouvement aveugle de la matière. L'Etre universel ne pourrait jamais produire la vie, la conscience, l'intelligence, si ces attributs divins n'étaient pas de quelque façon cachés en Lui-même. Ce sont donc là des puissances immanentes à l'Etre unique en tant qu'Il se manifeste en l'Univers et en tous les êtres qu'il contient, en d'autres termes, immanentes à ce Tout qui constitue l'Existence universelle, le Monde manifesté.

On comprend dès lors la complexité de ce problème de l'Unité, car ce qui n'est que potentiel dans l'Absolu — puisqu'il est entendu que c'est de l'Absolu que tout procède, la matière et la vie, l'intelligence et la conscience — apparaît graduellement seulement dans cette manifestation de l'Absolu qu'est l'univers. Il semble donc que l'on puisse appliquer à l'intelligence, à la conscience, la théorie de l'émergence que proposait le savant danois Niels Bohr pour expliquer la vie, « à savoir que la vie peut préexister dans la matière mais ne se manifester que lorsque la structure est suffisamment complexe¹. Aucune raison n'existe, disons-nous, pour qu'il n'en soit pas de même en ce qui concerne l'intelligence ou la conscience. Elles préexistent dans la matière, mais sur un plan plus subtil comme un schéma mental ne pouvant s'objectiver sur notre plan de conscience que moyennant l'évolution graduelle des structures au cours de l'évolution

universelle. Il semble dès lors que pour représenter graphiquement le problème que pose l'Unité, on ne puisse trouver mieux que le triangle, cet antique symbole de la divinité. Nulle figure plus suggestive en effet puisque toute manifestation de l'Unité se présente à nous sous une triplicité d'aspects pareillement nécessaires pour parfaire cette manifestation même. L'Absolu se reflète, disons-nous, dans le miroir de l'Univers : d'où le triple aspect de cette réflexion universelle : le Moi divin, l'Ame — le Non-Moi, le Corps — et le rapport qui unit étroitement l'âme et le corps, l'essence et l'apparence, le sujet et l'objet, soit l'Esprit créateur, l'Intelligence cosmique.

Le triangle symbolise et résume parfaitement cette triplicité d'aspects de toute manifestation cosmique. Le sommet du triangle, c'est l'Unité sous son aspect absolu, non-manifesté, inconnaissable, mais qui peut être atteinte dans l'extase mystique. Les deux sommets inférieurs opposés représentent

¹ D ! b! fb !E c !! !M d f df!f ! (I A ! !245!) e !
e b! !2 1

ascendant, et qui est l'évolution des formes matérielles, vivantes, hiérarchisées, avec la conscience inhérente à ces formes. Or, c'est le reflet de l'Unité dans la conscience de chacune de ces formes qui est le lien secret, la force attractive qui fait de toutes leurs parties constitutives une unité isolée, un tout minuscule apparemment séparé du grand Tout, et c'est la réalisation en chacune d'elles de la soi-conscience individuelle qui constitue l'individualisation humaine.

On voit donc comment les trois aspects du triangle symbolisent parfaitement l'Unité de l'Etre en dépit de la multiplicité des apparences. Comme le dit excellemment Jean Dubost : « *La différence entre le Principe unique manifesté réside uniquement dans le passage du pouvoir à l'acte, de l'état virtuel ou potentiel à l'état actuel, au sens physique du terme. Par conséquent, pourrait-on dire, l'espace-temps, qui n'était qu'une possibilité, se réalise sous forme d'énergie ; la vie qui dormait dans son germe, s'épanouit, l'esprit qui était en sommeil, s'éveille, en cette aurore du grand Tout qu'on appelle un Maha-Manvantara* ».

Pour la Sagesse antique, en effet, la manifestation de l'Univers n'est pas un phénomène unique mais cyclique, et ces alternatives d'activité et de repos cosmiques sont symbolisées par les jours et les nuits de Brahma dans la philosophie religieuse de l'Inde. Là nous apparaît donc le premier et le plus grand rythme, le rythme éternel, universel, prototype de tous ces rythmes secondaires qui constituent l'existence et la durée de tout être, de toute chose. L'univers total, comme chacun des mondes et des êtres qu'il renferme, est donc dans son Unité-multiplicité une manifestation limitée et périodique (espace-temps) de l'Unité Absolue. Cet univers total a donc des limites : les limites de sa forme, si

grande, si expansive, soit-elle. En tant que forme, il a un commencement et une fin, car tout ce qui est né doit mourir. Mais la succession des univers n'a ni commencement ni fin : elle se confond et disparaît mystérieusement dans l'Absolu éternel, l'Unité de l'Etre.

Essayons de résumer ces notions abstruses. Du sommet du triangle — l'Eternel statique, le Non-Manifesté, le Parabrahman des Indous — on ne peut rien dire, rien concevoir. Aucun mot ne peut le désigner, aucun attribut ne peut lui convenir. Il est, au-dessus de notre pensée. Aussi, la seule attitude qui convienne ici à son égard est le silence. Mais cette Réalité nouménale, cet Eternel statique, d'où périodiquement tout procède et où tout retourne, auquel l'homme peut s'unifier consciemment, mais qu'il ne peut connaître au sens précis du mot, se révèle à lui en tant qu'objet de connaissance par une sorte de dédoublement mécanique et réfléchi de Lui-même dans le cycle périodique de sa manifestation. Alors l'Existence apparaît : l'Univers un et multiple, avec le double aspect dynamique inséparable de force et de mouvement opposés que nous avons dit, la force active qualifiée Dieu ou l'Esprit, la force passive qualifiée de nature ou matière, allégoriquement le Père et la Mère engendrant le Fils (le Verbe créateur) autrement dit la Vie Universelle, créatrice, sous son aspect macrocosmique, l'Univers, ou microcosmique, l'Homme.

En tant que cette manifestation existentielle de l'Absolu se fait sur notre plan de conscience, elle fait l'objet même de notre science positive, basée sur l'observation et l'expérimentation. En tant qu'elle s'effectue en des réalisations qui échappent à notre conscience actuelle, elle peut être perçue seulement par la vision

spirituelle, intuitive, paranormale, de sages, de voyants, d'initiés. Elle devient ainsi l'objet d'une science tout aussi réelle, la Science Spirituelle ou Haute Science, dont la vérification est possible à ceux qui réalisent intérieurement les conditions d'un développement psychique adéquat, science dont la transmission extérieure aux profanes ne demeure en conséquence autorisée que sous le voile ésotérique des paraboles, des récits allégoriques et des mythes symboliques.

Tel nous paraît être à grands traits le sommaire des idées que je me propose de développer, en montrant comment toutes les grandes religions, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, n'ont rien fait d'autre que de nous en enseigner les différents aspects, dont elles ont d'ailleurs le plus souvent déformé le vrai sens, dans leur effort de nous les proposer comme règles de discipline, formatrices et directrices à la fois de notre pensée et de notre conduite.

Un tel propos toutefois, heurtant de front la doctrine catholique, il me faut au préalable examiner la position de celle-ci, et, dans un débat dialectique, rencontrer les arguments qu'elle nous oppose et nous propose, pour assurer le redressement et le salut de l'humanité en péril de mort.

CHAPITRE II

LE CONFORMISME CATHOLIQUE

PEUT-IL NOUS SAUVER ?

Dans une brochure récente (André Maurois : « *Ce que je crois* ». - Grasset - 1952), André Maurois, un des esprits les plus clairs, les plus lucides, de notre temps, défend contre les arguments opposés des catholiques et des matérialistes marxistes, sa foi rationaliste, celle-ci fermement appuyée sur les données actuelles de la science. L'éminent académicien, dont la sincérité et la bonne foi ne seront contestées par personne, reconnaît pourtant qu'il y a en l'homme quelque chose « qui passe infiniment l'homme » et que « cette part de l'homme qu'il faut bien appeler surhumaine puisqu'elle a des intérêts contraires aux intérêts de l'individu ou du clan, se retrouve avec des exigences identiques, au fond de toutes les consciences humaines, quand elles ne sont pas faussées ou trompées. Je suis prêt, ajoute Maurois, à nommer Dieu cette conscience commune, mais mon Dieu est immanent, non transcendant ».

Maurois exprimait ainsi partiellement, et sans doute à son insu, une des données fondamentales de la Sagesse universelle, partiellement, dis-je, car cette Sagesse proclamait à la fois, ainsi que nous l'avons dit, l'immanence

et la transcendance du Principe divin, c'est-à-dire l'Unité de ce Principe à la fois transcendant et immanent dans l'univers et dans l'homme.

C'est ce que reconnaissait aussi, nous le verrons, l'écrivain anglais Chesterton, dont Maurois nous déclare avoir subi fortement l'influence durant la guerre. Chesterton toutefois était catholique et la théologie catholique professe la transcendance d'un Dieu personnel, doué d'attributs plus ou moins anthropomorphiques, et qui n'a, pourtant, aucun rapport de nature avec ses créatures, l'univers et l'homme. Il en résulte que le catholicisme est irréductiblement dualiste : il admet deux natures, essentiellement et irréductiblement différentes : une nature infinie, *natura naturans*, Dieu, et une nature finie, *natura naturata*, l'Univers. La Sagesse ésotérique, ancienne ou moderne, proclame au contraire le Monisme, une seule nature, mais à deux faces, Dieu étant le Principe unique, transcendant, éternel de l'univers innombrable des Formes et des Forces qui se déroulent périodiquement dans le temps, autrement dit l'Ame immuable de ce grand corps changeant et renaissant.

Mais c'est là du panthéisme, objectent les Catholiques.

Non, le panthéisme affirme que tout est Dieu, comme si tout être, toute chose, avait conscience de sa nature divine essentielle. En affirmant donc qu'il n'est d'autre Dieu que l'universalité des êtres, le panthéisme exclut par le fait toute idée de transcendance, car le tout n'est pour lui que

l'ensemble des parties. Ce n'est qu'un tout collectif, additionné, ce n'est pas l'Unité transcendante de ce tout. Lorsque sainte Thérèse d'Avila, s'opposant aux docteurs de son temps, affirmait sur la foi de ses visions que Dieu est dans tous les êtres, non seulement par sa grâce — ce qui implique sa transcendance — mais encore par essence — ce qui implique son immanence — elle fut également accusée de panthéisme. Elle ne faisait pourtant que confirmer cette vérité première perçue par l'expérience mystique universelle que Dieu est la Vie-Intelligence unique, à la fois la base et le sommet de la pyramide de l'existence universelle. « Dans l'extase l'esprit de l'âme ne fait *qu'une même chose* avec Dieu » (C'est nous qui soulignons), affirmait encore sainte Thérèse elle-même. La même chose, c'est l'Unité.

Si Dieu est ainsi au tréfonds de la nature de tous les êtres, il s'ensuit qu'Il est le même dans l'homme et dans l'univers. C'est Emerson qui disait qu'il y aurait contradiction à supposer que le Dieu de la Révélation puisse contredire le Dieu qui se manifeste dans la nature.

Mais vous aboutissez ainsi à la déification de l'homme, objectent les théologiens.

Dissipons l'équivoque. Pour caractériser le rapport de l'homme à Dieu, la Sagesse antique employait des comparaisons symboliques, telles que celles de l'étincelle échappée à la Flamme divine, ou de la goutte d'eau

échappée à l'Océan, ou encore du rayon de lumière émanant du Soleil divin. Nul n'a jamais prétendu que l'étincelle fut la Flamme, la goutte d'eau, l'Océan, le rayon émané du soleil, le Soleil lui-même : en d'autres termes, nul n'a jamais prétendu cette absurdité que la partie fut le tout, mais de même nature essentielle que le tout. Il en résulte nécessairement que cet élément divin en l'homme constitue en lui un Absolu contre lequel aucune autorité extérieure ne pourrait prévaloir. Voilà donc la raison pour laquelle la liberté intérieure de la conscience représente en chacun son bien le plus précieux, une valeur sur laquelle il ne peut transiger. Sa conscience la plus pure, la plus profonde, reflète en chacun son Principe immortel. Dès lors, il devient évident que nulle autre autorité ne peut primer en lui cet impératif de sa conscience éclairée. Ni les contraintes légales, ni les morales conventionnelles, ni même les prescriptions des religions positives, ne peuvent prévaloir sur cette autorité souveraine de Dieu en lui. « Dieu premier servi », disait Jeanne la Pucelle à l'évêque Cauchon qui lui opposait l'autorité de l'Eglise pour la contraindre à l'obéissance et au renoncement à ses voix intérieures. Sans doute le développement de la conscience varie beaucoup parmi les hommes les passions humaines y impriment trop souvent leurs directives. C'est néanmoins dans la seule conscience profonde, éclairée, purifiée, de chaque individu, que peut retentir la voix divine de l'Esprit. Voilà donc pourquoi la liberté de la conscience est pour tout homme une nécessité fondamentale, un principe auquel

non seulement sa dignité humaine, mais son ascension, sa rédemption ultime, demeurent étroitement liées.

« Mais », insistent les théologiens, « affirmer cette suprématie absolue de la conscience de l'individu en raison d'un élément divin qui serait en lui, n'est-ce pas en réalité déifier l'homme ? »

La Sagesse répond qu'en affirmant que l'homme est divin dans sa nature essentielle, l'on n'attribue nullement ce caractère divin à l'homme tel que nous le connaissons, c'est-à-dire à ce « moi » limité que chacun identifie avec soi-même, ce moi imparfait, toujours si plein de tares, de lacunes et de misères. Les catholiques ont raison de refuser de reconnaître tout caractère divin à la personne humaine ainsi conçue, toujours encline au mal, même chez les meilleurs, et si souvent dégradée, perverse et même criminelle. Et voilà pourquoi ne découvrant Dieu ni dans l'univers, ni dans l'homme, ils l'ont relégué dans un ciel inaccessible, tandis qu'ils investissaient ici-bas l'Eglise de sa puissance suprême.

Mais l'équivoque ainsi créée n'est-elle pas imputable à l'enseignement ecclésiastique qui, oublieux de la tradition primitive, a méconnu la doctrine de saint Paul concernant la nature même de l'homme et, en ce faisant, s'est également mis en opposition avec les données de la psychologie moderne?

Si nous nous en rapportons aux leçons du catéchisme, en effet, nous voyons que l'homme est formé d'une âme immortelle et d'un corps mortel. Or, saint Paul, se conformant à l'antique Sagesse traditionnelle, voyait en l'homme une trinité de principes, l'esprit, l'âme et le corps (Pneûma, psuchê, sôma). La tradition catholique a donc escamoté aujourd'hui le « Spiritus » (Pneûma), le Principe divin en l'homme, dont saint Paul disait : « Spiritus omnia scrutatur, etiam mysteria Dei », ce qui, de toute évidence, excède les pouvoirs du mental qui ne peut accéder à l'intelligence de tels mystères.

Je dis donc qu'en ramenant à ces deux principes — l'âme immortelle et le corps mortel — les éléments constitutifs de notre nature, la tradition ecclésiastique a non seulement méconnu l'enseignement trinitaire de saint Paul, mais semble contredire également des données psychologiques bien établies. Sans même parler ici de la psychanalyse qui approfondit aujourd'hui l'étude de l'homme, en appliquant ses techniques psychologiques à investiguer dans l'inconscient, individuel et collectif, et pénètre ainsi les secrets mystérieux de notre nature profonde, la psychologie ordinaire, analysant la personne humaine, c'est-à-dire ce que représente, pour chacun de nous, la notion du « moi », découvre que cette notion comporte :

1) la conscience de notre corps, de ses instincts, de ses besoins naturels ;

2) la conscience de l'être psychique en nous, celle de nos émotions, de nos sentiments, de nos désirs ;

3) la conscience d'un être mental, le penseur en nous; le tout intégré en une unité physiologique dont la science analyse minutieusement le mécanisme compliqué et le fonctionnement délicat.

Ces trois aspects intégrés, disons-nous, forment synthétiquement la personne humaine.

D'autre part, la tradition catholique n'a jamais défini clairement ce qu'elle entendait par l'âme immortelle de l'homme. Il semble pourtant qu'elle entende par là l'immortalité de ce triple aspect de notre personnalité consciente. Or, sur ce point, elle est contredite par la psychologie moderne qui souligne au contraire le caractère instable et en perpétuelle évolution de ce « moi », aussi mobile et changeant dans ses pensées et ses sentiments qu'il l'est dans les cellules de son corps physique. La psychologie rejoint donc ici la vieille doctrine du Bouddhisme, lequel enseignait déjà, voici 2.500 ans, l'impermanence du moi qui n'est qu'un agrégat momentané d'éléments tous changeants et périssables.

Le sentiment que nous avons de la durée, de la continuité inchangée de ce moi, est donc une pure illusion, tandis que, d'autre part, le sentiment d'identité de soi persiste malgré tout, par delà tous ces changements mêmes. Dans ces conditions, on doit se poser la question : « Qu'est-ce qui est

immortel en nous? ». Ce n'est évidemment pas notre corps, voué à une rapide désintégration et corruption après la mort. Ce n'est pas davantage notre être psychique ou mental, dont nous avons dit également le caractère perpétuellement évolutif — et bien que la tradition catholique, illusionnée par le sentiment de sa durée, de sa continuité apparente, l'identifie à tort avec notre âme immortelle. Non, ce qui seul est immortel en nous, et nous donne le sentiment de l'identité continuée de nous-même dans le temps, c'est cet esprit transconscient, cette étincelle ou monade divine que la théologie méconnaît, nous l'avons dit, tandis que la psychologie, rejoignant ici encore les enseignements de la Sagesse, en entrevoit aujourd'hui la possibilité, la vraisemblance, en découvrant de merveilleux pouvoirs latents, recelés dans notre inconscient supérieur, dans cette frange d'inconnu qu'elle discerne en nous par delà notre conscience normale.

Pour la Sagesse ésotérique, le corps de l'homme se désagrège, à partir de la mort physique. Quant à son moi psycho-mental, il survit à cette mort jusqu'à épuisement de ses forces constitutives, et s'éteint, à son tour, au terme de ces états subjectifs de conscience que les religions ont nommé Purgatoire (Hadès) , Ciel (Empyrée) ou Enfer (Tartare) Puis la partie immortelle, l'esprit qui survit, ne tarde pas à récolter les fruits des désirs et des actes passés dont il demeure prisonnier et qui l'attirent vers l'incarnation terrestre, car ils sont liés à la terre, et se concrétisent finalement en un moi nouveau. Le vrai salut de l'homme

sera dès lors de se libérer de cette chaîne des existences terrestres successives. Nous voyons ainsi comment le dogme de la « résurrection de la chair » que les Hébreux ont emprunté aux Iraniens après la captivité de Babylone, fut en réalité une déformation de la vérité ésotérique de la renaissance en un corps nouveau, en un moi nouveau et aussi une trahison de la doctrine de saint Paul qui nous dit que le corps est semé corruptible, qu'il doit se décomposer, afin que l'homme puisse ressusciter en un corps spirituel, incorruptible, ce qui est la négation même de la résurrection de la chair corruptible, c'est-à-dire du corps mort, détruit, décomposé, telle que l'entend la tradition étroite et littérale de ce dogme.

Plus clairvoyante que nos théologiens, la théosophie antique, de l'Inde, de l'Égypte, voyait en l'homme un septénaire, autrement un composé de 7 principes hiérarchisés, pouvant toutefois être ramenés à une trinité : l'âme animale, l'âme spécifiquement humaine et l'âme divine, celle-ci, véhicule de l'Esprit, demeurant transcendante et transconsciente, mais se manifestant néanmoins au fond de nous-même en tant que voix souveraine de la conscience morale. La Sagesse antique nous fournissait ainsi la clé qui nous permet de résoudre le problème du bien et du mal. Elle nous fait mieux saisir l'incompréhension des hommes relativement à leur destinée, et l'erreur des dogmes religieux qui ont transposé arbitrairement sur un plan théologique, absolu et transcendant, un problème psychologique relatif à notre

nature même. Elle souligne l'incroyable crédulité avec laquelle on a interprété un mythe symbolique et légendaire — le récit biblique du paradis terrestre — à la fois comme un événement historique et une histoire surnaturelle. C'est dans sa propre nature en effet que chaque homme découvre deux pôles de tendances opposées : l'un, le pôle supérieur, positif, l'Esprit divin qui l'attire vers le haut, vers ce qui est pour lui, le bien, le progrès ; l'autre, le pôle inférieur, négatif, le pôle animal, qui l'attire vers le bas, la régression, et qui, du point de vue de son évolution normale, doit être considéré par lui comme le mal. Ces deux pôles — le Rayon divin et le moi humano-animal — sont donc les deux Sources de nos penchants contraires, qui s'affrontent au fond de nous-même en un combat incessant. Tout le mal procède donc en nous des exigences de notre moi, de ses penchants, avides et égoïstes, tandis que tout le bien vient de cette lumière divine, cachée au tréfonds de nous-même¹. Ainsi s'explique donc de façon naturelle, et non surnaturelle, la dualité mystérieuse et opposée de nos propres tendances. C'est donc cette lutte incessante, psychologique, intérieure, dont notre âme est le théâtre, que la religion a extériorisée en une lutte surnaturelle entre Dieu et le Diable se disputant la possession de l'âme

¹ Ceci n'implique nullement que ces tendances inférieures soient mauvaises, du moment qu'elles sont suffisamment maîtrisées et maintenues dans leur rôle ou fonction légitime. C'est seulement la prédominance de l'inférieur sur le supérieur qui constitue le mal pour l'homme.

humaine (Jehovah et le Serpent — Ormuzd et Ahriman, dans le Mazdéisme). Le drame spirituel de l'humanité ne résulte pas dès lors de la faute unique du premier homme qui aurait écouté la voix du tentateur et désobéi au commandement originel et arbitraire d'une Divinité despotique, étrangère à sa nature péché dont procéderait en chacun de nous une nature pervertie et encline au mal — le drame spirituel résulte de cette nécessité impérieuse pour chaque homme de mourir graduellement à son petit moi, personnel et égoïste — le serpent en lui — pour ressusciter triomphant dans la gloire de l'homme régénéré, de l'homme-Dieu. L'Étincelle, le Verbe divin, est en effet latent en tout homme. Il est son rédempteur. Pleinement dévoilé, épanoui, dans le Christ de l'Histoire, le Verbe demeure comme voilé en chaque personne humaine. Le Dieu incarné semble avoir perdu ses rayons. Néanmoins, Il est « cette Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, mais que le monde ne connaît pas » (Saint Jean), parce qu'en chacun de nous nos propres ténèbres nous en voilent la transcendance immanente en nous-même.

Tel apparaît donc le vrai sens de notre rédemption; le sacrifice en nous de l'inférieur humain, — le moi issu de nos origines animales — au supérieur divin, ce sacrifice étant figuré dans la symbolique chrétienne par la crucifixion de Jésus, fils de l'homme, prélude nécessaire à la résurrection du Christ, fils de Dieu, et à son ascension — l'union avec le Père céleste étant le retour à l'Unité.

La théologie catholique regimbe contre une interprétation — conforme à la symbolique universelle, nous le verrons — parce qu'elle lui semble méconnaître la portée de l'événement historique survenu en Palestine, mais encore et surtout, comme énonçant une affirmation blasphématoire, la divinité essentielle de l'homme. « Cette déification de l'homme », nous dit-elle, « est la cause véritable de tous nos malheurs. C'est parce que le monde a remplacé le théocentrisme de jadis par cet anthropocentrisme orgueilleux qu'il est tombé dans un gouffre de malédiction et de misères. Il faut donc, conclut-elle, en revenir au dualisme catholique, en d'autres termes, rétablir la vraie notion divine et opposer à l'homme changeant le Dieu éternel. » Tel est l'argument que l'on nous oppose : le dualisme essentiel, irréductiblement opposé, entre l'homme et Dieu, proclamé par la théologie chrétienne.

Nous pensons, quant à nous, avec toute la Sagesse antique, que c'est mal poser le problème. Il ne s'agit pas en effet d'opposer le ciel à la terre, Dieu à l'homme, ou inversement l'homme à Dieu, dans un dualisme qui serait effectivement inconciliable et sans issue si aucun rapport naturel n'existait entre les deux termes. Il s'agit au contraire d'intégrer l'homme dans le difficile problème de l'Unité du tout divin, en reconnaissant la transcendance de cette Unité; de montrer que par un de ses Rayons, le même Soleil divin est en chaque homme, quoique difficile à découvrir, parce qu'il est en chacun au delà de sa conscience normale, au delà de son moi changeant, au delà de sa personnalité éphémère. Là

nous paraît être en effet l'erreur fondamentale de nos philosophes et moralistes chrétiens, qu'ils n'ont jamais vu en l'être humain autre chose que ce moi, cette personnalité mortelle, et qu'ils l'ont prise pour le tout de l'homme, son âme immortelle et sa réalité suprême. Et la théologie n'a pas redressé leur erreur parce que, infidèle, nous l'avons vu, à l'enseignement de saint Paul, elle pensait de même.

Néanmoins, il semble que l'intuition de la Vérité se fasse jour graduellement, chez ceux-là même parfois chez lesquels on l'attendrait le moins. Quand Rimbaud, le poète génial et maudit, s'écriait avec une audace jugée diabolique : « Oh ! je serai celui-là qui sera Dieu ! », il poussait, selon toute apparence, un cri d'orgueil et de folie, parce qu'il l'appliquait à son moi personnel, c'est-à-dire à ce moi toujours faillible et misérable de la personne humaine, entendant par « je », non pas certes cet aspect le plus grossier de lui-même qu'il appelle crûment le « porc », mais son moi mental, orgueilleux, sensuel, cupide et ambitieux. Peut-être toutefois exprimait-il, sans s'en rendre compte lui-même, cette vérité d'intuition perçue par les plus grands mystiques de tous les temps, pressentant en lui cette Etincelle divine, Principe spirituel d'inspiration, transpersonnel, superconscient et divin. La mystique chrétienne ne reconnaît-elle pas elle-même cette immanence divine au tréfonds de notre âme? Elle la qualifie, à la vérité, de « surnaturelle », parce qu'elle transcende les limites de notre conscience normale et qu'elle est hors d'atteinte de nos perceptions sensorielles.

Aussi les théologiens ont-ils condamné comme hérésie moderniste la thèse de l'immanence naturelle de Dieu en l'homme. Mais, ainsi que l'entrevoient les poètes intuitifs (Goethe, Browning, Whitman) rejoignant ainsi l'antique sagesse de l'Inde, le surnaturel n'est que la Nature elle-même, supérieure et invisible¹.

Dès lors, il apparaît clairement que le vrai trésor en moi, ce n'est pas cet instrument limité de connaissance et de sensibilité que j'appelle mon moi psychique ou mental. C'est quelque chose de bien plus profond, quelque chose qui transcende ma conscience présente. C'est le Principe mystérieux de mon être, caché derrière mon moi et qui étant en même temps que son créateur la source cachée de son activité temporelle, lui imprime ses directives les plus hautes et devient ainsi son rédempteur. Mon intelligence n'en est qu'un pâle reflet.

Ici nous apparaît donc le grand drame de notre temps. Désaxé par les événements qui l'accablent, ne croyant plus au Dieu extérieur, et tournant obstinément le dos à cet Esprit divin qui l'inspire du dedans, qui est Lui-même, l'homme moderne n'écoute plus que les sollicitations de son

¹ Pour employer le langage théologique, nous dirons qu'il n'est pas de surnaturel « quoad substantiam » (Unité de l'être), mais seulement « quoad modum », c'est-à-dire relativement à la multiplicité innombrable des êtres dans l'Existence universelle.

moi, de son intelligence avide, de ses instincts, de ses passions, et devient, par le fait, impuissant à entendre la Voix intérieure et les ordres qu'Elle donne à sa conscience. D'où cette crise de l'esprit dont souffre si cruellement le monde d'aujourd'hui.

« Mais c'est une forme audacieuse de l'individualisme protestant que vous préconisez là », me diront les catholiques. « Vous transposez dans la conscience de l'individu une autorité spirituelle qui n'appartient qu'à Dieu ou à son représentant ici-bas, l'Eglise. Votre erreur en sapant l'autorité légitime ne peut nous mener qu'à l'anarchie morale et sociale ! »

Le reproche, qui ne nous atteint pas — nous le montrerons — est justifié au contraire à l'égard du protestantisme, et précisément parce que celui-ci se refuse à admettre que l'essence suprême de l'homme est divine. Aussi, livrés aux incertitudes du raisonnement individuel, les protestants sont-ils divisés, impuissants à résoudre entre eux le problème de l'unité.

Quant à l'argument de l'autorité de l'Eglise que l'on nous accuse de méconnaître, que peut-il valoir ? S'il est permis de raisonner humainement sur l'Evangile — et pourquoi ne le serait-il pas ? — nous serions tenté de dire : Le Christ a fondé une société qu'il a voulu universelle. Il a institué l'Eglise, société des âmes, union des hommes de bonne volonté qui acceptent son enseignement de vérité,

comportant des préceptes de morale et aussi quelques rares notions de métaphysique qu'il s'est refusé d'explicitier autrement d'ailleurs que sous le voile des paraboles, ou d'un langage symbolique. C'est une vérité d'évidence, semble-t-il, que, dans son intention, c'est l'institution qui fut créée pour les hommes et non les hommes pour l'institution, hypothèse absurde. La primauté appartient donc à l'homme, aux hommes pour lesquels l'Eglise fut établie. N'a-t-on pas dès lors trahi les intentions du Maître, dénaturé le sens même de l'institution, en donnant cette primauté à l'Eglise, en quelque sorte divinisée, et en prétendant soumettre à son autorité despotique et à son enseignement, démesurément majoré par les docteurs, l'homme lui-même et sa conscience? L'Eglise qui devait aider, encadrer, fortifier, les fidèles — et, à ce titre, la légitimité de son autorité, comme celle de l'Etat, doit être reconnue — a été transformée en un instrument de domination, un moyen d'opprimer dans leur for intérieur les consciences et les âmes. Le Christ n'a certes jamais voulu cela ! Nous y reviendrons.

J'ai dit que le reproche des catholiques ne pouvait nous atteindre. N'est-il pas paradoxal en effet d'incriminer comme doctrine de désordre et d'anarchie un enseignement qui affirme l'immanence en chaque conscience humaine d'un Principe divin auquel il doit se référer ?

Mais, objectent encore les catholiques, l'individu peut se tromper dans le recours à ce Maître intérieur. Il peut être

victime d'une illusion, être inconsciemment le jouet de forces obscures ou mauvaises, prendre pour le Maître de lumière celui de la perdition ! Au surplus, comment une base individualiste de jugement n'engendrerait-elle pas l'anarchie des esprits et le désordre social?

L'objection serait valable si chaque « moi » individuel demeurerait libre d'agir à sa guise, suivant ses fantaisies et ses passions. Mais le Principe divin en nous n'a rien de commun avec cet individualisme anarchique et capricieux de notre moi égoïste. Bien au contraire, il s'agit ici d'un individualisme d'ordre transcendantal qui, loin de relever d'une doctrine anarchique, loin de menacer l'ordre social, l'intègre au contraire et le réalise. Quand en effet l'individu découvre sa vraie nature, quand, purifié de cœur et d'esprit, et dépassant un rationalisme incertain, il perçoit intuitivement le Rayon divin en lui, alors, percevant également que tous les Rayons composent le même Soleil divin, il résoud, par le fait, le double problème de l'Unité et de la Solidarité de tous, ayant retrouvé en lui-même l'Unique Source légitime de toute autorité.

Les Catholiques soutiennent néanmoins que pareil enseignement compromet l'ordre social, l'ordre chrétien. Mais quel est cet ordre qu'ils entendent sauvegarder ou restaurer dans le monde ? Un ordre bien plus extérieur qu'intérieur, l'ordre tel qu'on le concevait au Moyen-Age, c'est-à-dire un ordre figé, basé sur la double autorité du pouvoir religieux et civil, personnifié jadis par le Pape et

l'Empereur — ces deux moitiés de Dieu, disait Dante — imposant leur contrainte respective, d'une part aux consciences dans le domaine intérieur, de l'autre, à la conduite, dans le domaine extérieur ou temporel.

Nous pensons au contraire qu'un tel ordre n'est jamais que relatif et précaire. Nous estimons qu'un véritable ordre social, un ordre humain dans le sens le plus élevé du mot, n'est pas celui qui est imposé du dehors par une autorité extérieure, religieuse ou laïque, ni même par les Ecritures ou les traditions, si vénérables soient-elles. Et ceci pour la raison bien simple que les lois contraignantes, les règlements, les codes de morale civile ou religieuse, sont les fruits de l'évolution sociale des peuples, appropriés aux différents degrés de cette évolution. Même s'ils sont inspirés d'en Haut, ils ne peuvent créer un ordre immuable et éternel, valable pour tous les temps et tous les peuples, mais seulement un ordre conventionnel, adapté à un temps et à un lieu déterminés. Un tel ordre est utile certes, nécessaire même, en ce sens qu'il représente à une époque ou pour un peuple donné une moyenne d'évolution, fixant des règles publiques qui empêchent les masses de retomber au-dessous de cette moyenne et de rétrograder. Néanmoins — il faut y insister — du moment qu'un ordre social est imposé et sanctionné du dehors par la contrainte physique ou morale d'une autorité extérieure, son caractère ne peut être que conventionnel, c'est-à-dire superficiel et précaire, car la contrainte ne crée rien de durable et ne lie pas intérieurement les consciences qu'elle assujettit par la

crainte. Tout comme celle du gendarme, la crainte du Seigneur n'est que le commencement de la sagesse, nous dit la Bible. Dès lors, un ordre social qui n'est basé que sur la crainte — crainte de sanctions en ce monde ou dans l'autre, crainte relativement utile pour protéger contre elles-mêmes des âmes jeunes et faibles — qu'un tel ordre, disons-nous, ne peut en fait aboutir qu'à une morale grégaire, une morale de troupeaux ou d'esclaves. Or, une morale grégaire est indigne de l'homme qui a pris conscience de lui-même, de sa vraie nature. — Mais sur quoi repose alors le véritable ordre social, demandera-t-on ? — Sur la nécessité intérieure qu'impose à chaque individu sa propre conscience¹. Evidemment, notre présente humanité, qui n'a guère dépassé encore le stade semi-humain et semi-animal, demeure fort éloignée de pouvoir réaliser un idéal aussi élevé. Celui-ci n'en doit pas moins lui être proposé comme une vérité supérieure à laquelle il lui faut tendre. Chacun doit donc se proposer tout d'abord de réaliser l'ordre en soi-même par une purification de ses pensées, de ses sentiments, et, petit à petit, l'ordre social progressera

¹ On conçoit qu'à ce point de vue la base de la morale ne peut être qu'individuelle : car la conscience de chacun varie suivant son développement individuel : elle est influencée par sa formation, son milieu social, son niveau intellectuel, sa profession, etc. La morale de l'homme évolué, du magistrat, est plus délicate, plus exigeante, que celle du commerçant, du financier, du soldat, etc.

parallèlement, n'étant que l'extériorisation de cet ordre intérieur instauré dans les intelligences et dans les cœurs.

Toutefois, je le répète, pour qu'un tel progrès soit possible, il est indispensable de rétablir la vraie notion du divin en l'homme. En dépit des textes évangéliques qui nous disent que le royaume des cieux est au-dedans de nous et que chacun pour trouver Dieu doit rentrer en soi-même, les Chrétiens se refusent à reconnaître Dieu comme le Principe substantiel de l'âme. C'est seulement par sa grâce surnaturelle que Dieu est présent dans l'âme du fidèle, nous dit la théologie catholique. Et Chesterton, l'écrivain anglais converti au catholicisme, soulignait à ce propos que « le christianisme s'est répandu sur le monde pour affirmer avec violence que l'homme devait non seulement regarder en lui-même, mais au-dessus de lui¹... » Au-dessus de son « moi » évidemment, car on ne comprend que trop, je le répète, la répugnance des catholiques à admettre que rien de divin puisse se découvrir dans le cadre étroit et misérable de notre personnalité éphémère. Voilà pourquoi, nous l'avons dit, les religions ont imaginé leur Dieu comme un Etre extérieur, relégué dans un Ciel, fort éloigné de notre plan d'existence, et dont le seul truchement pour nous est l'Église, intermédiaire indispensable de sa Grâce.

C'est là pourtant, pour tout homme qui réfléchit sans se contenter de croire aveuglément, une conception tout à fait

simpliste et infantine, qui relève de la superstition et de l'ignorance. C'est pure illusion en effet que de chercher Dieu hors du monde, hors de la Vie universelle, hors de soi-même car Dieu c'est tout cela sous le voile de Mayâ. C'est donc au cœur secret de toute chose, au tréfond caché de notre propre nature que le divin, l'Etre pur réside. Et comme, je le répète, ce ne peut être à l'intérieur des limites restreintes de notre « moi » qu'Il peut être découvert, c'est au delà de ces limites, derrière le masque grimaçant de ce moi, à l'arrière-plan de notre conscience, qu'il importe de Le chercher et de Le trouver. A vrai dire, pour l'homme libéré, qui a dépassé le monde des dualités, « que ne trouble plus le jeu des opposés » (Patanjali), aucun des deux termes de l'alternative divisant l'Unité n'est vrai, au sens propre des mots, car comme il est dit dans les poèmes de Kabir :

*Si je dis qu'Il est en moi, l'Univers a honte de mes paroles,
Si je dis qu'Il est en dehors de moi, je mens;
Des mondes intérieurs et extérieurs Il fait une invisible
Unité.*

Néanmoins, la seule voie d'accès qui nous soit donnée pour Le découvrir, c'est de rentrer en nous-même et de découvrir sa Nature derrière les fallacieuses apparences du moi. Tel était le sens du « Gnôti Seauton », Connais-toi toi-même, inscrit au fronton du temple de Delphes. Telle est la vraie grandeur de l'homme opposée à sa petitesse. La doctrine ne présente donc rien de neuf. L'érudition nous apprend que dans les antiques Mystères de l'Égypte et de la Grèce,

¹ Cité par Henri Massis, dans « *Jugements* ».

l'initiation dernière et suprême consistait, pour l'initié à devenir lui-même le Dieu du Mystère. Conclusion parfaitement logique pour celui qui réalise finalement en lui-même le problème de l'Unité. Tel était également l'enseignement essentiel millénaire de l'Inde : Atman est Brahman : Tu es Cela, « Tat twam asi ».

On conçoit mieux maintenant ce qui nous sépare du traditionalisme littéral catholique. Pour celui-ci, le Divin ne s'est uni à l'humain que dans la seule personne historique de Jésus-Christ. Le Christ est dès lors proposé aux hommes comme étant l'unique modèle à suivre. Pour la tradition ésotérique universelle au contraire, pas de modèle extérieur à suivre. La Vie divine étant immanente en chacun, comme tréfonds secret de cette « aura » invisible, que la religion nomme l'âme, sans en connaître la vraie nature, chacun a dès lors comme devoir, non de se conformer à un modèle étranger à lui-même si divin, si parfait que paraisse ce modèle — tels un Christ ou un Bouddha — mais de réaliser, dans son originalité unique son propre modèle intérieur de perfection divine. Jésus n'a pas dit : « Soyez parfait comme je suis parfait » — il aurait pu le dire — mais « comme votre Père céleste est parfait » !

Et de même, le bonheur social, qui est le bonheur de tous, ne peut dépendre de cette conformité à quelque modèle extérieur uniforme, imposé à tous, mais de cette réalisation individuelle infiniment variée, par laquelle chacun atteignant finalement sa propre « stature divine » (Saint

Paul), la perfection globale de l'humanité se traduira par une splendide harmonie collective. On ne peut que pressentir cette possibilité glorieuse. Aujourd'hui, hélas, nous voyons les sociétés humaines nous donner le navrant spectacle d'un orchestre cacophonique où chaque musicien, isolé ou en groupe, s'exerce à jouer sa partie séparée, sans aucun souci des fausses notes, ni de l'effet d'ensemble. Mais dans les concerts de l'avenir, dans les accords futurs de la symphonie merveilleuse que nous donnera une humanité réconciliée avec elle-même et parfaitement harmonisée parce qu'elle aura pris conscience de son Unité, chacun, conservant sa caractéristique fondamentale, fera entendre sa propre note originale, et, jouant à l'unisson des autres, rendra ainsi plus harmonieuse et plus splendide, la richesse symphonique de l'ensemble. On comprend, dans ces conditions, comment la vie même de chacun doit devenir une création continue, une réelle œuvre d'art, non pas une copie servile, fût-ce, je le répète, du plus divin des modèles, mais au contraire une œuvre personnelle, originale, unique, qu'il doit mener à sa divine perfection.

« Mais cette vision de l'avenir humain, si belle soit-elle, ne cadre pas avec l'enseignement catholique », m'est-il opposé. « De votre idée erronée de Dieu, découlent nécessairement vos erreurs sur l'avenir de l'homme, tant au point de vue social qu'individuel. Pour juger de cet avenir, il faut en revenir, avant tout, à la foi en Dieu tel qu'Il est défini par la tradition catholique ! »

Il est étrange que ce soit cette question : « Croyez-vous en Dieu? », question adressée à chacun avec suspicion et méfiance, qui serve de base à la plupart des hommes pour juger de la valeur morale et spirituelle de leur prochain et prononcer, pour ou contre lui, le plus irrévocable des jugements. Croyants et athées se renvoient en effet leur condamnation et leur mépris réciproques, selon que la réponse à la question est négative ou affirmative.

Pourtant la question elle-même ne signifie absolument rien, étant donné que questionneur et questionné ne connaissent ce dont ils parlent ni n'attribuent le même sens au mot Dieu, ni a fortiori à la Réalité que ce mot prétend signifier. Cette Réalité étant indéfinissable, impensable — tous les grands mystiques nous l'ont déclaré — on voit la contradiction et l'équivoque qu'a créées le mot qui entendait la définir ou l'exprimer. Les théologiens, bien qu'ils s'en défendent, prétendent définir Dieu par des attributs, des qualités, et nous lier obligatoirement à leurs définitions. Pour les athées, les matérialistes, la question est simplifiée : Dieu, c'est le Néant. Krishnamurti, pour des raisons bien évidentes, n'a employé que bien rarement le mot Dieu. Certains psychanalystes modernes, tel C. G. Jung, considèrent l'idée de Dieu — sinon la Réalité même — comme un de ces archétypes fondamentaux qui, depuis les débuts de l'humanité, exercent une action dynamique puissante sur l'inconscient collectif. Pour ce qui me concerne, malgré l'abus qu'on en a fait, malgré l'équivoque et l'incertitude qu'il crée, j'ai toujours été tenté d'attacher au

mot lui-même, au mystère qu'il représente, la plus grande importance : car le mot me semble chargé, par des âges de dévotion et de foi ardentes, d'un magnétisme puissant, puissant et secourable à la détresse humaine. Et le vide que laisse dans le monde l'absence ou la négation de Dieu notre désarroi actuel dans les épreuves mondiales le prouve assez ce vide, dis-je, me paraît insuffisamment comblé par des expressions abstraites, telles que la Réalité suprême, ou autre analogue, pour désigner ce qui est non une abstraction de l'esprit, mais la Réalité concrète la plus élevée. Il est vrai que Krishnamurti emploie également d'autres termes, tels que « Truth », « Life », la Vérité, la Vie, pour désigner cette mystérieuse Réalité, et que beaucoup de matérialistes ou de positivistes se servent également aujourd'hui de l'expression « la Vie », « la Vie universelle », pour désigner la plus haute manifestation de l'existence universelle, perceptible à nos sens, à notre conscience. Ils la distinguent d'ailleurs de la matière inorganique qu'ils considèrent comme entièrement privée de vie. Mais ces derniers tenants d'un matérialisme désuet paraissent désavoués aujourd'hui par la science elle-même, laquelle abat chaque jour davantage une barrière considérée jadis comme infranchissable. « La Science », écrit Jean Dubost¹, n'a jamais pu découvrir des caractéristiques de la matière vivante qui ne se retrouvent à un degré élémentaire, bien entendu, dans les corps dits inorganiques. N'est-on pas fondé à considérer le magnétisme des corps magnétiques et

¹ « *La Science et l'Homme* » (Adyar - Paris).

l'affinité des éléments chimiques, comme une espèce de vie embryonnaire, dont le mouvement, en apparence spontané, constitue l'essentiel? Les cristaux ne possèdent-ils pas des caractéristiques telles qu'on a pu parler sans outrance, de la vie des cristaux ? Ne savons-nous pas, depuis les expériences de Stéphane Leduc, que les cristaux naissent, se nourrissent et se reproduisent ? Il n'est pas jusqu'à la tendance des cristaux à se développer en végétations arborescentes qui ne témoigne d'une sorte de vie particulière, où on est en droit de voir une forme inférieure de la vie proprement dite ».

Et le savant indou Bose ne nous a-t-il pas montré aussi, à l'aide d'un instrument ultra-sensible de son invention, que minéraux, végétaux, animaux et humains réagissaient pareillement, sur une échelle graduée, à la fatigue, à l'empoisonnement, présentant les mêmes symptômes de sensibilité à l'action anesthésique ou hypnotique exercée sur eux ?

Il semble évident toutefois que cette expression « la Vie universelle » ne convient guère pour exprimer ou définir cette unité primitive, homogène, de la Vie, car la Vie nous ne la connaissons que sous des modes multiples, différenciés, éphémères, et nullement sous un aspect unitaire et éternel. La Vie universelle n'apparaît donc à notre expérience, à notre connaissance, que comme innombrable en ses formes, toujours limitée et passagère en ses manifestations successives dans le temps. Son essence

unique et divine nous échappe. La vision de la Vie, à la fois une et multiple, dont nous entretient Krishnamurti, transcende donc l'idée de la Vie universelle, telle que la conçoivent les matérialistes¹, comme elle s'oppose aussi aux conceptions que les théologiens nous présentent de Dieu et de la Vie divine qu'ils distinguent essentiellement de la Vie cosmique. Pour les théologiens, nous l'avons dit, la Vie divine est surnaturelle, transcendante au monde créé. Ils nous présentent la Divinité, en effet, comme un Dieu personnel, souverainement bon et tout-puissant, créateur de l'univers, mais étranger par nature à sa création et doué néanmoins de toutes nos qualités ou attributs, portés à la suprême puissance. Sans doute importe-t-il de faire ici une distinction entre ces spéculations de la haute théologie et la conception populaire de la Divinité, telle que la formulent

¹ La Vie universelle ne se confond ni avec l'énergie universelle, ni a fortiori avec la Réalité en soi, non manifestée, l'Absolu. Energie universelle et Vie universelle sont pareillement des manifestations de l'Absolu. Mais tandis que l'énergie représente ici la phase descendante, l'involution de l'Esprit aboutissant à la création de la matière, la Vie représente au contraire le mouvement ascendant, la remontée de l'Esprit, autrement dit l'évolution graduelle de la conscience au travers de formes correspondantes de la matière créée. Quant à l'Absolu, Il est au delà de ces mouvements : Il n'est ni continu, ni discontinu, mais au delà des dualités opposées, au delà du temps et de l'espace.

et l'enseignent le catéchisme et le langage populaire des orateurs de la chaire.

Il est certain que l'on a créé entre les deux une équivoque que l'on maintient. Si d'ailleurs nous interrogeons des catholiques instruits, nous constatons qu'il existe chez eux autant de notions différentes de Dieu que d'individus interrogés. Tous s'inclinent dévotement et craintivement devant l'enseignement de l'Église sur le Mystère divin, mais si nous les interrogeons sur cet enseignement, nous constatons, pour autant qu'ils osent nous répondre, que leur compréhension varie étrangement de l'un à l'autre. Chez tous néanmoins, la conception de Dieu demeure curieusement puérile. C'est toujours le Dieu anthropomorphe de la Bible et du catéchisme, qui s'irrite des péchés des hommes, punit ou récompense éternellement nos fautes passagères, exige impérieusement de ses fidèles les hommages et le culte ; en un mot, un Dieu qu'il faut se rendre propice par l'adoration et les prières, et dont il importe avant tout de redouter la colère et la vengeance. Et, avec tout cela, il faut l'aimer par-dessus toute chose !

Sans doute, le Dieu des théologiens est-il sensiblement différent de celui-là et on peut déplorer, chez les catholiques, en dépit de l'excellence des intentions, cet écart que l'on maintient entre la notion de Dieu telle qu'elle est admise par des théologiens avertis et celle qui est présentée au public par les prédicateurs. Comment ne pas

taxer d'hypocrisie, en effet, cet enseignement populaire, ce mensonge, que l'on propose pour assujettir les fidèles à la crainte et au tremblement, sous le prétexte spécieux qu'un enseignement plus élevé n'est pas accessible à l'intelligence des masses ? Ceci ne frise-t-il pas de bien près cette exploitation des consciences que l'on a tant reprochée aux clergés, ceux-ci agissant comme si la fin justifiait les moyens et que le mensonge dût être ici imposé pour le salut des hommes ! Paradoxe, tromperies, enfantillages !

Mais cet enseignement supérieur, lui-même, de la théologie, quel est-il ? Sans doute les docteurs chrétiens ont-ils varié au cours des âges, selon qu'ils greffèrent l'enseignement de l'Évangile sur celui de Platon ou d'Aristote. Il semble qu'aujourd'hui toutefois, la doctrine catholique ait trouvé son expression la plus parfaite, la plus définitive, dans la philosophie thomiste, inspirée d'Aristote, et remise en honneur par le Pape Léon XIII et le Cardinal Mercier.

Dans une petite brochure suggestive¹, le P. Sertillanges, éminent théologien et académicien, s'est efforcé de mettre à notre portée cette doctrine de saint Thomas, relative aux attributs divins. Il débute en nous disant que, selon saint Thomas, on ne peut rien dire de Dieu qui ne soit, à proprement parler, faux ou inexact. Il semblerait donc que la règle d'or dût être ici le silence ! Et bien, non ! On peut,

¹ « *Anthropomorphisme et Agnosticisme* » (Bloud).

on doit, en dépit de l'impropriété des mots et des concepts, reconnaître en Dieu des attributs, des qualités au sens humain de ces mots : mais, pour éviter tout anthropomorphisme, il faut les Lui appliquer « d'une manière analogique, suréminente et transcendante » : c'est ce qu'on exprime en disant que Dieu est infiniment bon, tout-puissant, aimable, etc. Mais alors, de deux choses l'une : ou bien ces mots appliqués à Dieu de cette façon ne veulent plus rien dire du tout, et alors nous tombons dans l'agnosticisme ; ou bien, ils conservent une signification humaine, intelligible, et comment éviter alors l'anthropomorphisme ? De sorte que dans cette brochure destinée à combattre ces deux écueils, le bon Père, d'une part, fait de l'anthropomorphisme tout le temps, bien qu'il s'en défende, du fait même qu'il emploie des mots et des concepts humains et qui n'ont de sens que pour l'homme et, d'autre part, il termine sa brochure en appliquant à Dieu le mot de Socrate : « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien », ce qui confirme également l'agnosticisme qu'il prétendait combattre.

Au surplus, qu'il s'agisse du Dieu des théologiens ou de celui de l'humble fidèle, le problème moral apparaît ici comme demeurant sans solution. Comment le mal peut-il être expliqué ou justifié dans le monde, si le Créateur, étranger au monde, est un Etre personnel à la fois infiniment bon et tout-puissant ? Et, sans parler des cruautés de la nature créée, comment cet Etre infiniment bon a-t-il pu créer des hommes que, dans sa prescience

infinie, il savait condamnés à la damnation éternelle ? Il le savait, et les a créés quand même ! ! Un tel Dieu serait « un démon pervers et cruel », selon l'expression de l'un de nos Maîtres¹.

Si donc les clartés de la théologie nous paraissent bien obscures, celles des philosophes sur le sujet ne sont pas plus éclairantes. Lisons-en le tableau amusant que nous en a laissé Voltaire dont la verve a beau jeu, ici, de s'exercer :

*Lorsque le seul puissant, le seul grand, le seul sage,
De ce monde en six jours eut achevé l'ouvrage
Et qu'il eût arrangé tous les célestes corps,
De la vaste machine il cacha les ressorts.
Et mit sur la nature un voile impénétrable.*

*J'ai lu chez un rabbin que cet Etre ineffable
Un jour devant son trône assembla nos docteurs,
Fiers enfants du sophisme, éternels disputeurs,
Le bon Thomas d'Aquin, Scot et Bonaventure,*

¹ Ces contradictions avaient, depuis l'origine, ému les penseurs. Dès le II^e siècle, Marcion, au sein du Christianisme même, et en dehors de lui, *Celse et Porphyre* — le Voltaire et le Renan du paganisme, ainsi que les nomme P. Allard — proclamaient qu'un monde imparfait, plein de lacunes et d'erreurs, ne pouvait être l'œuvre d'un Créateur parfait et tout-puissant.

*Et jusqu'au Provençal, élève d'Epicure¹
 Et ce maître René², qu'on oublie aujourd'hui,
 Grand fou persécuté par de plus fous que lui,
 Et tous ces beaux esprits dont le savant caprice
 D'un monde imaginaire a bâti l'édifice.
 « Ça, mes amis », dit Dieu, « devinez mon secret :
 Dites-moi qui je suis, et comme je suis fait;
 Et, dans un supplément, dites-moi qui vous êtes;
 Quelle force en tous sens fait courir les comètes.
 Et pourquoi, dans ce globe, un destin trop fatal
 Pour une once de bien mit des quintaux de mal.
 Je sais que grâce aux soins des plus nobles génies,
 Des prix sont proposés par les Académies.
 J'en donnerai. Quiconque approchera du but
 Aura beaucoup d'argent, et fera son salut. »
 Il dit. — Thomas se lève, à l'auguste parole,
 Thomas, le jacobin, l'ange de notre école,
 Qui de cent arguments se tira toujours bien,
 Et répondit à tout, sans se douter de rien.
 « Vous êtes », lui dit-il, « l'existence et l'essence,
 Simple avec attributs, acte pur et substance,
 Dans les temps, hors des temps, fin, principe et milieu,
 Toujours présent partout, sans être en aucun lieu. »
 L'Éternel, à ces mots qu'un bachelier admire,
 Dit : « Courage, Thomas », et se mit à sourire.
 Descartes prit sa place, avec quelque fracas,*

¹ Gassendi.

² Descartes.

*Cherchant un tourbillon qu'il ne rencontrait pas;
 Et le front, tout poudreux de matière subtile,
 N'ayant jamais rien lu, pas même l'Evangile,
 « Seigneur », dit-il à Dieu, « ce bonhomme Thomas
 Du rêveur Aristote a trop suivi les pas.
 Voici mon argument qui me semble invincible :
 Pour être, c'est assez que vous soyez possible.
 Quant à votre univers, il est fort imposant ;
 Mais, quand il vous plaira, j'en ferai tout autant;
 Et je puis vous former d'un morceau de matière,
 Éléments, animaux, tourbillons et lumière. »
 Dieu sourit de pitié pour la seconde fois.
 L'incertain Gassendi, ce bon prêtre de Digne
 Ne pouvait du Breton souffrir l'audace insigne,
 Et proposait à Dieu ses atomes crochus,
 Quoique passés de mode et dès longtemps déchus.*

*Alors un petit juif, au nez long, au teint blême³,
 Pauvre mais satisfait, pensif et retiré,
 Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
 Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
 Marchant à pas comptés, s'approche du grand Etre :
 « Pardonnez-moi », dit-il, en lui parlant tout bas,
 « Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas.
 Je crois l'avoir prouvé par mes mathématiques,
 J'ai de plats écoliers et de mauvais critiques.
 Jugez-nous... » A ces mots, tout le globe trembla*

³ Spinoza.

*Et d'horreur et d'effroi saint Thomas recula :
Mais Dieu, clément et bon, plaignant cet infidèle,
Ordonna seulement qu'on purgeât sa cervelle.
Ne pouvant désormais composer pour le prix,
Il partit, escorté de quelques beaux esprits.*

*Nos docteurs qui voyaient avec quelle indulgence
Dieu daignait compatir à tant d'extravagance,
Etalèrent bientôt cent belles visions
De leur esprit pointu nobles inventions.*

... ..
*Dieu ne se fâcha pas, c'est le meilleur des pères,
Et sans nous engourdir par des lois trop austères,
Il veut que ses enfants, ces petits libertins,
S'amuse, en jouant, de l'œuvre de ses mains.
Il renvoya le prix à la prochaine année.*

Pour avoir infiniment d'esprit, Voltaire n'en est pas moins souvent injuste. Quoiqu'il en soit, lui-même demeure un déiste convaincu. Il croit au Dieu personnel, créateur et souverain juge, de la tradition chrétienne. Mais il se gausse de ceux qui prétendent qualifier ou définir ce Dieu. Il écrit « Ce n'est pas à nous à donner à Dieu les attributs humains, ce n'est pas à nous à faire Dieu à notre image. Justice humaine, bonté humaine, sagesse humaine, rien de tout cela ne peut lui convenir. On a beau étendre à l'infini ces qualités, ce ne seront jamais que des qualités humaines, dont nous reculons les bornes ; c'est comme si nous donnions à Dieu la solidité infinie, le mouvement infini, la

rondeur, la divisibilité infinie. Ces attributs ne peuvent être les siens. La philosophie nous apprend que cet univers doit avoir été arrangé par un Etre incompréhensible éternel, existant par sa nature ; mais, encore une fois, la philosophie ne nous apprend pas les attributs de cette nature: Nous savons ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est. » Si aucun attribut ne peut en effet convenir à l'Absolu, au Non-Manifesté, tous au contraire peuvent convenir à un Univers, en tant que personnification de cet Absolu, c'est-à-dire à un Dieu en devenir, en formation d'une Conscience universelle. Pour nous, c'est toujours le problème moral qui nous empêche d'adhérer au Dieu traditionnel de la théologie. D'après cet enseignement, Dieu nous envoie fléaux et cataclysmes pour punir les hommes de leurs péchés. Pour nous, adeptes de la sagesse antique, nous croyons que les maux sont, soit l'effet de la nature inconsciente, soit l'effet naturel des erreurs imputables à l'ignorance ou à la perversité humaine. Toute activité divine consciente y demeure étrangère. Le bien et le mal engendrent, à échéances proches ou lointaines, des conséquences heureuses ou malheureuses par le jeu automatique de la loi naturelle. Le monde physique et le monde moral ne sont pas, en effet, deux mondes différents, mais un seul monde dont les forces et leurs réactions sont interdépendantes.

Tel est l'enseignement mystérieux mais unanime de la Sagesse. La Justice divine n'est donc pas un mythe. Elle est assurée par ce mécanisme naturel inconscient que l'Inde

nomme « Karma », les anciens Grecs et Romains « Moira » et « Fatum », le destin, les Musulmans « Kismet », etc. ; loi rigoureuse de cause à effet sanctionnant automatiquement toute transgression à l'ordre universel, toute rupture d'équilibre. Il en résulte donc que des correspondances secrètes existent entre les agissements passés ou présents des individus ou des collectivités humaines et les événements qui leur surviennent. « L'homme », nous dit saint Paul — et par l'homme, il entend aussi bien l'humanité entière — « récolte ce qu'il a semé ». Une interdépendance relie donc les événements à notre propre comportement, que nous le sachions ou que nous l'ignorions. Sans doute, il serait absurde et naïf de croire que tremblements de terre, tornades dévastatrices ou inondations désastreuses, sont déchaînés comme punitions sur l'humanité pécheresse par un Dieu irrité et vengeur : mais il serait tout aussi audacieux d'affirmer qu'ils sont sans rapports avec le comportement collectif de l'humanité. Nos pensées, nos sentiments, nos actes, comme aussi nos prières et nos supplications à Dieu, sont autant de forces subtiles mais réelles émises dans l'invisible. Elles tendent toutes à se réaliser avec une puissance proportionnelle à leur intensité psychique. Sur leur plan respectif, nos pensées et nos actes nous suivent donc comme autant de causes, bonnes ou mauvaises, produisant inéluctablement, pour les individus et les collectivités, leurs effets appropriés et leurs répercussions extérieures car tout se tient ! Et c'est par là que saint Paul nous dit que l'on ne se moque pas de la justice de Dieu.

Les théologiens contesteront l'orthoxie de ces vues. « Nous nous trouvons, nous disent-ils, en face d'un problème qui dépasse notre raison. Il nous faut donc humilier celle-ci et nous en rapporter à l'enseignement prudent de l'Église en la matière. Une attitude de rebelle ne pourrait être que « péché d'orgueil ».

Pour nous, il nous semble que préjuger ainsi l'orgueil chez ceux qui, tout en demeurant humbles d'esprit, recherchent la vérité, est, non seulement un manquement à la charité chrétienne — l'Evangile dit : « Ne jugez pas » — c'est commettre une erreur psychologique. C'est confondre en effet l'humilité du cœur — une vertu — avec la servilité de la pensée, qui est indigne de l'homme. Subordonner la pensée à une foi aveugle, c'est la paralyser, l'annihiler. La faiblesse de notre raison personnelle ne justifie pas son abdication devant l'enseignement de l'Eglise. S'il nous faut demeurer toujours conscient de la faillibilité de notre raison personnelle, il ne nous appartient pas de décréter d'impuissance et de faillite la raison humaine, ce flambeau qui, en tout domaine doit nous éclairer et nous guider dans la vie. Il est une Raison divine, dont la nôtre est un reflet, et qu'il nous faut nous efforcer d'atteindre.

Humbles de cœur et d'esprit, nous continuerons donc à rechercher librement la vérité, quoique avec révérence et crainte de nous tromper. C'est le privilège et la dignité même de l'être humain de pouvoir revendiquer, sans qu'il puisse lui être imputé à crime, le droit d'exercer sans

crainte, en tout domaine, à ses risques et périls d'erreur, l'autonomie de sa raison et la liberté de sa pensée.

Certes les risques d'erreurs subsistent. Nous pouvons avoir à en souffrir. Les conséquences en peuvent être dures et pénibles pour nous, car l'automatisme des lois de la nature est, je le répète, sans pitié. Mais l'erreur de bonne foi n'est pas un crime. Et quel démon pervers imaginerait d'en frapper la victime de la damnation éternelle?

« Mais que devient en tout ceci l'autorité de l'Eglise », s'écrieront les catholiques, « et quelle présomption ridicule chez un individu de prétendre opposer sa petite raison personnelle à l'enseignement traditionnel et deux fois millénaire de l'Eglise? »

Il ne s'agit nullement, répondrons-nous, de préférer, ni a fortiori d'opposer, une conviction personnelle à une tradition millénaire. Il s'agit, quant à nous, d'opposer à cette tradition aveugle de la lettre, une autre tradition, tout aussi vénérable, sinon beaucoup plus ancienne, la tradition de l'esprit, que nous révèlent conjointement la sagesse dite païenne et la sagesse chrétienne des premiers âges.

« Mais seule est légitime la tradition affirmée par l'autorité de l'Eglise », insiste-t-on. « Et celle-ci repose sur des, textes formels qui l'établissent. Récusez-vous donc les Évangiles ? » — Nul ne peut contester que les Évangiles ne représentent un document admirable, tant par sa

signification spirituelle que par sa portée morale : mais c'est un fait que, du point de vue historique et exégétique, ils restent, et resteront toujours, livrés aux disputes des savants, à la dent meurtrière de la critique, laquelle demeure en son rôle également en mettant en question l'authenticité et l'intégrité des textes. En fait, le sens véritable des Ecritures dépasse le plan de l'Histoire et de l'exégèse. Comme tous les écrits sacrés de l'Orient, ils recouvrent, par delà la lettre, un sens symbolique et transcendant, que reconnaissaient, nous le verrons, les Pères Grecs des deux premiers siècles de notre ère. Dès lors, le sens historique lui-même devient l'accessoire, d'importance secondaire, du moins quant à son exactitude rigoureuse, car il n'est que le voile recouvrant une vérité plus haute. Sous l'affabulation historique donc, le récit nous expose allégoriquement l'éternel drame humain, l'homme qui doit mourir à soi-même, avant de pouvoir ressusciter comme un Christ triomphant, victorieux de la mort. Non pas certes, je le répète, qu'une réalité historique ne demeure également sous-jacente à la biographie évangélique. Jésus demeure pour nous le prototype historique de l'homme divin qui a consacré sa vie au salut de l'humanité et qui, tombé en martyr, fut victime de la méchanceté et de la perversité des hommes. Mais la stricte rigueur historique du récit est devenue aujourd'hui insoutenable, ou pour le moins incertaine, quant à de nombreux détails ou épisodes légendaires, se référant à des sources étrangères, et ce paraît bien avoir été là l'erreur des hommes que d'avoir voulu fonder toute la structure de l'édifice chrétien sur cette

stricte rigueur historique plutôt que sur la pure et réelle signification ésotérique à laquelle le récit servait de voile. Interprétant la « Bhagavâd Gîtâ », le grand philosophe indou qui vient de mourir, Shri Aurobindo, énonçait un commentaire, relatif à l'autorité des Ecritures sacrées de son pays, qui nous semble aussi bien applicable à la Bible et aux Evangiles : « Les Vedas et les Upanishads », écrivait-il, « sont déclarés non nécessaires à l'homme qui sait (B. G. II, 46, 52) », même ils sont pour lui un écueil : car la lettre de la Parole — peut-être en raison de textes contradictoires et de leurs interprétations multiples et divergentes — égare l'entendement, qui ne peut trouver certitude et concentration que dans la lumière intérieure ». Tel est bien aussi l'écueil de la lettre des Evangiles, éternellement en butte aux disputes, aux discussions, tandis que leur vrai sens brille de haut, radieux, inattaquable, éblouissant tous ceux dont l'entendement s'est ouvert à sa lumière.

Une autre conjoncture plus grave remonte à l'origine du christianisme et nous montre la déformation survenue de la Vérité primitive. Les Evangiles relatent le drame historique du Calvaire et la mort de Jésus sur la croix. Sur ce drame initial, la religion chrétienne a érigé son dogme central de la rédemption de l'humanité par le sang du Christ. Nous disons, avec la tradition ésotérique, que ce dogme, ainsi défini, fut érigé dans l'équivoque et la confusion, car si son sacrifice, volontaire de la part du Christ, fut pour le salut de l'humanité, le crime qui fut, pour lors, commis par les hommes — le meurtre du messager divin — fut au

contraire pour son malheur — et cela par le jeu automatique de cette loi de la Nature dont nous avons parlé. Chose étrange : un philosophe chinois, Mo-Tseu, contemporain de Platon, a écrit ces lignes significatives, comme s'il entrevoyait prophétiquement le grand sacrifice à venir : « Tuer un homme pour sauver le monde, ce n'est pas agir pour le bien du monde ; s'immoler soi-même pour le bien du monde, voilà qui est bien agir »¹. Ceci est la Vérité même. En tant que Jésus s'est sacrifié et livré à la méchanceté des hommes, son sacrifice fut bénéfique pour toute l'humanité : mais le crime des hommes engendra au cours de l'Histoire — car le sang attire le sang — le « Karma » sanglant de la Chrétienté, les persécutions, les bûchers de l'inquisition, les massacres d'hérétiques, les guerres de religion, etc.

Tel qu'il fut donc érigé, le dogme chrétien constitue à la fois une superstition et une immoralité : une superstition d'abord, en s'inspirant de cette croyance barbare partagée par presque tous les peuples anciens, y compris le peuple juif, de la valeur propitiatoire et agréable à Dieu du sang versé en sacrifice ; une immoralité ensuite, car il substitue aux coupables une victime innocente, et considère cette substitution comme voulue par Dieu Lui-même. Or, en dehors de l'idée d'un « Karma » collectif, dont on prend volontairement sa part, et plus que sa part, pour alléger celle des autres, la moralité d'une telle doctrine de

¹ Cité par René Grousset (Bilan de l'Histoire).

substitution serait inadmissible : car comment Dieu se prêterait-il à une injustice?

Quoiqu'il en soit, les théologiens ont basé sur l'authenticité supposée et l'interprétation douteuse d'un texte évangélique l'autorité absolue de l'Eglise et sa prévalence sur la conscience même de ses fidèles. Et comme si cela ne suffisait pas, ils ont conféré à cette autorité, rendue despotique, le privilège de l'infaillibilité doctrinale : celle-ci prouvée, nous disent-ils, par les faits, c'est-à-dire par l'immutabilité de l'enseignement à travers les deux mille ans de son Histoire.

Néanmoins, comme il semble difficile de faire admettre que des hommes toujours faillibles puissent constituer une Eglise infaillible, on suppose un miracle permanent, pour l'expliquer, l'inspiration du Saint-Esprit prévenant toute erreur. Bref, tant par la présence du Christ dans l'Eglise que par l'assistance constante du Saint-Esprit, le magistère de l'Eglise en est arrivé à une véritable déification de l'institution, de sorte que, ainsi que nous l'avons dit précédemment, cette institution que Jésus avait voulu fonder pour être mise au service de l'homme et de son salut, a subi telle transformation que c'est, à l'inverse, l'homme qui, pour son salut, a révérencieusement été mis au service de l'Eglise. La primauté a donc passé de l'homme à l'institution. Peut-on concevoir plus complet renversement des vraies intentions de son fondateur et qu'est-ce autre

chose que cette divinisation de l'institution, sinon le crime même d'idôlatrie?

Quoiqu'il en soit, que devons-nous penser de l'infaillibilité de l'Eglise? Tout d'abord que cette doctrine a évolué au sein de l'Eglise. Jadis, et durant des siècles, l'infaillibilité doctrinale fut considérée comme l'apanage de l'Eglise toute entière, s'exprimant dans les décisions des conciles œcuméniques, présidés par le Pape. Elle n'était nullement un privilège exclusif du seul Pontife romain, parlant « ex cathedra », comme c'est le cas aujourd'hui¹. Au V^e siècle de notre ère, saint Cyprien, évêque de Carthage, reconnaissait à l'évêque de Rome une « primauté d'honneur et de dignité », mais nullement une primauté de juridiction sur les autres évêques. Il se référait sans doute au précédent : Saint Paul s'opposant à l'autorité de Pierre, et se vantant, dans son épître, de lui avoir résisté « en face ». Les apôtres étaient ce qu'était, Pierre, proclame saint Cyprien revendiquant les droits des évêques, successeurs des apôtres. Nul n'ignore qu'avant d'être définie solennellement au Concile du Vatican, en 1870, cette infaillibilité du seul Pontife romain rencontra, à toutes les époques, de grands et savants contradicteurs.

¹ Le pape Honorius I fut même, après sa mort, déclaré hérétique par le 6^e Concile œcuménique de Constantinople (680).

« Mais justement, nous disent les Catholiques, en 1870, ces contradicteurs, ces opposants — et il y en eût d'illustres, tels Mgr Dupanloup et Mgr Darbois — s'inclinèrent devant les décisions du Concile. Ils reconnurent le dogme proclamé. »

A l'argument de foi, le logicien répondra : « Aucun homme n'étant infallible, comment, à moins d'un miracle, l'institution ou la fonction jouirait-elle du privilège ?

« Mais là est précisément le miracle, l'assistance du Saint-Esprit ! » insistent les catholiques.

Mais si cette assistance divine prévient toute erreur dans le domaine doctrinal, pourquoi alors ne se vérifie-t-elle pas aussi bien dans le domaine moral ? demanderons-nous.

Nul en effet ne s'aviserait de soutenir l'infaillibilité morale des Papes, sans recevoir de cruels démentis de l'Histoire. Si donc c'est la fonction qui immunise le Pape contre toute erreur doctrinale, pourquoi cette immunisation est-elle limitée à ce domaine particulier ?

Parce que l'infaillibilité est indispensable à l'autorité de l'enseignement, nous dit-on. Affirmation gratuite : car, pas plus pour l'Eglise que pour l'Université, son crédit, son prestige, son autorité, ne sont mis en péril du fait que quelque erreur aurait pu se glisser dans l'enseignement de ses docteurs. Ces erreurs ne sont-elles pas le résultat

inévitables du progrès des sciences qui force les professeurs à rectifier sans cesse l'enseignement ? Et ne devrait-il pas en être de même de l'enseignement religieux, donné également par des hommes, sujets à l'incompréhension et à l'erreur ?

« Hérésie grossière », protestent avec véhémence les catholiques. « L'enseignement de l'Eglise repose sur la Révélation. Elle n'est donc sujette ni à évolution, ni à erreur ! » Nous aussi, nous admettons une Révélation primitive quoique conçue dans un sens ésotérique universel, et non dans le sens judéo-chrétien exclusif mais ce qu'il faudrait prouver précisément, c'est, que la doctrine officielle de l'Eglise est toujours demeurée rigoureusement conforme à cette Révélation primitive. Si la vérité n'est pas sujette à évolution, la compréhension de cette vérité, les traductions, les interprétations, qu'en font les docteurs, le sont incontestablement, car tout ce qui est humain évolue toujours. Il serait donc paradoxal, contraire aux faits, de prétendre que la foi catholique n'a pas évolué depuis les origines, non pas dans la formulation même qu'en a faite le divin Maître auquel elle se réfère — formulation dont les termes ou le sens exact pourront toujours être discutés — mais dans l'interprétation qui en a été faite, dans les déformations, les incompréhensions, les altérations, les accroissements aussi qui y furent apportés, mais encore et surtout, dirons-nous, en certains autres accroissements de la doctrine, légitimes ceux-ci, parce qu'ils furent dans le prolongement direct de l'esprit du Christ. Et n'est-ce pas précisément pour enrayer cette évolution légitime des

conceptions s'élargissant vers un universalisme conforme à l'esprit de son Fondateur, que les Chefs de l'Eglise, sous l'influence dominatrice d'un clergé incompréhensif, voulurent, à partir du III^e siècle, immobiliser l'enseignement en l'emprisonnant dans des formules rigides, littérales et définitives ? En quelques lignes concises, Étienne Vacherot nous montre comment l'Eglise primitive s'efforçait ainsi de se conformer aux intentions du Maître, en élargissant la doctrine vers cet universalisme de la pensée que l'Eglise des siècles suivants s'est efforcée au contraire de rétrécir par crainte de l'hérésie : « Pour saint Pierre, saint Paul et saint Jean », écrit-il, « le Christ est le Fils de Dieu, mais pour saint Pierre et l'Eglise de Jérusalem, le Christ est le type du peuple juif, le Fils de David ; pour saint Paul, le Christ est type de l'Humanité ; pour saint Jean, le Christ est le type de la Vie universelle, le Verbe de la Nature aussi bien que de l'Humanité. On voit ainsi la pensée chrétienne s'élever du Judaïsme à l'humanité, et de l'humanité au monde »¹.

Mais la crainte de l'hérésie ne tarda pas à mettre fin à cette tendance élargissante. Sans doute le développement de la gnose risquait-il, sous l'influence de l'esprit d'Orient, de substituer à l'idée juive de la création du monde la doctrine de l'émanation, et de dénaturer ainsi la croyance juive. Mais les hérésies subséquentes qui portaient sur la nature du

¹ Cité d'après E. Krakowski : « Plotin et le paganisme religieux » (Denoël et Steele).

Christ avaient principalement un caractère psychologique se rapportant, à propos du Christ, à la nature complexe de l'homme; mais l'Eglise se refusa à le reconnaître, parce qu'elle s'obstina à maintenir le débat sur un terrain théologique incontrôlable. Alfred Loisy² a lumineusement décrit tout le cheminement de la pensée hérétique : « Le Verbe est-il de Dieu et personnellement distinct du Père ; est-il Dieu absolument et s'il est le premier-né de la Création, comme l'a dit saint Paul, ne serait-il que la première des créatures? Arius dit oui, Athanase et le Concile de Nicée répondirent non. Le Verbe devait être consubstantiel au Père. Restait à définir son rapport avec l'humanité du Christ. Pouvait-on dire que Jésus était personnellement éternel et consubstantiel à Dieu ? Apollinaire crut trouver la solution de la difficulté en admettant que le Verbe avait tenu à l'égard de l'humanité et dans l'humanité de Jésus la place de l'âme spirituelle. L'Eglise le condamna : Jésus avait été homme parfait. Donc, conclut Nestorius, il était une personne humaine indissolublement unie par un lien moral à la personne divine du Verbe. Nestorius est condamné : il ne faut pas diviser le Christ qui est un. S'il est un, la nature humaine est incorporée à la Divinité, dit Eutychès, et l'unité de nature est impliquée dans l'unité de personne. Le Christ ne serait pas homme si la nature humaine ne subsistait en lui à côté de la nature divine, déclare le Concile de Chalcédoine. Le cinquième Concile œcuménique ajoute qu'elle est unie

² « Autour d'un petit livre ».

substantiellement au Verbe et subsistant dans le Verbe. Enfin l'on se demande si l'unité de personne n'entraîne pas l'unité de volonté : le sixième Concile maintient deux volontés et deux opérations pour faire droit aux deux nature ». Discussions vaines, oiseuses, insolubles, si elles se rapportent à la seule personne du Christ ; mais elles conservent un sens s'il s'agit de déterminer les rapports du divin et de l'humain en toute personne humaine, le divin demeurant caché au tréfonds de notre être, en retrait de notre moi conscient.

Le problème théologique du Christ, incontrôlable, est ainsi transféré sur le plan métaphysique et psychologique de l'homme, contrôlable en chacun de nous.

« Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il fondu? » Comment l'universalisme entrevu par le Christ a-t-il pu se muer en une Eglise sectaire ? On invoque des textes évangéliques, des paroles mêmes de Jésus, on les interprète de façon étroite, rigide, contestable, et cette interprétation, on prétend ensuite l'imposer à la conscience de l'homme, au point d'annihiler celle-ci, de la réduire tout au moins au silence !

Mais n'eût-on pas dû prouver au préalable que tous ces textes étaient intégralement authentiques, que certains d'entre eux n'ont pas été ajoutés, altérés, dénaturés, de

bonne ou de mauvaise foi¹, ou encore que leur signification a été exactement interprétée et comprise? Or, cela semble impossible, en dépit de tous les efforts tentés, en sens opposés, par la critique fidéiste ou rationaliste. La première nous suggère la preuve par la foi. Mais, pour la seconde, est-ce là autre chose qu'un cercle vicieux, une pétition de principe?

Laissons-là toutefois ces questions de critique et d'exégèse. Même si nous acceptons, pour notre part, l'authenticité et l'intégrité des textes ici envisagés, notre position à l'égard des paroles du Christ demeure pleinement révérencieuse, sans équivoque, ni arrière-pensée. Si Jésus a prescrit l'obéissance à son Eglise, c'est qu'il entrevoyait une parfaite harmonie entre l'enseignement de cette Eglise et la conscience de l'homme. S'il a condamné la désobéissance à l'Eglise, c'est qu'il y voyait, comme mobile de la révolte, soit une pensée d'orgueil, soit une passion coupable. S'il a

¹ Les écrivains tant chrétiens que païens nous montrent les Chrétiens des premiers siècles occupés sans cesse à corriger, à interpoler, leurs Ecritures. (Orig. Contra Cels. II, 27 - Eusèbe : Hist. Ecclés. IV, 23, et V, 28). Dans sa lettre au pape Damase, saint Jérôme déclare naïvement qu'il n'a changé aux Evangiles que ce qui lui est apparu en modifier le sens. Il a supprimé le 1^{er} Evangile de saint Matthieu (version hébraïque dite des Ebionites) parce qu'affirmant que Jésus est « issu de la semence d'un homme », « il détruit tout », dit-il.

donc dénoncé une révolte orgueilleuse ou une lâche faiblesse, rien, absolument rien n'autorise à penser qu'il ait jamais voulu opposer l'enseignement de son Eglise à une injonction impérieuse de la conscience humaine, en se posant comme adversaire de celle-ci, ce témoin à la fois humble et impératif, qui, en tout homme de bonne foi demeure le guide intérieure qui le mène et l'éclaire dans la vie.

Si l'Eglise m'affirme être blanc ce que je vois noir, je puis certes fermer les yeux et adhérer à son enseignement ; mais c'est là une foi aveugle, manifestement indigne de l'homme, être pensant, et qu'il n'a certes pas été dans l'intention du Christ de nous prescrire. Au contraire, si j'ouvre les yeux, alors je ne puis que voir ce que je vois, et où est ici le péché d'orgueil ? Une exagération de l'esprit d'humilité a donc engendré une fausse vertu. Il en est résulté pour le catholique, aveuglément soumis à ses dogmes, une attitude souvent hypocrite d'obéissance passive qui est une trahison de sa conscience. Et cette trahison on la qualifie de vertu d'humilité, alors qu'elle n'est, je le répète, qu'un asservissement de l'esprit.

Mais il y a, hélas, quelque chose de bien pire encore !

Nul ne peut nier le fait, attesté nombre de fois dans l'Histoire, que lorsque l'homme fait taire en lui la voix de sa conscience pour s'incliner devant une autorité, quelle qu'elle soit, extérieure à lui-même, les pires désordres et

aberrations sont à craindre et s'ensuivent inévitablement. Relisons l'Histoire du Christianisme. N'est-ce pas pour avoir abrité leur conscience derrière l'autorité de l'Eglise et avoir suivi, sans les discuter, les directives de ses chefs, que les Chrétiens des âges écoulés se sont crus justifiés de commettre les plus graves erreurs et les plus grands crimes contre l'humanité ? Dans le grand corps de l'Eglise, n'est-ce pas la tête qui a ordonné les persécutions contre les hérétiques, les bûchers de l'inquisition médiévale, la Saint-Barthélemy, les guerres de religion, etc. ? Et ne fût-ce pas là le fruit même de cette erreur que nous avons dites : la primauté de l'institution sur l'homme et l'annihilation de sa conscience particulière devant le magistère de l'autorité ecclésiastique qui imposait et légitimait de tels actes ?

Concluons donc que si l'obéissance à l'autorité sans le contrepoids de la conscience a engendré dans le passé les pires errements dans l'ordre moral, le dogme de l'infailibilité pontificale — même rétréci au domaine exclusif de la foi et des mœurs — mène l'Eglise à une impasse où elle ne peut que se fourvoyer, s'étant coupé à elle-même toute possibilité de retour. D'où sa gêne, son embarras, devant certaines positions avancées de la science.

Quoiqu'il en soit, c'est un fait que si l'indigence spirituelle de l'enseignement catholique, figé dans sa lettre puérile, rebute aujourd'hui l'incroyant par son caractère irrationnel, cette même indigence n'apparaît nullement aux fidèles, toute masquée qu'elle est, à leurs yeux, par une longue

formation atavique, par une éducation donnée depuis l'enfance, et aussi par tout l'appareil extérieur des rites et des sacrements, par la magie des cérémonies liturgiques, par la confiance aveugle accordée aux proclamations, encycliques, définitions, canonisations et autres actes pontificaux : bref, par toute cette pompe cérémonielle et dogmatique qu'incarne aujourd'hui avec un éclat particulier un Pontife, remarquable d'ailleurs par sa valeur et sa sincérité. Eblouissant par cette lumière magique et esthétique les âmes naïves qu'elle a formées et nourries depuis l'enfance, l'Eglise s'enfonce pourtant dans une nuit de l'esprit, en laquelle elle entraîne après elle ses fidèles, à la fois apeurés et confiants. La vraie lumière de l'esprit libre est suppléée par une foi fanatique, celle-ci raffermie sans cesse à grand renfort de propagande, de pression morale, de grandiloquence, chez les orateurs de la chaire, ou dans les congrès, les assemblées pieuses, les congrégations, dans l'action de la jeunesse catholique surtout, celle-ci réchauffée par l'enthousiasme que suscite facilement la ferveur idéaliste et religieuse de cet âge. Ces jeunesses, l'Eglise les rassemble aujourd'hui, les endoctrine, les assouplit par les pratiques dévotes et les sacrements, avant de les lancer à la reconquête d'un monde perdu ! Fortement encadrées par leurs évêques, elles viennent toutes s'agenouiller et prendre leur mot d'ordre, de fidélité, de dévouement, aux pieds du pontife romain. Le culte éperdu d'admiration et de dévotion que les catholiques rendent à celui-ci, culte enthousiaste que le haut clergé encourage de toute manière, fait un peu trop oublier que les Papes

tiennent moins, ici-bas, la place de Jésus-Christ Lui-même que celle de Pierre dont ils sont les successeurs et auquel précisément Jésus reprochait sa faillite et son reniement.

Quoiqu'il en soit, c'est, disons-nous, la magnificence même de l'Eglise qui voile l'indigence de son enseignement archaïque et infantin. Ayant méconnu la parole de saint Paul : « La lettre tue si l'esprit ne vivifie », son déclin dans les âmes — que souligne la déchristianisation des masses après celle d'une grande partie de l'élite — semble échapper même à ses fidèles les plus perspicaces, ceux-ci abusés par un regain momentané de religiosité que provoque dans une bourgeoisie apeurée la crainte des événements. En dépit donc de certaines apparences et du prestigieux éclat de la Cour Vaticane, l'Eglise s'achemine vers le terme de ce cycle aeonien (aiôn = durée d'un cycle), jusqu'à la fin duquel le Christ semble avoir promis son assistance. Un grand destin s'achève dans l'équivoque. Un autre commence. Sera-ce le règne de l'Esprit, dans l'Eglise voulue par le Maître — réellement catholique, c'est-à-dire universelle?

Les catholiques ne manqueront pas de rire en nous voyant jouer les Cassandre. Ils invoqueront avec assurance la pérennité de l'Eglise au travers des siècles. Ils augureront sereinement de son avenir en fonction de son passé, c'est-à-dire de ces deux mille ans durant lesquels l'existence et l'action de l'Eglise se sont poursuivies victorieusement, en dépit de tous les obstacles et des mille vicissitudes, internes

et externes, de son Histoire. Ce miracle permanent, affirment-ils, est le garant de son avenir, comme il leur est également une confirmation par les faits de l'autorité et de l'infaillibilité de sa mission.

Argumentation spécieuse, car il faudrait prouver que cette vitalité historique de l'Eglise est due à l'infaillibilité de ses docteurs, autant qu'aux mérites transcendants de ses saints. Une chose n'est pas l'autre évidemment. A ceux pourtant qui refusent de les dissocier, nous demanderons s'ils ont la preuve que cette vitalité de l'Eglise est bien le miracle surnaturel qu'ils prétendent et non tout simplement un phénomène naturel de psychologie collective, la force accumulée des sentiments de foi, des pensées exaltées des fidèles, de leurs volontés conjuguées et orientées vers un même but ? Dans toutes les religions, en effet, ce qu'on peut nommer leur dynamisme, c'est-à-dire leur puissance d'expansion au-dehors ainsi que leur durée dans le temps, furent fonction de leur psychisme intérieur. C'est cette intensité de la foi commune qui règle principalement leur force expansive, tandis que les événements extérieurs, qui les conditionnent, pour les favoriser ou les entraver, ne sont que l'accessoire. Dans le catholicisme singulièrement, où l'unité est plus grande que dans les sectes nombreuses du protestantisme, cette intensité du psychisme collectif semble avoir été nourrie davantage par des courants de foi aveugle que par la puissance d'une foi éclairée, illuminée par l'esprit. Je dis donc que dans le catholicisme surtout, le dynamisme psychique, qui a perpétué son existence et sa

vitalité durant tant de siècles, s'est alimenté, d'une part, de la foi ardente, indiscutée, de ses fidèles, et, de l'autre, des vertus et des mérites insignes de ses pontifes et de ses saints. Rien ne prouve qu'il soit dû à l'inerrance de ses docteurs ! Produit vivant des foules croyantes, la vitalité de l'Eglise n'est pas un miracle surnaturel ! Les théologiens ont manifestement confondu ici, dans leur foi aux miracles, deux réalités de notre nature même, opposées l'une à l'autre par leur tendance respective : le psychisme, d'une part, c'est-à-dire l'émotivité religieuse, aspirations et désirs ressortissant au domaine de notre moi psychique et mental, et, d'autre part, la spiritualité véritable qui est du domaine de l'âme, et consiste au contraire dans l'amour pur, désintéressé et le complet oubli de soi-même en Dieu. Quand donc, identifiant les termes spirituel et surnaturel, on nous parle de la force surnaturelle de l'Eglise, il importe de nous demander si ce terme de surnaturel est bien approprié à la chose signifiée. Surnaturelle ? Non, car qui peut fixer les limites de la Nature universelle, invisible et visible ? Et pourrions-nous même penser, imaginer, quelque chose qui fût hors de la Nature, de notre Nature ? Comment un contact, une influence, un rapport, pourrait-il exister entre des natures que l'infini séparerait irréductiblement ? D'autre part, il n'est pas douteux que l'Eglise ne dispose de moyens occultes puissants, de forces psychiques dont l'accumulation formidable demeure en quelque sorte cachée à l'arrière-plan de son action extérieure, mais lui assure son prestige et sa force d'emprise sur les âmes. Toute personne un peu sensible ne peut manquer, en effet, de percevoir, en

suivant les cérémonies du culte, cette prenante atmosphère d'émotivité religieuse et de foi ardente, se développant dans une telle ambiance et faisant résonner en nous des fibres héréditaires, secrètes et profondes. Le psychisme dévotionnel, si particulier à ces basiliques, cathédrales ou humbles chapelles et autres lieux de prières, représente donc une réalité occulte considérable. Il constitue un milieu éminemment favorable à la foi aveugle, inconditionnée, qui est exigée des fidèles et qui est le fruit combiné de l'exaltation des sentiments et de la fixité de la pensée vers les buts proposés. La prière, à ce point de vue, tout en étant une force puissante, fait trop souvent l'effet d'un narcotique, d'une sorte de drogue psychique, paralysant la libre activité de l'esprit. Telle est du reste, nous l'avons dit, la raison d'être de l'institution des rites et sacrements. Ils nous font échapper à nous-mêmes, à notre propre esprit, pour nous transporter dans un état léthargique et nous immobiliser dans le domaine collectif de la foi commune, confiante et irraisonnée. Voilà pourquoi l'Eglise utilise aujourd'hui encore, et plus que jamais, ce moyen de la liturgie et du cérémonial (dont les traces évangéliques demeurent bien contestables), se croyant investie de la mission essentielle de sauver les âmes par la foi catholique qu'elle a édifiée elle-même!

Je dis donc qu'il n'est pas douteux qu'à l'arrière-plan des dogmes, du culte et des pouvoirs exercés par l'Eglise, il n'existe une énorme force psychique, une très puissante vitalité collective. Cette force est de nature élevée, exaltée

même, car tout en composant la somme des élans dévotionnels de la masse catholique, elle comporte également les plus hautes aspirations d'une élite humaine¹. Elle est donc produite par les meilleurs apports du cœur et de l'esprit de millions de croyants sincères, vivant encore en ce monde ou passés dans l'au-delà. D'où la belle idée de la communion des saints, l'unité de l'Eglise souffrante et triomphante. Morts et vivants entretiennent ainsi la vie psychique de ce puissant être collectif, l'Eglise, que soutient et anime la Puissance divine ou cosmique, Celle-ci soutenant toutes les formes, les inférieures comme les supérieures, les vivifiant chacune à son niveau respectif. La vitalité d'une religion est donc ainsi, je le répète, en raison directe de la force et de l'élévation morale de son psychisme particulier. Il en résulte que l'on doit considérer chacune des grandes religions historiques, comme une Forme vivante, de nature psycho-mentale, douée d'une vitalité plus ou moins active qui lui est propre, et animée, soutenue en dernier ressort, comme tout être, toute chose, de ce monde, par la Vie divine Elle-même : car Dieu se met toujours à la portée de son adorateur sincère. Le croyant, après sa mort ou durant sa vie s'il est un croyant, un mystique, se voit entouré des images qui lui sont chères, formes-pensées adéquates à sa foi particulière, à ses habitudes mentales. Il voit son Dieu et ses saints, objets de

1

ses dévotions accoutumées. Il perçoit aussi dans les régions inférieures et sombres de ce psychisme collectif ses propres démons, ses créations diaboliques, car le ciel et l'enfer des religions sont, dans l'au-delà de la vie, des états psychiques où se rencontrent des entités vivantes qui sont comme le reflet symbolique et l'expression réelle tout à la fois du drame intime et secret de la conscience humaine. Jusqu'à ce qu'il en ait épuisé les énergies constitutives, l'homme vit heureux, après sa mort, dans le ciel qu'il s'est créé lui-même ou dans l'enfer où l'ont emprisonné ses actes criminels et ses pensées coupables. Pour échapper à ce monde subjectif¹ de créations formelles suscité par le psychisme individuel et collectif, l'homme doit le dépasser, s'élever plus haut, pour atteindre la pure réalité divine. C'est ce qu'exprimaient déjà les strophes trois fois millénaires de la Bhagavad-Gîtâ :

*« Quelle que soit la personne divine à laquelle un homme offre son culte, J'affermis sa foi en ce Dieu;
Tout plein de sa croyance, il s'efforce de Le servir et obtient de Lui les biens qu'il désire et dont Je suis le distributeur :
Mais bornée est la récompense de ces hommes de peu d'intelligence :*

¹ Subjectif ne veut pas dire irréel. Les rêves sont aussi réels pour le dormeur que l'état de veille pour l'homme éveillé. Et c'est peut-être la vie physique qui, après la mort, nous apparaît comme avoir été un songe irréel !

Ceux qui sacrifient aux dieux, vont aux dieux : ceux qui M'adorent, viennent à Moi. »

La foi religieuse, on le voit, représente, chez la plupart, une force intérieure liée au psychisme de l'ego. Elle n'est qu'un échelon à gravir avant d'arriver à la Spiritualité véritable. A ce point de vue donc, les rites et les sacrements créent en l'homme certaines dispositions psychiques favorables, pour lui faciliter l'accès à cette spiritualité véritable.

Ils ont donc une utilité relative. Relative également est l'utilité des temples, des églises de pierre, pour ceux — et ils sont nombreux encore — qui ne peuvent comprendre que le vrai temple de Dieu est la nature entière et son petit temple, le cœur de l'homme purifié. Aussi dans les « Actes », voyons-nous saint Pierre déclarer à deux reprises que « Dieu n'habite pas dans les temples bâtis par la main des hommes. »

Or, n'est-ce pas l'inverse que proclame depuis deux mille ans son successeur au Vatican?

Nous disons donc que la spiritualité est d'un tout autre ordre que le psychisme. Si ce dernier appartient au « moi », est orienté sur le « moi », autrement dit s'il appartient à la sphère des désirs personnels de l'homme — fût-ce les plus élevés, tel son désir de salut — la spiritualité, au contraire, est du domaine de l'âme, impliquant, je l'ai dit, le renoncement complet au moi et à ses désirs, l'abandon sans

réserve à la volonté divine. Les théologiens en nous parlant de l'amour parfait et imparfait nous les donnent comme les vertus d'un ego en marche vers la perfection. Il s'agit donc d'un ego, centré en lui-même mais orienté vers Dieu, et non d'un ego réellement décentré de lui-même, en Dieu. Pour atteindre le Suprême, l'Unité, l'homme doit réellement abandonner, transcender son moi, son ego. Les sages l'ont dit en tous les temps et Krishnamurti nous le répète aujourd'hui : « L'Eternel travaille en l'homme afin de briser les murs du moi. Lorsque le « je » a disparu, l'homme atteint la perfection et devient pareil à un Christ, à un Bouddha, c'est-à-dire réellement un homme. Homme reprend alors son sens propre. L'Homme est l'être qui n'a pas d'ego »¹. L'homme qui transcende son ego, s'aperçoit que cet ego n'était pas lui-même mais un instrument au service de l'Unique, sa vraie Nature. Saint Paul disait-il autre chose quand il s'écriait : « Ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui vit en moi »? Et que voulait exprimer le Christ Lui-même quand il proclamait que celui qui perd sa vie particulière gagne la Vie éternelle, sinon que celui qui a cru tout perdre en perdant son moi, a au contraire tout gagné parce qu'il a conquis sa vraie nature, le Soi unique?

De l'ensemble du problème chrétien, nous tirerons donc la conclusion : l'esprit vivant, éternel, du Christianisme procède de sa Source originelle, mais sa forme actuelle

CHAPITRE III

LA TRADITION IMMÉMORIALE DE LA SAGESSE.

LE MEME DRAME COSMIQUE ET HUMAIN

FAIT LE FOND ESOTERIQUE

DE TOUTES LES RELIGIONS.

Toutes les religions ont eu pour but, dans l'esprit de leur fondateur respectif, de perpétuer sous le voile de leurs mythes et de leurs enseignements symboliques quelques aspects fondamentaux ou quelques grandes lois du même drame universel, à la fois divin, cosmique et humain. Il n'est sans doute pas difficile de dépister ce sens symbolique, anthropologique ou cosmologique, dans certains mythes parallèles de l'Égypte, de la Grèce, de l'Inde ou d'Israël. Ce sens toutefois échappait à la foule qui acceptait ces légendes, dans leur sens littéral ou pseudo-historique, souvent absurde et irrationnel, tandis que les

clergés encourageaient l'erreur populaire, soit qu'ils fussent eux-mêmes victimes de leur propre incompréhension ou de leur ignorance, soit au contraire qu'ils agissent ainsi de connivence pour mieux assurer leur autorité sur les fidèles. Et il semble qu'il n'en soit pas très différemment de nos jours, à en juger de la façon étroite, superstitieuse, avec laquelle on interprète la lettre du dogme chrétien, de la crainte horrifiée de changer un iota à une tradition aveugle, et du refus obstiné d'éclairer le vrai sens de l'enseignement en y introduisant un peu d'intelligence et de raison qui en feraient une foi digne de l'homme.

Quoiqu'il en soit, c'est un fait que le fossé se creuse et s'élargit de plus en plus entre cette religion de la lettre morte et les doctrines scientifiques modernes : d'une part donc, entre les enseignements bibliques littéralement interprétés concernant la création de l'univers et de l'homme, et, de l'autre, les conceptions que la science nous propose sur le sujet. Sans doute, la science n'est pas infaillible, ses hypothèses varient, et elle évolue ses théories au fur et à mesure du progrès des sciences spécialisées : astronomie, paléontologie, biologie, etc. Néanmoins, au travers de ces variations, elle progresse. Et nous nous trouvons dès lors devant ce fait que tandis que les divergences s'accroissent sans cesse entre une religion figée et une science qui progresse — au point même, nous dit-on, que des positions millénaires ont dû être abandonnées déjà par le magistère de l'Église — une convergence au

contraire est aujourd'hui signalée comme de plus en plus grande, entre certaines positions avancées de la science et les données de cette sagesse immémoriale qu'atteint la Vision des Sages, cette sagesse secrète des anciens mystères, et que proclament également les Écritures sacrées de l'Inde Brahmanique et Bouddhique. Nous y reviendrons.

En parlant de cette sagesse antique, d'ailleurs, je n'entends nullement opposer ici paganisme et christianisme, car, ainsi que nous le verrons, il y eût aussi bien, au début de notre ère, le « Mystère Chrétien » se référant, lui aussi à une sagesse parfaite dont nous parlent, avec beaucoup de réserve sans doute saint Paul et les premiers Pères de l'Église, mais en y faisant toutefois des allusions formelles et répétées. Mais n'anticipons pas.

Nous disons donc que les grandes religions historiques ont toutes traduit en les déformant l'un ou l'autre aspect du même grand drame universel, à la fois cosmique et humain. Ceci, à première vue, semble être une gageure paradoxale, leurs divergences et contradictions portant notamment sur l'objet principal et premier de leurs enseignements, le problème divin. Toutefois notre thèse se défendra, si l'on considère que les mythes et les dogmes religieux sont, selon les cas, ou bien un voile symbolique intentionnellement jeté par les Maîtres pour protéger contre toute altération tel point particulier de

l'enseignement, difficile à saisir par la foule des ignorants, ou bien au contraire le fruit d'altération, de déformation de l'enseignement donné, par l'incompréhension des disciples. Or, ces deux hypothèses se vérifient toutes deux, suivant les cas envisagés. Les religions apparaissent, en effet, dans leur ensemble, sous ces deux aspects : parfois, dans certains de leurs mythes, comme des interprétations symboliques de grandes vérités universelles ; parfois, dans certains dogmes, comme des altérations grossières de ces mêmes vérités, dont la complexité ésotérique fait le fond commun de tous ces enseignements.

Mais alors, cette sagesse ésotérique elle-même, qu'est-elle ? Comment peut-on la connaître ? demandera-t-on. C'est l'objet même de ce livre de tenter d'en esquisser quelques grandes lignes. Sujet immense et difficile. Avant toutefois de l'aborder, il nous faut au préalable justifier notre allégation — laquelle sera violemment contestée — que les grandes religions historiques ont souvent faussé, déformé, la Sagesse de leur Maître par incompréhension des enseignements qu'elles en avaient reçus.

Si nous considérons par exemple le Bouddhisme, qui fut peut-être la moins déformée des grandes religions historiques, en raison de la longue vie du Bouddha — il mourut à 80 ans — de ses enseignements sans cesse répétés et commentés par lui-même, de l'absence

d'événements dramatiques survenus au cours de sa longue carrière, nous constatons néanmoins que les altérations de sa doctrine, les incompréhensions de ses paroles, se manifestèrent nombreuses et cela même de son vivant. Citons-en un exemple typique. Dans un entretien avec un de ses disciples¹, au sujet des réincarnations successives de l'homme, le Maître refuse pareillement d'affirmer ou de nier, en l'occurrence, que c'est ou que ce n'est pas le même homme qui renaît, en d'autres termes la permanence ou la non-permanence de l'ego, après la mort. Très clairement, le Bouddha explique et veut faire comprendre à son interlocuteur pourquoi la vérité n'est pas coincée entre les termes de cette alternative où l'intelligence prétend nous enfermer au nom du principe de contradiction. Mais le disciple n'a pas l'intuition nécessaire pour sortir de l'alternative qui l'emprisonne et, ne pouvant percevoir en quoi chacun des termes est vrai et en quoi chacun d'eux est faux, il se désespère. Et il en fut de même, après la mort du Maître. Les adeptes du Bouddhisme se perdirent en discussions contradictoires et, empêtrés dans leur incompréhension égale, les écoles se divisèrent, s'opposèrent, les unes affirmant, les autres niant, la permanence ou la non-permanence de l'ego après la mort, c'est-à-dire adoptant un des termes de l'alternative que le Bouddha avait pareillement rejetée.

¹ Majihima Nikaya, I, 342-343.

Si des incompréhensions et des altérations de doctrine ont ainsi pu se produire dans le Bouddhisme, en dépit des circonstances les plus favorables que nous avons dites, comment a fortiori ne se seraient-elles pas produites pour l'enseignement du Christ? La vie publique de Jésus dura trois années à peine, au dire des Évangiles, et la prédication du Maître chrétien fut tragiquement interrompue par le drame sanglant du Golgotha. D'autre part, la transmission écrite de son enseignement ne se fit que très tardivement, après une longue période de bouillonnement intérieur, de fermentation religieuse, consécutive à un temps plus court de dispersion et d'effroi, et au sein de troubles politiques, marqués par les événements politiques et militaires les plus graves. A nous en tenir d'ailleurs à ces textes tardifs que sont les Évangiles, lesquels nous transmettent suivant la tradition orale les paroles de Jésus, ne doit-on pas reconnaître — sauf à faire preuve d'esprit pharisaïque — que le Christianisme officiel a formellement contrevenu à l'enseignement du Maître, en ce qui concernait sa propre personne? N'a-t-il pas fait de Jésus Dieu Lui-même, alors que Jésus avait dit : « N'appellez personne sur la terre votre Père (Père et Dieu étant synonymes) : un seul est votre Père qui est dans les Cieux. » (Matth. XXIII, 9) ?

Et qu'au disciple qui l'appelait : « Bon Maître », il objectait : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a de bon que Dieu seul ! » (Marc, X, 17-18). N'a-t-on pas

proclamé également que Jésus était le Fils unique de Dieu, alors qu'aux Pharisiens qui se scandalisaient de ce qu'étant homme, il se déclarât Dieu, Jésus opposait le verset des Écritures : « Vous êtes tous des dieux : vous êtes tous des Fils du Très-Haut », revendiquant ainsi pour lui-même non l'exclusivité du titre, mais seulement une prééminence en raison de la mission divine qui lui était confiée¹ ?

La doctrine catholique que Jésus fut une incarnation unique du Verbe de Dieu, et qu'après sa mort sur la croix, il ressuscita par sa propre puissance, représente une majoration — dont nous entrevoyons ci-après les raisons — des enseignements primitifs. De ceux-ci on peut encore trouver quelques traces, semble-t-il, dans les discours de saint Pierre, notamment, où il est dit (Actes II, 22-31 ; X, 38-40) que Jésus fut un homme envoyé par Dieu, qu'il a opéré ses guérisons et ses merveilles « parce que Dieu était avec lui », et qu'enfin

¹ C'est par suite d'une fausse interprétation du terme grec « Monogénès » traduit en latin par « Unigenitus », que Jésus fut dit être « fils unique de Dieu ». Monogénès, nous disent les hellénistes, signifie issu d'un seul Principe et non d'une Sizygie ou dualité de principes, comme toute autre créature. En faisant de Jésus, né de Marie, le fils unique du Père, on confondit donc la génération du Verbe dans le Ciel avec son incarnation sur terre dans le Christ.

après sa mort c'est « Dieu qui l'a ressuscité et a voulu qu'il se montrât, ne permettant pas qu'il fut retenu dans l'enfer ». Ce n'est pas là encore, on en conviendra, Jésus la seconde Personne de la Sainte-Trinité, ressuscitant par sa propre puissance ! Une telle compréhension, en dépit de toute la glose ecclésiastique, serait bien plus en harmonie conforme avec la parole même du Christ : « Je ne fais pas ma volonté, mais celle de Celui qui m'a envoyé ». (Jean, VIII, 16, et XII, 50.)

Il semble toutefois que le problème qui nous retient ici soit infiniment plus qu'un simple problème d'exégèse de textes, qu'il est en réalité le plus important des problèmes historiques, car il s'agit de découvrir si cette altération supposée des enseignements de Jésus n'est pas une grave altération de l'Histoire elle-même. Il s'agit de rechercher si, involontairement, au 1^{er} siècle de notre ère, les premières générations chrétiennes, soumises à des circonstances tragiques et bouleversantes, n'ont pas inconsciemment altéré certains faits, déformé le sens des événements survenus, pour les rendre plus conformes à la fausse interprétation qu'elles en conçurent par la suite, sous l'influence des doctrines de l'hellénisme chrétien qui prévalut bientôt parmi elles. Il s'agit de savoir si, au sein de ces communautés, le trouble, le désordre des esprits, engendré, d'une part, par la mort dramatique et infamante de Jésus, et, de l'autre, par des faits occultes, apparitions psychiques, visions du Christ vivant et glorieux ; d'autre part encore,

aggravé par les malheurs publics, les bouleversements politiques et religieux, qui accablaient à ce moment le monde palestinien et devaient aboutir quelques années après à la destruction de Jérusalem, si, disons-nous, l'affolement général des esprits n'a pas amené les premières générations chrétiennes, livrées à l'exaltation religieuse et à un débordement de dévotion croissante envers le Maître réapparu, à accepter, dans leur enthousiasme même, cette majoration de la nature et du caractère du Christ que leur proposait l'hellénisme chrétien et de la conjuguer avec le rôle messianique qu'aux dires des Prophètes le Messie devait jouer dans Israël.

En proclamant le Christ non seulement comme le Messie attendu, mais comme l'unique incarnation du Verbe, — en s'opposant peut-être à saint Pierre sur ce point — saint Paul semble devoir être considéré comme le premier témoin, sinon l'auteur même de cette majoration considérable de la personne de Jésus, les Évangiles, postérieurs aux écrits de saint Paul, n'ayant fait qu'accepter et répandre dans l'ensemble du monde chrétien la doctrine ainsi majorée par l'apôtre des Gentils. Comment cette majoration fut-elle donc possible? Saint Paul était un érudit : gnostique et cabaliste comme le prouve son langage. Après son illumination sur le chemin de Damas, influencé par l'école, une identification se fit dans sa pensée entre la personne du Christ et la notion alexandrine — et non

palestinienne — du Verbe de Dieu, telle que Philon-le-Juif, le coryphée de l'école, l'avait enseigné dans ses écrits¹. En conséquence, Jésus ne fut plus le « fils de Dieu, dans le sens biblique où lui-même, métaphysiquement parlant, l'entendait de sa personne, comme de tous les hommes recevant l'appel de Dieu (Jean X, 33-36, Ps. 81, 6), mais dans le sens, théologique et Philonien, du Verbe de Dieu, fils engendré du Père et Dieu Lui-même, incarné en la seule personne humaine de Jésus. Cette altération de l'enseignement originel entraîna une déformation correspondante dans la conception qu'on se fit de la nature et du rôle du Christ dans l'Histoire, et, par suite une déformation du sens même des événements survenus. Malgré la résistance des Judéo-Chrétiens², la conception helléno-chrétienne de saint Paul triompha et, propagée par les Évangiles, elle fut à l'origine de l'enseignement officiel traditionnel, tel qu'il nous fut transmis à travers les âges. Les Judéo-Chrétiens qui refusèrent de l'admettre furent déclarés hérétiques sous les noms d'Ebionites et de Nazaréens.

¹ A telle enseigne que certains ont voulu voir en Philon un philosophe chrétien.

² Dont la doctrine se retrouve dans le proto saint Matthieu, qui fut, pour ce motif, supprimé par saint Jérôme.

Sans doute historiens et exégètes catholiques protesteront-ils avec indignation contre une semblable thèse. Tenant pour inattaquable la stricte conformité des Evangiles avec l'enseignement du Maître et le caractère historique du récit comme rigoureux jusque dans ses moindres détails et épisodes, ils rejeteront avec horreur et crainte aussi bien la supposition d'une déformation quelconque des événements survenus que celle qui oserait contester l'incarnation unique du Verbe comme étant la signification profonde de ces événements. Les catholiques eurent raison de protester contre la « Vie de Jésus » de Renan, car le Christ fut tout autre chose qu'un homme naturellement bon, humanitaire, sans plus d'envergure spirituelle. Jésus est l'homme en qui la Divinité s'est réellement manifestée, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on comprend ou considère cette manifestation divine. Mais les catholiques versent dans une exagération opposée quand ils prétendent n'envisager la personne de leur Maître que sous l'angle d'un unique et vivant miracle dans l'Histoire. Loin de ma pensée de vouloir ici manquer au respect plein d'amour que m'inspire la divine figure de Jésus, mais je crois qu'il est de saine méthode avant d'attribuer des causes miraculeuses et hors nature aux êtres et aux choses, même exceptionnels, d'en rechercher d'abord les causes naturelles, en ayant soin de donner au mot « naturel » toute l'extension spirituelle que comporte une Nature dont nous ne pouvons sonder toute la profondeur, encore voilée à nos yeux. Seuls des

préjugés pourraient nous faire adopter une attitude différente.

Mais ceci nous a quelque peu égaré. L'objet principal de toutes les religions est manifestement le problème de Dieu et de ses rapports avec le monde et l'homme. De la solution de ces problèmes découle celui de la destinée humaine. Or, nous nous trouvons ici devant une vraie tour de Babel. Les unes, parmi ces religions, nous proposent le monothéisme, d'autres, le panthéisme ou le polythéisme, ou même l'athéisme, telle la religion bouddhiste, qui substitue à l'idée de Dieu, celle d'un état divin qu'il nous faut réaliser en nous-même : Nirvâna. Comment donc la sagesse ésotérique peut-elle réconcilier des langages aussi différents et leur être sous-jacente? Et que représente-t-elle ? Précisons tout d'abord qu'elle n'est ni un syncrétisme, ni une synthèse des religions. Un syncrétisme ne serait qu'une juxtaposition de doctrines disparates, réagissant les unes sur les autres, et vivant dans une sorte de symbiose, le plus souvent irrationnelle. Une synthèse représenterait au contraire une doctrine nouvelle, originale, mais issue néanmoins de la combinaison, de la fusion, de ces doctrines différentes. Les religions ayant le plus souvent déformé par incompréhension, nous l'avons dit, les enseignements de leur Fondateur, une synthèse des différentes religions représenterait, dans ces conditions, non une synthèse de vérités, mais plutôt une synthèse des erreurs humaines. C'est ainsi que, dans la Rome

décadente, on vit s'opérer un rapprochement bizarre entre les superstitions dégradantes des cultes orgiastiques de l'Asie avec les vieilles croyances de la mythologie classique, dont le culte officiel était l'expression publique. De même encore dans la ville d'Alexandrie, carrefour de peuples, de races et de croyances de trois continents, on vit, à l'époque hellénistique des Ptolémées, se former le culte de Sérapis, fruit du syncrétisme entre des apports grecs et les antiques croyances de l'Égypte. Puis encore, en cette même ville d'Alexandrie, aux premiers siècles de notre ère, une synthèse nouvelle donna naissance aux doctrines gnostiques (Simon le Magicien, Cerinthe, Basilide, Valentin, etc.), mélange hybride des croyances égyptiennes, grecques, mazdéennes avec les enseignements nouveaux du christianisme. Les initiés aux anciens mystères du paganisme s'étant convertis au Christianisme se crurent déliés du secret et tentèrent dès lors plus ou moins ouvertement une conciliation entre leurs anciennes croyances et l'enseignement chrétien nouveau.

D'une manière générale d'ailleurs, on peut dire que l'histoire des religions est l'histoire même du syncrétisme religieux, c'est-à-dire de leur évolution successive dans les milieux donnés, de leurs réactions réciproques, volontaires ou involontaires, de leurs emprunts mutuels, conscients ou inconscients, soit qu'elles fussent réciproquement en lutte ouverte, en

hostilité déclarée, soit au contraire que, sans se combattre, elles se développassent parallèlement, se mélangeant, par la force des choses et les conjonctures de la vie en commun. C'est ainsi que de même que le judaïsme s'était fortement imprégné de croyances babyloniennes et iraniennes, le christianisme à son tour subit de nombreuses infiltrations égyptiennes, grecques, indoues, amalgamant par une endosmose qui se retrouve jusque dans les récits évangéliques, et ultérieurement dans le culte et les dogmes, les épisodes légendaires ou les formes cultuelles manifestement étrangères à son origine juive. Il n'est pas jusqu'au langage de saint Paul qui ne fourmille de termes et d'expressions empruntés au langage initiatique des Mystères païens.

La sagesse ésotérique, elle, n'a rien d'un syncrétisme de doctrines anciennes ; elle n'est pas davantage une synthèse nouvelle issue de leur confusion. Elle se situe au contraire aux premiers âges de l'humanité. Elle est identique, au surplus, à cette Révélation primitive dont nous parle la tradition judéo-chrétienne, à la différence près — différence capitale — qu'elle ne fut nullement réservée, exclusivement et une fois pour toutes, à un seul peuple déterminé, mais figure pareillement dans les traditions de tous les peuples anciens. Cette sagesse, au surplus, ne représente pas un ordre de croyances, comme ce qui fait l'objet des enseignements religieux, mais un ordre de connaissances acquises directement par les grands Sages, les Voyants de tous les temps,

connaissances que chacun, jadis, espérait et savait pouvoir vérifier un jour par soi-même, s'il s'en montrait digne. Tel fut, nous le verrons, le but même qui était proposé aux hommes par l'initiation, dans les anciens mystères de l'Egypte et de la Grèce.

Nous disons donc que la Sagesse appartient aux plus vieilles traditions, déformées ou non par la légende peu importe, de la Préhistoire de l'Humanité. Ces traditions nous parlent toutes des Rois divins, de Dynasties divines, dirigeant une humanité-enfant, d'un âge d'or primitif, où, nous dit Hésiode, « les Dieux vêtus d'air marchaient parmi les hommes ». Image poétique d'une direction divine demeurée mystérieuse et figurée par les Rois divins de l'Egypte et de la Chaldée, par les « Pitris » de l'Inde, les Ghandarvas, instituteurs et maîtres qui, selon les Védas, enseignaient toute sagesse aux Aryens, par les Dieux ou Hommes divins se partageant la terre, selon Platon (Critias), par le commerce familial de Jéhovah avec nos premiers parents dans le Paradis terrestre, selon la Bible, par les Dieux incarnés, les avatars, et les héros demi-dieux de toutes les vieilles mythologies : bref, par la tradition universelle d'un commerce direct avec les Dieux et d'une félicité primitive suivie de déchéance. Cet âge d'or prit fin et les Rois divins se retirèrent ouvertement de la scène du monde parce que l'humanité ayant grandi, approchant de l'âge adulte, devait apprendre à marcher par ses propres forces et à se diriger par elle-même. Autrement dit,

l'intelligence se développant dans l'humanité refoula dans l'inconscient, les directives spirituelles qui la dirigeaient. D'où chutes, décadence et souffrances. Le « Yoga Vasistha »¹ raconte comme le Créateur « ayant exhalé toute cette création hors de son mental » est pris de pitié à la vue des souffrances physiques et morales qui assaillent les hommes. Ayant constaté que les vertus morales, ainsi que les lieux saints de pèlerinage et d'adoration ne suffisaient pas pour les en délivrer, il envoya Vasistha « comme une incarnation de sa connaissance » pour leur enseigner la sagesse... Et que de même, il envoya d'autres Rishis : Sanat-Kumara, Narada et bien d'autres. « Ainsi lorsque furent accomplis les temps heureux du Krita Yuga², où tous étaient vertueux, où tous accomplissaient leurs devoirs envers les autres, ces Rishis partagèrent la terre commune en maints pays et nommèrent des Rois pour

¹ Ouvrage sanscrit, comprenant 32.000 shlokas et faisant partie du Maha-Ramayana. D'après l'abrégé de Bhagavan Das (traduction française : « Expérience mystique » (Henri Kumps, Bruxelles).

² Les anciens divisaient le passé de l'humanité en 4 âges : l'âge d'or ou règne de Saturne, l'âge d'argent ou règne de Jupiter, l'âge d'airain et l'âge de fer. Les Indous ont leurs 4 âges pareils : Satya, Krita, Dwapara et Kali Yugas. Mais dans l'Inde, la série de ces quatre âges est périodique, c'est-à-dire qu'elle recommence à chaque grand cycle (Manvantara) d'évolution mondiale.

les gouverner... » Mais à mesure qu'avancait la Roue du temps, l'humanité se pervertissant et dégénérant, surgirent alors les rivalités, la pauvreté, l'esclavage, et les monarques furent de plus en plus dans l'impossibilité de gouverner sans faire la guerre. « Une grande lassitude, un grand découragement envahit ces rois et ils étaient près de faillir à leur tâche. Alors les Rishis intervinrent à nouveau pour les enseigner et leur donner la véritable connaissance... »

Telle est donc la version traditionnelle de l'Inde concernant les avatars, les incarnations divines. Dans la Bhâgavad Gita, Krishna dit à Arjuna : « Quand la droiture décline, ô Bharata ! Quand la méchanceté est puissante, je surgis d'âge en âge et prends une forme visible et deviens un homme parmi les hommes, secourant les bons, repoussant les méchants et rétablissant la vertu. »

Dans la Bible hébraïque, cette perversion de l'humanité est symbolisée par la chute d'Adam qui se fait expulser du jardin édénique, figure de l'Age d'or. Mais que l'homme ne se désespère pas, un Sauveur lui est promis. *Synesios*, le philosophe néo-platonicien du IV^e siècle, exprimant l'antique sagesse de l'Égypte, nous dit pareillement que les Dieux « descendent à des périodes bien définies dans le but de donner une impulsion bénéfique à la république humaine »... lorsque, dit-il, « la matière incite ses propres floraisons à guerroyer

contre l'âme, et que se rompt l'harmonie imposée par eux dès le début à toutes les choses humaines... ils descendent à nouveau sur terre pour rétablir cette harmonie, pour la revivifier et la ressusciter quand elle faiblit ».

Ne pourrait-on trouver de ceci une confirmation historique? Est-ce le hasard seul qui peut expliquer l'apparition, sur des points très distants et dans le même temps approximatif, d'hommes remarquables, tels Lao-Tsé et Confucius, en Chine, Bouddha et Mahavira, fondateurs respectifs du Bouddhisme et du Jaïnisme, aux Indes, Isaïe, en Judée, Orphée, le Thrace légendaire et Pythagore, en Grèce, Zoroastre, en Perse? Ceci n'apparaît-il pas plutôt comme l'effet d'un plan concerté pour donner une impulsion sérieuse à l'évolution humaine, à une heure peut-être critique de cette évolution ?

La tradition antique nous apprend également qu'avant de se retirer de la scène publique, les grands Instructeurs divins prirent des dispositions pour que les vérités qu'ils avaient apportées ne se perdissent point. Constatant que la plupart des hommes étaient encore incapables, en raison de leur infériorité d'évolution et de leurs tendances croissantes vers un matérialisme grossier, de vérifier par eux-mêmes les vérités enseignées ou même de les conserver, ils crurent prudent de couvrir cet enseignement d'un vêtement

mythique, symbolique et protecteur. Telle serait donc l'origine des grands mythes religieux.

Toutefois cette idée de l'origine et du caractère symbolique des mythes, ainsi que l'idée aussi d'un âge d'or dirigé par les Dieux, sont dédaigneusement attaquées et raillées par nos anthropologues et sociologues modernes. Ils nous reprochent ici de méconnaître le caractère primitif et la nature même du sentiment religieux qui, à l'origine, enfanta les mythes irrationnels. Au surplus, disent-ils, cette façon d'appréhender le phénomène religieux comme un apport venu de l'extérieur en altère le caractère essentiel, le sentiment religieux apparaissant avant tout comme un phénomène psychologique ressortissant au domaine intérieur de la conscience ou de la subconscience de l'individu.

Ceci toutefois heurte violemment une partie de nos contradicteurs, l'école sociologique, pour laquelle la religion n'est pas un phénomène individuel mais au contraire purement social. On le voit, c'est tout le problème religieux, son origine, sa nature même, qui est ici en question.

A. — LE PROBLEME RELIGIEUX.

J'ai signalé l'erreur d'une psychologie à courte vue qui ne voyait à l'origine du sentiment religieux qu'un sentiment de crainte. Sans doute l'émoi, la frayeur, que ressentent les primitifs devant les forces de la nature et la puissance des éléments déchaînés, expliquent-ils dans une certaine mesure que la crainte, la terreur religieuse, se traduise par des formes cultuelles. Ne comprenant pas la nature de ces forces élémentaires, ils sont portés à voir derrière chacune d'elles des puissances mystérieuses inconnues dont ils doivent s'assurer par des sacrifices, des implorations, ou autres pratiques cérémonielles, la faveur et la protection contre leurs ennemis. Ces puissances, ils les conçoivent d'ailleurs par une sorte d'intuition sensible plutôt que par un pouvoir d'abstraction qui dépasse encore leur mentalité concrète de primitif.

Ils crurent donc que cette puissance mystérieuse invisible (le « Mana » des Polynésiens) imprégnait les êtres et les choses, objets de leur dévotion (fétichisme). Ils adorèrent effectivement le bois, la pierre, les arbres, les animaux, les montagnes, les fleuves, les éléments, toutes choses auxquelles ils attribuèrent un caractère sacré et qu'ils transformèrent ainsi en objets de culte. On ne peut donc nier que la crainte ne joue un rôle plus ou moins important dans la genèse des croyances et des rites cultuels chez les primitifs. D'où le prestige des

sorciers et la terreur respectueuse qu'inspirent les réels pouvoirs psychiques dont ils sont détenteurs, et dont ils ne comprennent pas d'ailleurs, eux-mêmes, la vraie nature. C'est la crainte qui donne naissance à l'idée de dieux favorables et de dieux hostiles, les dieux du bien ou de la lumière, les dieux du mal ou de l'obscurité. Tels les peuples primitifs de l'Amérique, nous dit Jacques Arago, dans son voyage autour du monde, qui, sous l'influence de forces dangereuses et de périls encourus, inventèrent et invoquèrent des dieux mauvais à masques terrible¹, tandis qu'ils vénéraient les dieux bons, personnifications des forces cosmiques favorables, le soleil, les astres, les fleuves, etc.

Il y avait derrière ces représentations symboliques si naïves des primitifs — reprises d'ailleurs par des religions avancées : Egypte : Osiris-Seth ; Perse : Ormuzd et Ahriman ; Christianisme : Dieu et le Diable — une idée profonde, que les primitifs ignorèrent, dont les religions méconnurent le vrai sens, mais dont les Initiés possédaient la clé ésotérique : cette idée, c'est que le monde est construit par des forces contraires, ces

¹ Il est curieux de signaler que ces populations cruelles et sanguinaires personnifiaient sous ces masques des forces mauvaises, tandis que les populations paisibles du Thibet représentent ainsi les forces du bien, utilisant ce déguisement horrible pour effrayer et écarter les puissances du mal.

forces, appelées aujourd'hui Dieu et la nature, ou l'esprit et la matière, procédant de pôles de nom contraire, entre lesquels la vie créatrice tisse la structure même de l'univers. Nous dirons les noms des dieux et des déesses par lesquels les principaux peuples de l'antiquité personnifièrent, dans leur panthéon respectif, ces Pôles opposés, les forces cosmiques, active et passive, qui en émanent, dont l'équilibre constitue l'univers et qui, par leur mouvement cyclique, leur action alternée, leur périodicité, en un mot par les rythmes multiples de la Vie universelle, assure l'évolution des êtres et des choses.

Revenant au rôle joué par la crainte dans la religion des primitifs — « *Primus Deos in orbe fecit timor* » disait déjà au 1^{er} siècle de notre ère le poète latin Stace — nous croyons que la religion est bien autre chose, redisons-le encore, que la seule expression d'une terreur superstitieuse, née de l'ignorance, car, dans cette hypothèse, la terreur se serait évanouie avec le développement de l'intelligence, au fur et à mesure de la connaissance que les hommes acquéraient de l'explication naturelle des phénomènes. Or, il est manifeste qu'il n'en est pas ainsi et qu'il n'y a pas que le sauvage qui redoute la Puissance invisible. L'homme le plus civilisé d'aujourd'hui se sent, aussi bien, dépendant d'un ordre universel, les lois de la nature présentant à ses yeux un caractère rigide et lui paraissant comme fondées sur une raison impérative que l'on ne peut

braver impunément. Le civilisé sait donc ce qu'il risque à les transgresser. Toutefois l'intuition du cœur lui suggère que, sous-jacent à ces lois, est un ordre moral, et que derrière la dureté et l'implacabilité de la Nature se tient une Puissance de Justice et d'Amour. Il croit, il a l'intuition, d'une vertu expiatoire et rédemptrice de la souffrance.

La vraie religion est donc en chacun bien plus qu'un sentiment de crainte. Elle répond à un besoin du cœur : elle a sa source dans les profondeurs de l'âme humaine. Si donc le primitif — pour en revenir à lui — craint la Puissance mystérieuse et s'efforce par des pratiques puériles de se la rendre favorable, il ressent également, au plus intime de lui-même, cette attraction du cœur, le besoin d'aimer ce Dieu puissant, ami et protecteur de l'homme bon. Voilà pourquoi certains psychanalystes modernes, tel C. G. Jung par exemple, voient dans l'idée de Dieu un de ces archétypes primordiaux inscrits dans l'inconscient collectif de l'humanité et dont l'influence puissante, l'action dynamique, s'exerce sur le mental des individus. Mais ce n'est là encore qu'une rare exception parmi nos anthropologues. Et voilà ce que la plupart d'entre eux, par trop dénués parfois de pénétration psychologique se refusent à voir, c'est que dans toutes les formes religieuses, même les plus primitives, il y a autre chose qu'un obscur sentiment de crainte : qu'il y a aussi, et plus peut-être, un sentiment intime, profond, fait d'amour, de respect, de vénération, devant ce grand

et troublant mystère de la Nature vivante, mystère qui dépasse l'homme mais dans lequel il se sent immergé.

Sans doute la croyance des primitifs est-elle en même temps toute imprégnée des superstitions issues de l'ignorance. Mais dans ces superstitions mêmes quelques-uns parmi nos anthropologues ou philosophes, plus clairvoyants que les autres, entrevoyant qu'une certaine sagesse travaille comme en retrait des croyances les plus irrationnelles, en ont inféré que, chez les primitifs, la genèse de leurs fables et de leurs mythes les plus absurdes étaient, de quelque manière, liée à l'obscur et mystérieux travail de l'inconscient collectif. Ce qui tend à le prouver, c'est que l'on voit souvent ces mythes, ces superstitions, exercer une influence heureuse et féconde sur le développement même des coutumes et des institutions sociales. Un anthropologue anglais *J. G. Frazer* nous montre par de nombreux exemples comment les préjugés les plus saugrenus, les croyances apparemment les plus enfantines, créèrent des habitudes sociales qui se traduisirent dans les mœurs et les institutions, assurant ainsi, chez ces primitifs, l'ordre, la sécurité et la morale. C'est comme si le génie subconscient de la race déposait dans les consciences individuelles encore obscures, des germes informes, irrationnels, mais devant se développer, s'épanouir ultérieurement en des pratiques ou des coutumes finalement utiles et bienfaisantes. Salomon

Reinach qui préface le livre de Frazer¹, affirme également que les superstitions enfantines, les « tabous » des primitifs, contiennent souvent, dit-il, un germe sinon de vérité du moins d'utilité sociale. Ils servirent ainsi la cause de la civilisation parce qu'ils contribuèrent à créer le respect de la propriété privée, de l'autorité, du lien conjugal, de la vie humaine « conceptions qui, avec les siècles, devinrent assez fortes pour exister par elles-mêmes et rejeter la béquille de superstition qui, au temps jadis, en avait été l'unique soutien ». L'inconscient jouerait donc un grand rôle dans la mentalité pré-logique du primitif, ce mystérieux inconscient en lequel la psychologie moderne découvre tant de facultés en germe, étranges, insoupçonnées, lesquelles s'efforcent lentement de parvenir jusqu'à la conscience pour s'y épanouir un jour. Cet inconscient semble ici d'ailleurs être un inconscient collectif, se traduisant en chaque individu sous forme d'instinct social, à caractère religieux. Aussi certains penseurs sont-ils tentés d'attribuer à cet instinct, plutôt qu'à l'intelligence, la fonction créatrice de ces mythes irrationnels, de ces superstitions qui s'avèrent finalement utiles à l'ordre social. D'autres d'ailleurs sont d'un avis opposé, tel l'éminent philosophe *Bergson* qui attribue au contraire à l'intelligence la fonction fabulatrice, ainsi qu'il l'appelle, créatrice de ces mythes, de ces fictions destinées à créer ou à maintenir l'ordre

¹ La tâche de Psyché (Collin).

social et revêtues à cet effet d'un caractère religieux ou sacré.

Il ne nous paraît pas toutefois que ces deux thèses soient inconciliables, car ce qui n'était encore qu'instinct ou imagination irrationnelle chez le primitif a pu devenir fonction consciente et réfléchie de l'intelligence chez l'homme plus civilisé. Mais Bergson ne l'admet pas. Pour lui, instinct et intelligence représentent en nous deux facultés à tendances opposées et qui se contrecarrent. Et ce qui semble ici donner raison à Bergson, c'est qu'il y a tout de même une opposition de caractère très réelle entre les croyances irrationnelles, absurdes, des primitifs et les grands mythes symboliques des religions de la Grèce, de l'Égypte, de Rome, de la Judée, de l'Inde, de la Perse, etc. Lévy-Bruhl, qui s'est spécialisé dans l'étude de l'âme primitive, insiste beaucoup sur cette différence qu'il importe de reconnaître entre les mythes des primitifs et les grands mythes religieux des civilisations classiques. Et toute la sagesse de l'antiquité confirme ce jugement en nous assurant que derrière l'affabulation poétique des diverses mythologies est dissimulé un sens profond, un sens caché. Nous y reviendrons.

Toutefois nos anthropologues n'admettent, pour la plupart, d'autre différence entre les deux sortes de mythes que celle qui résulterait d'une filiation naturelle et d'un développement graduel. Il y a simple évolution

des uns aux autres, nous disent-ils. La mentalité logique du civilisé procède par évolution de la mentalité pré-logique du primitif. Sans doute de l'une à l'autre la différence est sensible, reconnaissent-ils. Dans les mythologies classiques, nous ne nous trouvons plus en face d'une mentalité primitive¹, mais au contraire d'un état plus intellectualisé, caractérisé par la fermentation d'une pensée religieuse plus raffinée et réfléchissant sur elle-même. Mais ce n'en est pas moins dans leur période d'enfance, disent-ils, que ces peuples civilisés inventèrent leurs fables ou leurs mythes religieux, auxquels ils crurent alors aveuglément et littéralement. Avant donc de réfléchir sur leurs inventions mythiques spontanées et de leur découvrir un sens interprétatif rationnel, par l'allégorie ou le symbole, ces peuples prirent à la lettre leurs croyances les plus enfantines et s'adonnèrent aux pratiques les plus saugrenues, comme nous le voyons faire encore aux sauvages d'aujourd'hui. Ce n'est donc que graduellement et par une transformation réfléchie du sens primitif et irrationnel de leur mythologie que la pensée religieuse de ces peuples se spiritualisant davantage rejeta ce

¹ Même dans les Védas (Indes), le savant orientaliste Barth refusait de reconnaître cette simplicité naturelle et primitive que tant d'autres y voyaient, disait-il, mais une théosophie raffinée, « une phraséologie usitée par certains petits groupes d'indiens et non le langage poétique d'une grande communauté ».

matérialisme grossier et le fit évoluer en une religion plus épurée. Ce fut l'origine des religions à mystères.

Nous dirons ce qu'il faut penser de cette thèse positiviste. Mais, la première question qui se présente ici est celle de savoir si, dès les premiers âges de l'humanité, que ce soit sous l'impulsion d'une inspiration intérieure propre à l'individu ou sous une poussée de l'instinct social, ne surgirent pas dans l'inconscient des primitifs des intuitions justes, tendant à des fins utiles, ainsi que nous l'avons dit, mais sans que leur intellect encore rudimentaire fut capable déjà de les exprimer, de les préciser, autrement que sous des formes irrationnelles.

On sait l'intérêt croissant attaché aux problèmes de l'inconscient par les progrès de la psychologie moderne et de la psychanalyse. Petit à petit la science pénètre ainsi dans ce que le Bouddhisme appelait les profondeurs de l'esprit. Sans doute la psychologie officielle n'y voit-elle point très clair encore. Elle ne nous dit pas grand chose au sujet de cet inconscient mystérieux sinon qu'il fonctionne en l'individu par l'intermédiaire du système nerveux moyen. Elle demeure incapable d'y distinguer, fût-ce le plus vaguement du monde, le subconscient d'avec le supra-conscient. Elle mélange les deux ordres de phénomènes, pourtant si distincts, si opposés même, parce qu'ils procèdent en nous de deux pôles opposés de notre

nature. Elle leur attribue pour même origine le système nerveux hérité de nos ancêtres et épilogue beaucoup plus sur la physiologie que sur la psychologie de l'inconscient. Pourtant les faits de l'inconscient, ainsi que ces pouvoirs mystérieux que la métapsychique et la haute mystique nous révèlent, s'imposent de plus en plus à l'attention. Ils passionnent les esprits, pénètrent dans la littérature par le roman, inspirent même des écoles littéraires, tel le symbolisme, le surréalisme, et la science se devrait d'autant plus aujourd'hui en tenter l'explication que l'obscurité du sujet, la confusion et le manque de discernement du public exposent celui-ci à plus de dangers et d'erreurs. Ne voyons-nous pas en effet aujourd'hui des esprits, même distingués, confondre, et mettre dans le même sac, les trucs des charlatans ou des prestidigitateurs et les pouvoirs réels des yoguis et des saints?

Plus clairvoyante que la science des savants, la haute science mystique avait depuis des millénaires reconnu en l'être humain cette dualité mystérieuse, le « moi » conscient de notre personnalité ordinaire et un autre « moi » profond, d'atteinte difficile. Il faudrait citer ici la belle page d'Henri Bremond, dans sa magistrale « Histoire du sentiment religieux en France », où il décrit, d'après les expériences des mystiques, cet antagonisme radical qui oppose en chaque individu « animus », le moi inférieur, qui se nourrit de notions intellectuelles et de passions, suscitées par les intérêts de ce monde, et «

anima », le moi supérieur, qui est au contraire tout assoiffé de Dieu, c'est-à-dire d'absolu et d'infini.

Mais revenons au problème des primitifs.

Il semblerait que le Principe suprême — qu'on le nomme Dieu ou Ame du monde ou Intelligence créatrice, peu importe — immanent en tout et en tous, agisse dans l'âme du primitif comme il agit dans l'âme de l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de raison, en s'exprimant dans l'inconscient par d'utiles et instinctives directives. Il semble donc que pour juger sainement de la vraie nature du sentiment religieux en l'homme, pris en général, il soit de bonne méthode de considérer le terme d'aboutissement où l'a progressivement mené, depuis le stade primitif, son développement naturel, c'est-à-dire son épanouissement complet au sein des différentes civilisations. Nous constaterons alors que, dans toutes ses croyances, l'homme, primitif ou civilisé, n'a jamais fait que s'exprimer graduellement lui-même dans ses rapports avec le monde auquel il s'opposait. Mais n'anticipons pas.

Pour le primitif donc il est ici question, nous admettrons donc ce point de la thèse positiviste qu'il invente ses mythes et ses croyances religieuses, que l'on y découvre ou non, ultérieurement, quelque vérité ou utilité cachée. Ces fables et ces superstitions traduisent le conscient ou l'inconscient de l'âme primitive, perceptions psychiques

ou créations imaginatives, analogues peut-être à celles que nous créons en rêve, ainsi que le supposait un auteur allemand, Ludwig Laistner¹, images fantaisistes, sensuelles, irrationnelles, empreintes de poésie et de réalisme, idylliques ou dramatiques, pleines de joie ou de tristesse, de sérénité ou de violence.

Néanmoins le problème n'est pas simple, et nous distinguerons soigneusement de ces inventions naïves, puériles, spontanées, adoptées comme croyances par les âmes primitives, les fables de la mythologie classique. Nous nous refusons d'admettre que les mythes de l'Égypte, de la Grèce, de l'Asie Mineure, de l'Inde ou de la Perse, aient la même origine que ceux des peuplades primitives, ou qu'ils puissent en procéder par voie de filiation naturelle : du moins pour ceux de ces mythes qui sont comme les répliques les uns des autres, avec des variantes de présentation ou d'adaptation qu'imposent les mœurs et les idées de civilisations fort éloignées dans l'espace ou le temps. Ces mythes présentent un caractère nettement allégorique ou symbolique et sont le masque protecteur, nous l'avons dit, sous lequel les grands initiés dissimulèrent une sagesse, volontairement maintenue sous le boisseau. Nous en citerons quelques exemples.

¹ « L'énigme du Sphinx ».

Mais cette thèse n'implique-t-elle pas contradiction ? Si les religions procèdent ainsi d'un enseignement apporté du dehors, elles n'ont donc plus leur source originelle dans une impulsion intérieure de la conscience. N'avons-nous pas considéré en effet le sentiment religieux comme un mouvement de l'âme s'éveillant d'abord dans l'inconscient du primitif sous la poussée intérieure, soit de l'immanence divine, soit d'un inconscient social, et s'exprimant dans sa conscience sous des formes le plus souvent irrationnelles, pour s'épanouir avec le développement de l'intelligence même et en fonction de celle-ci ? Or, c'est là une conception toute dynamique de la religion, comme expression de l'évolution intérieure de la conscience humaine. Ici, au contraire, on nous présente la religion comme une chose toute faite, quelque chose de statique, un enseignement qui aurait été confié à la jeunesse de l'humanité et dont les aspects fragmentaires se retrouveraient dispersés dans les grandes religions historiques. Celles-ci représenteraient donc, quoique déformées et altérées dans leur sens vrai, des bribes de cet enseignement fixe, apportées aux hommes en quelque sorte du dehors.

Le problème religieux présente donc, on le voit, deux aspects distincts² et nullement contradictoires, ainsi que

² Bergson, dans son livre « Les deux sources de la morale et de la religion », distingue également entre les

nous allons le montrer. Il nous faut souligner à cet effet les rapports que soutiennent les religions historiques avec le sentiment religieux individuel, d'une part, avec la religion considérée comme phénomène social, de l'autre.

Les religions positives tirent généralement leur nom, soit d'une grande personnalité historique à laquelle elles se réfèrent comme fondateur : tels le Bouddhisme, le Zoroastrianisme, l'Orphisme, le Confucianisme, le Mahométisme, soit de la Réalité suprême qui fait l'objet de leur enseignement : tels le Taoïsme, le Brahmanisme ou ses dérivés le Civaïsme, le Vishnouisme, soit encore du peuple auquel il s'applique : tels le Judaïsme, l'Indouisme, etc.

Nous disons donc que les grands Etres que l'on rencontre au point d'origine de ces religions, s'ils ne fondèrent peut-être pas, à proprement parler, l'institution telle qu'elle évolua et se propagea sous le patronage de leur nom, nous donnèrent cependant, durant le temps qu'ils passèrent sur la terre, la substance

morales sociales, impératives, en rapport avec les religions statiques, conventionnelles, nationales, et la morale véritable, individuelle, en rapport avec la religion dynamique intuitive parce qu'étant intérieure à chaque individu, elle est l'expression du degré ou du niveau atteint par sa conscience propre, évoluant.

d'un enseignement approprié au degré d'évolution des peuples au sein desquels ils vécurent, enseignement que les disciples recueillirent, et qui, dans sa forme primitive tout au moins, était emprunté à la Sagesse ou Révélation primordiale universelle.

Maintenant il n'y a ici aucune contradiction, disons-nous, avec notre précédente affirmation, que la source de l'inspiration religieuse est individuelle, parce qu'elle procède, en chacun, de l'immanence divine qui réside au tréfonds de sa conscience. Il est évident en effet qu'avec infiniment plus de puissance encore que chez l'homme ordinaire, l'inspiration religieuse s'est épanouie dans la conscience particulière de ces grands Etres, qui furent comme la pierre angulaire de leur religion respective. En traduisant donc au dehors cette inspiration, en s'entourant de disciples dont ils éveillèrent l'âme et réchauffèrent l'enthousiasme, ils transformèrent le fait individuel, obscurément ressenti en chacun, en phénomène social, extériorisé. Telle fut donc l'origine des religions positives. Seulement il arriva fatalement que, ainsi que je l'ai montré, les enseignements ainsi apportés par les Maîtres furent imparfaitement compris, retenus, interprétés, par les disciples et leurs successeurs et, finalement, dénaturés de leur sens véritable, cristallisés en des formules déformatrices, promues au rang de dogmes de foi. En ceux-ci l'inspiration religieuse apparaît donc comme déformée, comme de seconde main, l'esprit vivant est comme figé

dans la lettre morte, en dépit de la prétention des Eglises d'être, par l'effet d'un miracle permanent, à l'abri de toute erreur, le porte-parole infaillible de l'Esprit-Saint. Au surplus, puisque la vraie religion est, pour chacun, un fait intérieur de la conscience, il devient évident qu'en dépit de l'affirmation des Eglises, un enseignement quelconque, oral ou scripturaire, n'est réellement valable pour la conscience que lorsqu'il est reconnu tel par le cœur et par l'esprit de l'homme. Telle paraît bien, du reste, avoir été l'esprit du Christianisme primitif, puisque saint Paul lui-même insiste à plusieurs reprises sur la liberté du chrétien et énonce cette maxime : « Omnia probate et quod bonum est tenete » (I Thess. V, 21). Quant au Bouddhisme, il fut plus explicite encore. « Ne croyez pas sur la foi des traditions », nous dit le Bouddha, « alors même qu'elles sont en honneur depuis de longues générations et en beaucoup d'endroits ; ne croyez pas une chose parce que beaucoup en parlent. Ne croyez pas sur la foi des sages des temps passés, Ne croyez pas ce que vous vous êtes imaginé, pensant qu'un Dieu vous l'a inspiré. Ne croyez rien sur la seule autorité de vos maîtres ou des prêtres. Mais, après examen, croyez ce que vous aurez expérimenté vous-même et reconnu raisonnable, ce qui est conforme à votre bien et à celui des autres. » (Kâlâma Sutta).

Contrairement toutefois à notre conception que l'inspiration religieuse prend sa source dans la

conscience de l'individu, la doctrine sociologique de Durckheim ne veut voir dans le phénomène religieux qu'une pure création de l'instinct social. Ses arguments doivent nous retenir un instant.

Durckheim nous dit que les formes inférieures de la pensée religieuse (la religion des primitifs), comme les plus hautes, tel le Christianisme, ont un pareil fondement dans la nature. « C'est en effet un postulat de la sociologie », nous dit-il, « qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge, sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher. » Etudiant donc les religions primitives, Durckheim fait au sujet de leurs croyances et de leurs pratiques irrationnelles les considérations que nous avons fait valoir, « on pourrait les attribuer », dit-il, « à une sorte d'aberration foncière, mais sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure... Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges, traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie, soit individuelle, soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier, peuvent être et sont même, le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister : c'est affaire à la science de les découvrir. Il n'y a donc pas de religions qui soient vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes sont vraies à leur

façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine »¹. Le sociologue n'entend pas néanmoins mettre toutes les religions sur le même rang, leur reconnaître à toutes une valeur ou une dignité égale. Il dit au contraire qu'il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Mais si inégales soient-elles quand on les compare, « toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants, depuis les plus humbles plantes jusqu'à l'homme ». Durckheim nous dit aussi que « l'histoire est la seule méthode d'analyse explicative » applicable aux religions. En nous montrant dans quelles conditions et par quel processus les religions, des plus simples aux plus complexes, naissent successivement dans le temps, elle nous permet d'en découvrir les éléments constitutifs essentiels. Mais, remarque le sociologue, ce n'est pas dans les formes complexes supérieures que l'on peut saisir « ces éléments essentiels et permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion » : c'est au contraire dans les formes simples des primitifs. « Que l'on considère », écrit-il, « des religions comme celles de l'Égypte ou de la Chaldée, de l'Inde ou de l'Antiquité classique. C'est un enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les

¹ V. Revue de Métaphysique et de Morale, 1909, p. 733-39.

générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée, ni l'affectivité religieuse ne sont également réparties dans la masse des fidèles ; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là des moines, ailleurs des laïcs ; il y a des mystiques et des rationalistes, des tièdes et des enthousiastes, des théologiens et des prophètes, etc. La mentalité de l'un n'est pas celle de l'autre... Comment découvrir la souche commune de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui la recouvre ? Comment sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver cet homo religiosus que nous nous proposons précisément d'atteindre ? »

Durckheim nous montre qu'il en est tout différemment dans ces sociétés inférieures où le nombre relativement restreint des membres, l'homogénéité des circonstances et surtout le caractère moins évolué des individus, permettent de façonner les cerveaux dans un moule uniforme qui engendre chez tous les mêmes réactions. Cette uniformisation des pensées et des actes résulte donc d'une différenciation individuelle moins accusée. Jusqu'ici nous nous trouvons assez bien d'accord avec l'école sociologique. Son point de vue cadre avec celui que nous admettons en partant du sentiment religieux

qui croit et se différencie en chacun suivant la différenciation des cerveaux. Mais là où nous cesserons de nous entendre, c'est lorsqu'il estime pouvoir en inférer que toute religion représente un phénomène purement social : comme si la différenciation des croyances individuelles elles-mêmes procédait uniquement de l'évolution de la pensée collective dans le temps. Ici notre désaccord est complet. Alors que, pour nous, la preuve même du caractère foncièrement individuel du sentiment religieux est cette complexité croissante, ce foisonnement de croyances et de rites qui caractérisent les religions les plus évoluées et qui résultent de l'individualisation progressive de la conscience et de l'inspiration individuelles, se traduisant par une différenciation correspondante des cerveaux, Durckheim au contraire, frappé par le fait que les différences individuelles sont moins sensibles dans les religions des primitifs, en conclut que celles-ci font apparaître davantage ce caractère purement social et instinctif qui serait, d'après lui, le propre du phénomène religieux. Selon l'école sociologique, le « totem » est le symbole, l'emblème de la force sociale hypostasiée, « diffuse dans l'âme, dans le sang, et dans une foule d'autres choses, mais éminemment concentrée dans l'animal totémique qui la représente »¹.

¹ « Emile Durckheim », par Georges Davy, p. 62-63. Collection des grands philosophes (Louis Michaud).

« La religion », nous dit encore Durckheim, « est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes »².

C'est parce qu'il interprète mal la notion d'autorité que le sociologue, constatant que la religion impose son autorité aux individus, croit y trouver la preuve de son caractère supra-individuel, c'est-à-dire social, alors qu'au contraire cette soumission à l'autorité ressortit principalement, comme obligation de conscience, au domaine intérieur de l'individu lui-même. Il affirme donc erronément que la religion est née du sentiment de respect de l'individu pour la société, synthèse de toutes les forces individuelles et n'hésite pas à conclure : « Ce n'est pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux ; c'est dans la nature des sociétés auxquelles ils se rapportent, et s'ils ont évolué au cours de l'histoire, c'est que l'organisation sociale elle-même s'est transformée »³. Nazisme et fascisme ne tiennent pas un autre langage aujourd'hui et toutes les erreurs des

² Revue de Métaphysique et de Morale, 1909, p. 743.

³ L'année sociologique, II, p. 23-24 (Alcan).

régimes totalitaires sont en germe dans cette conception purement sociale de la religion. Durckheim semble oublier au surplus qu'il y existe aussi bien des sociétés matérialistes et irréligieuses, tout comme des individus d'ailleurs. Sa double erreur consiste :

1° à opposer ce qui ne fait qu'un. Chaque être humain étant à la fois un être individuel et un être social, opposer la société à l'individu ou l'individu à la société est une erreur pareille. C'est en réalité dissocier la nature humaine et opposer l'homme à lui-même ;

2° à méconnaître que le phénomène religieux n'est pas étranger ou extérieur à l'individu, mais doit être recherché en lui, bien qu'il transcende, nous l'avons dit, à la fois son moi individuel et son moi social.

Mais laissons là la sociologie. Si les grandes religions représentent, plus ou moins déformée, une sagesse originelle apportée de l'extérieur, le sentiment religieux, nous l'avons dit, est issu d'un mouvement intérieur de l'âme, d'une aspiration ou d'un besoin profond de l'individu lui-même. La vraie nature de toute religion vraiment digne de ce nom doit donc se déduire de son origine divine, telle qu'elle se découvre en l'homme. Et le but de la religion qui est de relier (religare) l'homme à l'Unité du Principe divin en lui et en tout, doit nécessairement s'inspirer de cette origine et de cette fin transcendantes pour y trouver une règle de conduite dans la vie. Le but de la religion n'est pas, en effet, de

nous fournir matière à discussions abstruses sur la nature de l'Etre divin. Le Bouddha et Jésus, les deux plus grands Maîtres, ont été sobres d'enseignements métaphysiques. Bouddha s'y est refusé. Quant à Jésus, l'essentiel de sa prédication fut le sermon sur la montagne et la nécessité pour chacun de rentrer en soi-même et de prier le Père céleste qui est dans le secret. Si donc l'on admet que la religion n'a pas pour but de nous égarer en de vaines spéculations métaphysiques, mais vise surtout à être pour nous un pragmatisme moral, on devra reconnaître que les deux façons selon lesquelles il nous est possible de considérer le problème divin en l'homme, sans préjuger de leur valeur hypothétique respective d'un point de vue métaphysique qui nous échappe encore, sont équivalentes néanmoins pour l'intelligence de notre destinée et, partant, pour la conduite pratique de la vie humaine. Deux façons paraissent s'opposer en effet de considérer Dieu en l'homme. Au problème de l'Homme-Dieu, c'est-à-dire de Dieu incarné en l'homme, semble s'opposer le problème, corrélatif pourtant, de l'homme devenu divin par la conscience progressive qu'il a acquise de son Principe divin immanent et de son union avec Lui. On ne peut nier, en effet, que l'idée de Dieu soit une idée progressive dans l'humanité et que c'est par une réalisation intérieure et la perfection croissante de son propre idéal divin que se mesure la vraie grandeur de l'homme. C'est dès lors dans cette profondeur que chacun perçoit en soi-même, par cet épanouissement

intérieur, cette épuration et cette ascension progressives de sa conscience spirituelle, que se découvre l'Esprit ou le Dieu en l'homme. Il semble donc que nous puissions en déduire que le problème de Dieu incarné ou descendu en l'homme et le problème de l'homme devenu divin ou remonté à Dieu — les paroles de Jésus : « Mon Père et moi, nous sommes Un » et « Soyez parfaits comme votre Père est parfait » peuvent s'entendre dans les deux sens — ne sont peut-être que le même problème envisagé sous deux angles différents et qu'une superficielle logomachie tend à diversifier pour les opposer l'un à l'autre. Que la religion qu'il professe ait donc pour objet une divinité à caractères fixes et définis ou au contraire un idéal divin progressif indéfini, il est manifeste que toujours l'homme aspire vers quelque chose qui dépasse son « moi », sa personnalité, sa conscience ordinaire, mais vers quoi il tend néanmoins par sa nature profonde. Il projette en réalité au dehors ce qu'il ressent profondément au-dedans de lui.

Dès lors, il apparaît nettement à ceux qui étudient sans idée préconçue l'évolution religieuse de l'humanité que cette évolution recèle et dévoile progressivement en son déroulement ininterrompu le mystère de l'homme lui-même : non pas seulement les espoirs et les craintes qui s'éveillent en lui aux âges primitifs et s'expriment naïvement dans des superstitions enfantines ou des fables grossières, mais encore et plus secrètement le tréfonds mystérieux de sa nature même, « l'Hôte

inconnu » qui demeure voilé et comme en retrait de sa conscience actuelle. Et c'est ainsi qu'on peut dire qu'en créant et en perfectionnant, au cours des temps, ses dieux et ses croyances, l'homme n'a jamais fait en définitive qu'exprimer, dans un balbutiement le plus souvent encore puéril, sa propre nature subconsciente s'extériorisant dans un idéal qu'il précise, personnifie et divinise progressivement en se réalisant Lui-même. L'homme crée ainsi ses dieux à sa propre image divine, et les religions que l'Histoire nous révèle sont le fruit naturel du développement de l'âme humaine, une prise graduelle de conscience de l'Esprit divin en lui. Et c'est ainsi aussi, parce qu'une telle vérité psychologique est sous-jacente aux mythes, que nous constatons toujours ce caractère anthropologique, ce sens humain, dans les figurations mêmes des religions antiques. Qu'Osiris, Apollon ou Dionysos aient pu représenter jadis le Nil, le Soleil ou la Vie végétale, ils n'en furent pas moins toujours représentés dans l'imagerie symbolique, comme des hommes, comme des Dieux incarnés dans la forme humaine. C'est d'ailleurs ce caractère même que les anciens sages ont été unanimes à leur reconnaître. Bien avant Plutarque ou Maxime de Tyr, Hérodote (I, V, 3) avait proclamé l'unité essentielle de tous les cultes, les types divers et toutes les représentations religieuses n'étant jamais, nous dit-il, que les symboles des mêmes aspirations de l'âme humaine. En tous temps et au travers de toutes les superstitions percent donc toujours quelques bribes de la Sagesse.

Pour conclure cet exposé général du problème religieux, nous dirons donc que les religions, même celles des primitifs, ne sont pas ces rejets inutiles poussant au hasard sur le tronc d'une humanité ignorante, et qu'il importe d'élaguer soigneusement quand les progrès de la culture et de la civilisation l'exigent. Telle est en effet l'idée que se font des religions en général les hommes de science positive. Elles ne sont pas davantage des constructions factices, artificielles, ainsi que l'ont cru Rousseau, Robespierre, Saint-Simon et Auguste Comte. Non, les religions représentent dans leur diversité même — et toutes déformées qu'elles puissent être par rapport à l'enseignement qui leur a donné naissance — les formes naturelles de l'épanouissement progressif du sentiment religieux et de l'idée divine en l'homme. Et si, ainsi que nous le pensons, c'est dans l'âme humaine elle-même qu'elles prennent racine, il en résultera qu'elles doivent toutes, dans leur succession historique, procéder logiquement d'un des trois aspects psychologique de l'être humain, si ces aspects sont des réalités et non des imaginations¹. Dès lors, au lieu d'une

¹ Si ceci ne dépassait le cadre de notre étude, nous pourrions montrer que ce triple aspect de l'homme spirituel, d'après la théosophie indoue, nous fournit la base d'une classification des religions elles-mêmes. D'Atma, le Principe universel en l'homme, procèdent les religions métaphysiques qui ont pour objet l'Absolu ou l'Infini divin, tels le Brahmanisme, le Taoïsme, etc. De

végétation parasitaire de formes religieuses disparates, désordonnées, sans cohésion et sans lien entre elles, les religions dignes de ce nom, celles qui ont échappé à l'avilissement, nous apparaîtront comme une poussée de branches successives et parallèles, et de fleurs de plus en plus parfaites, reliées toutes entre elles par ce tronc invisible qu'est notre âme profonde dans sa mystérieuse tri-unité. Les sauvages nuisibles, les rejets adventices, qu'il importera seulement d'élaguer avec soin, parce qu'ils poussent au pied de l'arbre et en épuisent la force vive, seront les déformations, les dogmes irrationnels et les superstitions dégradantes, dus à l'ignorance ou aux passions mauvaises.

J'ai montré que si les formes religieuses des primitifs étaient le produit mélangé du sentiment individuel mal équilibré encore par la raison, et d'un obscur instinct social, les grandes religions au contraire représentaient, originellement du moins, un apport des grands Maîtres de la Sagesse, venus sur terre pour nous instruire.

Buddhi, ce même Principe mais individualisé en chaque personne humaine, procèdent les religions qui reconnaissent et vénèrent un Dieu ou des Dieux personnels; de Manas, enfin, le même Principe réfléchi en tant qu'intellect entrant en rapport avec le monde extérieur, procèdent les religions de la nature qui divinisent les forces extérieures, les Pouvoirs de la Nature.

Il va de soi toutefois qu'il serait absurde de prétendre attribuer une telle origine à certaines formes dégénérées des religions anciennes, à ces cultes phalliques notamment que l'on rencontre même au sein de civilisations avancées, telles que l'Inde, la Grèce et Rome. Erreurs de peuples hautement civilisés, mais que la corruption avait envahis. Cédant à une véritable aberration mentale, née de l'ignorance et de la dégradation morale, ils laissèrent se dénaturer la vraie signification des hauts symboles métaphysiques et des rites sacrés que leur avaient enseignés leurs maîtres initiateurs. Ce ravalement des symboles semble bien être en effet la seule explication plausible de ces cultes obscènes qui se propagèrent dans tout le monde ancien. Fruit d'une incompréhension des Grands Principes et des Forces opposées, créatrices du Cosmos, ces cultes constituèrent une véritable profanation de l'Idée ésotérique. N'est-ce pas profaner en effet l'Idée-mère des Principes les plus élevés, le Père et la Mère des mondes, les Pôles opposés de la Création universelle, que de les représenter par leurs symboles sur le plan le plus bas, le plus matériel, en exposant à la vénération superstitieuse et immorale des foules les organes mâles et femelles de la génération physique ou animale? Le Phallus lui-même d'ailleurs n'apparaît-il pas comme un symbole approprié, dans un monde d'illusions où le désir est roi ? C'est donc en suivant une pente aussi grossière que les peuples anciens de la Grèce et de Rome virent se produire la dégradation de leurs

mystères sous l'influence néfaste, nous l'avons dit, des cultes orgiastiques de Thrace et d'Asie Mineure. L'oubli des doctrines d'Orphée et de Pythagore, d'une part, et, de l'autre, l'infiltration malsaine des religions asiatiques corrompues, ne tardèrent pas à faire dégénérer les vieux cultes que dirigeait l'institution des Mystères, vers la magie noire, les aberrations sexuelles, les rites sanglants, les mutilations absurdes et toutes ces pratiques superstitieuses de révoltante obscénité, auxquelles se livrèrent en leur temps prêtres et prêtresses de Cybèle, d'Attis, de Déméter, et de Dionysos. Ainsi naquirent, avons-nous dit, les Bacchanales, les Saturnales, produits de la folie mystique et des passions sadiques étroitement conjuguées.

De telles pratiques n'ont plus de religieux que le nom.

B. — L'ÉSOTÉRISME DES ÉCRITURES ET LE SYMBOLISME DES MYTHES DANS LES RELIGIONS A MYSTÈRES

Une remarque préliminaire s'impose ici. Il serait profondément injuste de juger des religions anciennes d'après des mythes, souvent immoraux selon nos conventions actuelles, ou absurdes, si on les prend à la lettre, et en faisant abstraction du sens ésotérique ou symbolique qu'ils recouvrent. Il serait injuste également de

reprocher aux religions antiques des aberrations qui ne sont imputables qu'à la faiblesse humaine et à la corruption qu'engendre le dérèglement des mœurs. Saint Paul lui-même ne reproche-t-il pas aux premières communautés chrétiennes de Corinthe de méconnaître le caractère sacré du rite de communion, au point de transformer « le repas du Seigneur » en un repas ordinaire où l'on se permettait des excès de boisson et de nourriture? (I Cor. XI, 20-2). Et quand il reproche encore aux Chrétiens d'autres Eglises leurs dérèglements et leur esprit de fornication, est-ce donc à l'enseignement du Christ que son reproche s'adresse ? Il doit en être de même de nos jugements sur les religions dites païennes. Quand donc les apologistes chrétiens, et même nos historiens des religions, prétendent ne juger la religiosité antique que d'après des mythes enfantins, des fables poétiques ou les pratiques érotiques qu'ils y découvrent, ils commettent à la fois une erreur de jugement et une injustice. Affecter de ne vouloir considérer ces religions que sous leurs formes populaires ou dégénérées, c'est en effet en méconnaître le véritable caractère. Adopter systématiquement cette attitude à l'égard du paganisme en général, n'est que de l'hypocrisie ou de l'ignorance, les mythologies populaires n'étant que l'écorce grossière qui dissimulait aux yeux des profanes un sens philosophique profond. Le cœur véritable des religions antiques, ce fut donc leurs mystères avec leur sagesse occulte et leur hiérarchie d'initiés : mystes, prêtres, époules et hiérophantes. Les mythes et les fables n'étaient que la lettre morte transmettant aux générations successives des vérités

dont le dévoilement était strictement réservé aux étapes graduelles des initiations. Seuls en effet les initiés devenaient aptes à saisir dans toute son ampleur la signification complexe de ces allégories, de ces fables symboliques, et si l'ésotérisme moderne, mieux que la science épigraphique de nos exégètes, nous permet aujourd'hui de soulever un coin du voile, jeté intentionnellement sur ces mystères, c'est que la vérité ésotérique ne varie pas au cours des âges, les vrais initiés à la Sagesse étant de tous les temps et en assurant la transmission intégrale. L'initiation était, en effet, suivant les témoignages antiques et modernes, un éveil, un épanouissement intérieur de l'âme, menant l'homme à une perception directe des réalités transcendantes, et les mystères antiques, avec leurs cérémonies symboliques, étaient la voie extérieure préparant progressivement le candidat à cette vision intérieure suprême de l'épotheia.

Nous parlons de sagesse ésotérique mais n'entendons nullement donner à ce terme le sens de secret¹. Bouddha et Jésus, les deux plus grands Maîtres de l'Orient et de l'Occident, se sont défendus pareillement de donner à leurs disciples respectifs un enseignement secret, qui fût caché à la foule. « J'ai prêché la vérité », nous dit le Bouddha, « sans faire aucune distinction entre une doctrine exotérique

¹ A l'exception pourtant de l'enseignement des anciens Mystères (Egypte, Grèce, etc.) qui était secret, ainsi que nous le verrons.

ou ésotérique : car à l'égard de la vérité, Ananda, celui qui est le Maître parfait, n'a rien qui ressemble au point fermé d'un instructeur qui retiendrait par devers lui quelque vérité ». Exotérique et ésotérique ont ici le sens de public et de secret et le Bouddha rejette toute distinction de cette espèce.

De son côté, Jésus dit de même : « Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le en plein jour ; ce qui vous est dit à l'oreille, prêchez-le sur les toits. » (Matt. X, 26-27 — Luc XII, 2-3.)

Les deux grands Maîtres rejetèrent donc pareillement l'idée d'un enseignement caché à la foule et réservé à une élite privilégiée. Mais un enseignement, sans être secret, peut être prématuré et alors il peut faire plus de mal que de bien. Il est prématuré à l'égard de tous ceux qui n'ont pas atteint à un épanouissement intérieur de l'âme qui les rende aptes à le recevoir. A cet épanouissement intérieur de la conscience, nul enseignement extérieur ne pourrait suppléer. La science de l'âme, en effet, ne peut faire l'objet d'un enseignement proprement dit. Elle ne se donne pas, elle s'acquiert. Elle s'acquiert non pas du dehors mais du dedans, par une initiation intérieure. L'âme initiée voit et apprend par elle-même. Et voilà pourquoi le Bouddha nous dit aussi : « Ne cherchez en personne un refuge que vous ne pouvez trouver qu'en vous-même ». Et pourquoi Jésus énonce cette parole : « Gardez-vous de donner aux chiens les choses saintes et ne jetez pas vos perles aux porceux ». (Marc VIII, 6.) Il n'y a rien de secret ici, mais c'est avilir

inutilement les vérités spirituelles que d'en discourir inconsidérément devant ceux qui ne peuvent encore ni les apprécier, ni les comprendre. Et quand, par ailleurs, le Maître dit encore à ses apôtres : « Il vous est donné de connaître les mystères du Royaume et cela ne leur est pas donné (aux multitudes), il n'entend nullement privilégier les premiers, mais leur reconnaître simplement une compréhension qui n'existe pas encore dans les masses. Et voilà pourquoi il ne parlait à celles-ci que par paraboles et similitudes. Le terme « ésotérique » a donc ici le sens que lui donnait Aristote. De même que les hautes mathématiques sont ésotériques pour ceux qui n'ont pas la préparation et la maturité d'esprit pour les recevoir, ainsi en est-il pour les vérités spirituelles.

H. P. Blavatsky, la grande occultiste et théosophe du siècle dernier¹, parlant de cette sagesse ésotérique que l'on

¹ La personnalité remarquable mais si complexe d'H. P. Blavatsky a été l'objet de calomnies, d'attaques injustes et furieuses, de rancunes aussi et de moqueries, inspirées par la haine compréhensible de tous ceux dont, sans ménagements, elle attaquait les croyances et les préjugés, et dont, théologiens ou savants, elle ébranlait le crédit et le prestige dans le monde. A ceux qui voudraient être renseignés exactement sur cette grande âme, sur sa science profonde et mystérieuse, sur son véritable caractère, nous ne pouvons que recommander ici le beau

découvre comme à l'arrière-plan mystérieux de tous les écrits importants de l'antiquité, nous dit que « les allusions cachées dans les ouvrages des philosophes notoires de l'Inde ancienne, de la Grèce et d'autres pays, ainsi que dans les Ecritures antiques » sont suffisantes pour démontrer « la présence d'une méthode et d'un symbolisme, ésotériques et allégoriques, ininterrompus », et que s'il était permis, ajoute-t-elle, de révéler toutes les clés d'interprétation enseignées dans le canon de l'occultisme oriental Indo-Bouddhiste, les Upanishads, les Pûranas, les Sutras, les poèmes épiques de l'Inde et de la Grèce, le livre des morts Egyptien, les Eddas scandinaves, comme aussi la Bible hébraïque et même les écrits classiques, ceux de Platon par exemple, « revêtiraient à nos yeux une signification occulte très différente de leur sens littéral »¹.

Un siècle auparavant, Joseph de Maistre écrivait déjà ces paroles prophétiques dont l'érudition contemporaine devait confirmer l'exactitude : « Il sera démontré », disait-il, « que les traditions antiques sont toutes vraies : que le paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées, qu'il suffit de les nettoyer pour ainsi dire et de

volume biographique que lui a consacré William Kingsland, un auteur anglais de valeur qui l'a intimement connue : « The real H. P. Blavatsky ». (London, John Watkins, 1928.)

¹ Revue « Lucifer », avril 1891.

les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons »².

Nous avons dit la raison pour laquelle les Initiés, les grands Maîtres spirituels crurent nécessaire de dissimuler sous les voiles une sagesse qui n'était pas encore à la portée du vulgaire. Une autre raison encore est le danger très réel que pouvait présenter la divulgation prématurée d'une science transcendante comportant par elle-même le dévoilement de grands pouvoirs dont les hommes pouvaient mésuser, on ne le sait que trop, hélas ! La connaissance de certaines vérités en effet — tels les pouvoirs de la pensée notamment que l'homme ordinaire ne sait guère utiliser, et cela principalement parce qu'il n'y croit pas, ce qui énerve sa puissance — ou encore la connaissance de la constitution septénaire de l'univers et de l'homme susceptible de mener à la découverte de secrets permettant de libérer et d'utiliser des forces occultes redoutables — cette haute science, disons-nous, représente en fait une arme à double tranchant, puissante pour le bien, au pouvoir de l'initié, mais puissante également pour le mal entre des mains perverses ou impures. On ne met pas des armes dangereuses entre les mains des enfants. Voilà donc pourquoi les Sages crurent bon et prudent de voiler leurs enseignements transcendants. Sallustius Promotius, un philosophe néo-platonicien du IV^e siècle, a écrit à ce propos : « Si l'on

² Œuvres complètes de J. de Maistre (vol. V, p. 239 — 1884).

enseignait à tous la vérité sur les Dieux, les inintelligents la mépriseraient parce qu'ils ne la comprendraient pas, et les esprits plus vigoureux la prendraient, à la légère. Mais si l'on donne la vérité sous le vêtement mythique, elle est assurée contre le mépris et sert d'aiguillon à la philosophie »¹.

Que l'on ne croie pas toutefois que ce soit là le langage d'une époque tardive et propre seulement à l'école néoplatonicienne. On la trouve certes généralisée partout dès l'époque hellénistique et aux alentours de l'ère chrétienne, tant dans les écoles grecques de l'orphisme et du néo-pythagorisme que dans l'école juive d'Alexandrie. Ce furent aussi bien Philon-le-Juif et saint Paul lui-même qui interprétèrent allégoriquement les récits de la Bible, que Plutarque qui recherchait la signification secrète des mythes et des Dieux Egyptiens, dans son traité d'Osiris et Iris. C'est même bien avant cette époque que le grec religieux s'était avisé de défendre sa mythologie et ses fables contre les railleries des Cyniques. En réalité, cette recherche d'un sens rationnel caché sous l'affabulation mythique — recherche que nos historiens prétendent d'époque tardive seulement — fut toujours permise, sous la seule réserve de ne pas trahir le secret des Mystères. Les travaux de Georges Méautis, helléniste éminent, professeur à l'Université de Neuchâtel, ont jeté un jour lumineux sur ces problèmes. « Ils tendent en effet à montrer », écrit

¹ Des Dieux et du Monde.

André Rousseaux, « que les révélations réservées aux initiés d'Eleusis pourraient bien être sous-jacentes à toute la pensée grecque qui se développe d'Héraclite à Plutarque »². Ces révélations tiennent en effet aux doctrines de l'Orphisme, qui paraissent être à l'origine des Mystères d'Eleusis, ceux-ci étant comme l'âme religieuse et secrète de la Grèce entière. Au sujet du secret, G. Méautis écrit : « Les mystère d'Eleusis comme les initiations orphiques, étaient fondés sur le secret, reposaient sur la notion de l'ésotérisme, estimaient que, toute connaissance étant une force, toute science une arme bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est entre les mains d'un homme bon ou mauvais, il ne convient pas de les distribuer indistinctement à tous. Dès lors, dans les œuvres destinées à être lues par tout le monde, l'auteur pouvait indiquer qu'il faisait allusion à une doctrine secrète, mais d'une manière telle que, comprise par les initiés, l'allusion demeurerait obscure au vulgaire ». Dans le « Phédon » de Platon, Socrate confesse ouvertement sa foi en la doctrine de la métempsychose, mais des textes plus mystérieux tirés de « l'Apologie » et du « Critias » semblent au contraire des passages à clef, dont le professeur Méautis nous suggère le sens caché. « Il est remarquable », écrit encore à ce propos André Rousseaux dans l'article cité³, « que ces textes mystérieux, où la

² Dans le « Figaro Littéraire », art. d'André Rousseaux « Platon et les mystères d'Eleusis ».

³ Critique du livre de G. Méautis : « Platon vivant » (Albin Michel).

pensée profonde de Platon se cache sous un signe allusif, soient toujours des propos qui ont trait à la doctrine orphique selon laquelle la mort est la naissance à la vie réelle ». C'était une impiété majeure en effet que de révéler publiquement ce qui était enseigné sous le sceau du secret dans les Mystères. Platon lui-même d'ailleurs s'en défend formellement : « Il n'y a aucun écrit de moi-même », dit-il, « sur ce sujet et il ne me serait pas permis d'en publier un pareil » (7^e lettre). « Ce qui excite le plus vivement la colère de la Cité », écrit Isocrate, « c'est parmi les actes qui concernent les Dieux une faute commise à l'égard des Mystères, et, pour le reste, l'audace d'attaquer la démocratie ». On sait que le poète Eschyle, accusé d'avoir trahi ces secrets dans une de ses tragédies, faillit être mis à mort et qu'Alcibiade sous une accusation pareille dût fuir Athènes en toute hâte et qu'il fut solennellement maudit par les prêtres d'Eleusis qui, le front ceint du bandeau, secouèrent un soir sur la mer leur longue robe de pourpre »¹.

Il en était de même dans les mystères Egyptiens. Hérodote écrit : « Sur ces mystères, qui tous me sont connus, que ma bouche garde un respectueux silence ». Ailleurs (II, 65), il nous dit que le culte des animaux et des arbres sacrés cache un profond mystère, connu des prêtres. Nous en croirons d'autant plus son témoignage qu'il répugne à la raison de penser qu'une civilisation aussi grandiose que celle de

l'Égypte eût pu se satisfaire de croyances enfantines, de mythes absurdes et sans logique, de superstitions grossières, d'adorations fétichistes d'arbres et d'animaux, bref de formes culturelles appropriées à un stade primitif et nullement en rapport avec son haut degré de développement mental et artistique. En réalité donc, on peut affirmer que la sagesse de l'Égypte dissimulait sous des formes symboliques et sous son mythe central de la passion, de la mort et de la résurrection d'Osiris, héros légendaire, une figuration allégorique de la descente, de l'ensevelissement de l'esprit dans la matière et de sa remontée ou résurrection dans l'évolution cosmique et humaine.

C'est à l'unité essentielle de la Vie et à son caractère divin qu'il nous faut rapporter aussi le culte de Râ, le grand dieu solaire qui personnifie cette unité — non pas le culte de l'astre physique, mais de « Celui qui se cache dans les bras du soleil », ainsi que l'exprime un texte de Pépi I. C'est au même mystère de l'évolution universelle de la Vie dans les règnes qu'il faut rapporter également ces cultes en apparence bizarres et puérils de la dendrolatrie (culte des arbres) , de la zoolatrie (culte des animaux) , comme aussi ces rites étranges dont nous parle l'égyptologue Moret, dans ses « Mystères Égyptiens », rites de la renaissance végétale et de la renaissance par la peau, symbolisant le passage de la vie collective et individuelle, par réincarnation ou métempsychose, sur toute l'échelle des règnes avant qu'il

¹ Le bandeau (strophion) et la robe de pourpre étaient « les signes de l'initiation sacerdotale ».

soit possible à l'être, individualisé au stade humain, d'atteindre le règne divin et de devenir un Osiris.

De même qu'en Égypte le disque solaire, figure du Dieu unique, se compliquait d'attributs symboliques, les ailes de l'oiseau et les têtes de serpents, de même aussi au Mexique, chez les Mayas-Quichés, le Dieu suprême est l'oiseau-serpent, Hourakan, Père-Mère de la Vie, symbole de la dualité créatrice ; Kan, le serpent, c'est la force, l'intelligence masculine, l'autre, Ara, le perroquet aux brillantes couleurs, image de la passivité et de la grâce féminines. Le Serpent et l'Oiseau ayant une même source biogénétique, on trouve ici une intéressante figure de la dualité opposée des forces créatrices, issues d'une même source divine. Est-ce l'instinct des primitifs qui leur a fait découvrir ce symbole ou au contraire une science initiatique qui le leur a transmis, nous n'en discuterons pas plus avant.

Arrêtons-nous un instant aussi au mythe orphique (Grèce). Ce mythe ancien, pris à la lettre, est absurde. Symboliquement au contraire, il perpétue des vérités premières : la filiation divine de l'homme et la dualité des pôles opposés de sa nature. Dans le mythe, nous voyons que Dionysos Zagreus, fils de Zeus, a reçu l'empire du monde (comme Adam au paradis terrestre avait été établi roi de la création). Pour échapper aux Titans révoltés (symbole des passions qui gouvernent l'homme non régénéré), Dionysos se dissimule sous la forme d'un

taureau, mais il est pris, dépecé et mangé par ses ennemis (tel en Égypte Osiris mis en pièces par Seth). Le Dieu est vaincu. Zeus foudroie les Titans. Mais de leurs cendres renaît une humanité composée d'un élément Dionysiaque ou divin et d'un élément titanique ou mauvais. Ce dernier est le symbole de l'héritage mauvais (Karma) que l'homme recueille par métempsychose de ses vies antérieures. Quand il a purgé cet élément inférieur, l'homme ressuscite comme Dionysos nouveau, régénéré, l'homme divin. Celui-ci est donc à l'ancien (Dionysos Zagreus) dans le même rapport que le Christ est à Adam, dans le Christianisme.

Le sens supérieur, ésotérique, des mythes, n'était dévoilé qu'à l'initié aux Mystères. Peu de chose a filtré jusqu'à nous du secret de ces initiations. Ce que nous savons toutefois, c'est l'admiration et le respect profond que les plus grands esprits de l'antiquité furent unanimes à leur témoigner. Là se découvre donc la vraie science religieuse, la théosophie antique, longtemps insoupçonnée de nos savants, car ce n'est évidemment ni aux fables grossières, ni aux mythes enfantins, pris à la lettre, qu'Hérodote, Pindare, Isocrate, Eschyle, Sophocle, Euripide, Platon, Aristide, Cicéron, Épictète, Plutarque, Diodore de Sicile, et tant d'autres encore, auraient pu décerner ces tributs d'éloges et ces paroles pleines d'admiration, de vénération et d'enthousiasme.

Le profond symbolisme secret des mythologies, dévoilé dans les Mystères, nous apparaît donc comme une vérité

qui aujourd'hui s'impose à nous si, d'une part, nous en croyons leurs meilleurs et plus illustres témoins, et si, d'autre part, nous nous refusons à admettre cette chose contradictoire, que les plus brillantes civilisations de l'antiquité n'auraient pas, du point de vue religieux, dépassé le stade fétichiste, leurs plus grands esprits prenant à la lettre les fables absurdes ou scandaleuses de leurs dieux, et s'inclinant dévotement devant le disque solaire, les arbres sacrés et des divinités à têtes d'animaux.

A fortiori, serait-il absurde de supposer que l'admiration et le respect des anciens eussent pu s'adresser aux rites équivoques ou obscènes que la décadence gréco-romaine laissa s'acclimater dans la religion sous l'influence malsaine des cultes de l'Asie antérieure. Il y eut manifestement une période de décadence des Mystères. Il est sans doute difficile d'en préciser les débuts et les causes, mais il semble qu'il faille remonter assez avant dans l'Histoire. H. P. Blavatsky, se référant à des sources occultes autorisées, nous dit que les Mystères d'Égypte dégénérent bien avant l'époque des Ptolémées, et les Mystères d'Éleusis quand « l'État, sur le conseil d'Aristogiton (514 av. J.-C.), entreprit de tirer de ces Mystères une constante et féconde source de revenus ». L'influence des cultes d'Orient se fit sentir surtout à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand. Le syncrétisme religieux, fort en honneur à partir de cette époque, permit aux influences délétères, qu'elles vinssent réellement du proche Orient ou qu'elles fussent tout simplement le résultat de la corruption des mœurs, soit de

s'infiltrer subrepticement dans la pratique religieuse — telles les antiques Dionysies qui dégénérent en Grèce dans les orgies Dionysiaques, et en Italie dans les Bacchanales et les Saturnales, celles-ci dégénèrent d'un ancien culte agraire — soit de supplanter les vieux cultes officiels en introduisant dans le monde gréco-romain les pratiques obscènes des cultes de Phrygie et de Syrie. A tous ces cultes nouveaux, nous l'avons dit, une curiosité malsaine faisait le meilleur accueil, parce que sous le couvert de l'idée religieuse, ils fournissaient un aliment de choix aux appétits obscurs d'un mysticisme déréglé.

Cette période lamentable de l'Histoire où la décadence de l'Esprit se manifestait extérieurement par la dégradation des symboles, la profanation des rites et la corruption générale des mœurs, devait fatalement amener une réaction. Le Christ approchait et une ère nouvelle allait s'ouvrir. Mais, comme c'est la loi de toute réaction, celle-ci devait verser dans l'erreur extrême opposée. De même que son frère spirituel, le Bouddha, avait proclamé en Asie « la voie moyenne » comme voie de salut, de même Jésus enseigna le juste milieu entre ce qui est dû à Dieu et ce qui est dû à César, entre les exigences de l'âme et les justes besoins du corps, entre le spirituel et le temporel.

Mais un juste équilibre est malaisé à garder. L'oscillation du pendule allait amener les abus de l'ascétisme, de l'érémisme, du mépris de la nature, de la déréliction du monde. Des sages avaient prédit ces excès. Hermès

Trismégiste¹, déplorant la décadence des mystères, avait écrit dans une vision prophétique : « Hélas ! mon fils, un jour viendra où les hiéroglyphes sacrés deviendront des idoles, on prendra les signes de la science pour des dieux et on accusera la grande Égypte d'avoir adoré des monstres. Mais ceux qui nous calomnieront ainsi », poursuit-il, « adoreront eux-mêmes la mort au lieu de la vie, la folie au lieu de la sagesse ; ils maudiront l'amour et la fécondité, ils rempliront leurs temples d'ossements, ils épuiseront la jeunesse dans la solitude et dans les larmes. Les vierges seront veuves d'avance et s'éteindront dans la tristesse parce que les hommes auront méconnu et profané les mystères sacrés d'Isis ». (Cité par Éliphas Levi, dans « La Science des Esprits » (Alcan).

Tenter l'exégèse ésotérique de la mythologie classique serait un important travail, bien digne de tenter quelque érudit en l'histoire comparée des religions. Pour moi, je voudrais me borner ici — si ceci même ne dépasse pas trop mes faibles lumières — d'esquisser, à titre d'exemple, un

¹ Lactance reconnaissait, au IV^e siècle de notre ère, que les livres hermétiques étaient considérés comme documents authentiques de l'ancienne théologie des Égyptiens et, de nos jours, le déchiffrement des hiéroglyphes confirme le bien-fondé de cette assertion. Cfr Louis Ménard : *Hermès Trismégiste*. Introduction, et Moret : *Mystères Égyptiens*, ch. II.

timide aperçu sur le sens ésotérique du mythe judéo-chrétien.

C. — EXEGESE DU MYTHE JUDÉO-CHRÉTIEN.

Nous avons dit le sens allégorique que Philon-le-Juif, le philosophe d'Alexandrie, qui fut de 20 ou 30 ans l'aîné de saint Paul, donnait aux récits de la Bible. Le Dr Rudolph Steiner, le célèbre occultiste allemand, commente comme suit les idées de Philon : « Les récits de l'Ancien Testament sont pour lui les images d'événements intérieurs de l'âme. La Bible raconte la création du monde. Celui qui la lit comme une description d'événements extérieurs ne la connaît qu'à moitié... L'histoire de la création et l'histoire de l'âme confluent en une seule et même chose. Philon est convaincu qu'on peut employer l'histoire de la création de Moïse pour écrire l'histoire de l'âme qui cherche son Dieu. Toutes les choses de la Bible reçoivent par là un profond sens symbolique dont Philon est l'interprète. Il lit la Bible comme une histoire de l'âme... La parole de Dieu, le Logos, devient un événement des âmes. Dieu a conduit les Juifs d'Égypte en Terre Sainte : il les a fait passer par des tourments et des privations pour leur donner ensuite la terre de promesse : tout cela devient un processus intérieur.

L'esprit qui s'est fait chair dans l'évolution cosmogonique se refait esprit dans l'homme par l'évolution spirituelle »¹.

« On peut admettre », nous dit encore Steiner, « qu'en adoptant cette manière de lire la Bible, Philon se conformait à un courant de son époque venu de la Sagesse des Mystères. La preuve en est qu'il attribue cette même façon d'interpréter les Écritures Saintes aux Thérapeutes » (op. Cit.)

De pareilles vues se voient de plus en plus confirmées par l'érudition contemporaine. C'est ainsi que le professeur G. Méautis donne un sens interprétatif humain aux rites et cérémonies des Mystères grecs, à propos de la procession sacrée d'Eleusis : « La procession et les initiés », écrit-il, « traversaient un pont sur le lac de Rheitos, mais les ânes et les voitures transportant les bagages faisaient un long détour pour retrouver plus loin le cortège. Pourquoi la traversée du pont leur était-elle interdite? » Tout devient clair, nous dit le professeur, « si l'on admet, comme nous l'avons fait plus haut, que la procession symbolise le voyage de l'âme : l'âme humaine quand elle pénètre dans les sombres régions de l'au-delà, laisse derrière elle toutes les possessions terrestres, elle doit s'avancer à pied et non sur un char, par son propre effort et non portée

¹ R. Steiner : « Le mystère chrétien et les mystères antiques » (Perrin).

commodément par le travail d'un autre »². L'éminent professeur cite encore à l'appui de son interprétation deux passages significatifs pris dans « Les Grenouilles » d'Aristophane.

Si nous nous reportons à nouveau à l'histoire biblique du « Jardin d'Éden », nous constatons que seule aussi l'interprétation purement allégorique est ici concevable et que c'est sauver le mythe lui-même que de rechercher derrière sa trame poétique et légendaire une haute signification psychologique et morale qui, seule, le justifie, le rehausse et l'ennoblit. Il est enfantin de supposer qu'il puisse s'agir ici d'un événement historique survenu à un couple humain dont l'humanité toute entière subirait la responsabilité parce qu'elle en descendrait. S'il y a quelque fond historique au récit du Paradis terrestre, il ne peut être que relatif à une étape de l'humanité collective, celle-ci personnifiée en Adam et Eve. A ce point de vue le Paradis terrestre est le symbole de cet âge d'or dont nous parlent toutes les vieilles traditions des peuples, âge d'or durant lequel, ainsi que nous l'avons dit, une humanité-enfant fut guidée par des Instructeurs divins qui lui enseignèrent la Sagesse. Quant à la faute originelle, elle est l'erreur commise par cette humanité lorsque ses Instructeurs divins s'étant retirés, et que, insuffisamment dégagée encore des tendances de l'animalité dont elle sortait, elle succomba

² « Les Mystères d'Éleusis », par G. Méautis, professeur à l'Université de Neuchâtel (Ed. La Baconnière).

parce qu'elle mésusa de son intelligence naissante, en la mettant au service de ses passions au lieu de l'appliquer à l'épanouissement de l'esprit divin, immanent en elle. Du point de vue historique donc, le récit biblique peut être considéré comme relatant le début mystérieux de notre humanité, enlisée dans la matière, la prison du corps, et soumise à la tentation, à la chute, à la mort. Le début est donc symbolisé par la création de l'homme de chair (Adam et Eve), en qui l'éveil de l'intelligence confère le libre arbitre, c'est-à-dire la liberté du choix entre le bien et le mal, avec leurs conséquences respectives. Mais l'histoire comporte bien autre chose encore. Nombreuses sont les clés nécessaires pour épuiser la richesse et la complexité des significations contenues dans le récit. Laissant de côté les implications cosmologiques ou astronomiques pour nous borner à souligner leur seule signification humaine, je voudrais en souligner quelques aspects, sans prétendre d'ailleurs à aucune initiation secrète qui m'en aurait dévoilé les arcanes, par quelque voie transcendante.

Je crois y déceler donc :

1° *Un sens moral universel* s'appliquant à l'espèce humaine toute entière, en tout temps pourrait-on dire, et symbolisant les conséquences pénibles (privations, souffrances, mort) qui accompagnent nécessairement la subordination de l'âme spirituelle à la matière et aux sens. Plutarque explique, à ce point de vue, le mystère de la chute quand il écrit : « Ils se trompent ceux qui s'imaginent qu'il (l'homme) n'est fait que

de deux parties : car ils s'imaginent que l'esprit fait partie de l'âme, et ils se trompent en cela, non moins que ceux qui prétendent que l'âme fait partie du corps, car l'esprit (Noûs) est aussi supérieur à l'âme que l'âme est meilleure et plus divine que le corps. Or cette union de l'âme (Psyché) avec l'esprit produit la raison, et avec le corps, la passion ». C'est l'union de l'âme avec le corps plutôt qu'avec l'esprit qui fut, en tout temps, la cause de la chute de l'homme. Au lieu de servir à son évolution spirituelle, l'intelligence servit à l'avilissement et à la dégradation de l'homme. Mais ces considérations nous mènent à découvrir dans le récit de la Genèse un sens plus précis encore.

2° *Un sens psychologique*. Si vraiment, ainsi que nous le disent Philon-le-Juif et Plutarque, les Ecritures et les Mythes ont ce caractère de nous présenter une histoire allégorique de l'âme humaine, alors il est logique d'admettre que les personnages qui figurent dans ces mythes et légendes sont aussi des personnifications symboliques de l'un ou l'autre aspect psychologique de l'être humain. Et de même que saint Paul interprète les personnages bibliques de Sarah et d'Agar, femmes d'Abraham, comme figures symboliques pour désigner la filiation des fils du Patriarche selon l'esprit et selon la chair, de même, nous verrons en Jéhovah, la nature divine de l'homme qui se manifeste dans sa conscience profonde comme voix divine, tandis que Satan sera la personnification symbolique de ses instincts égoïstes et passionnels, dérivant de sa nature inférieure ou animale. De

même encore, Adam et Eve seront deux aspects ou principes différents de notre nature. L'âme humaine (la femme, la partie sensible de l'homme) oubliant la voix divine (Jéhovah-l'esprit) et tentée par le désir (le serpent, l'âme animale) sollicite l'intelligence et entraîne au péché l'homme corporel (Adam) : car Adam représente l'homme de péché, l'intelligence orientée vers la matière, de même que le Christ représente l'homme spirituel, c'est-à-dire cette même intelligence, mais unifiée avec son Père (l'Esprit). La femme, disons- nous, symbolise l'âme : quand elle est esclave du péché, elle est Eve ; quant au contraire, régénérée par l'Esprit divin, elle écrase la tête du serpent, c'est-à-dire vainc la nature égoïste et sensuelle de l'homme, elle devient Marie, mère du Sauveur, c'est-à-dire de l'homme régénéré et divin. Il apparaît ainsi clairement que la chute d'Eve entraînant celle d'Adam n'est que l'histoire allégorique et psychologique représentant la partie sensible et féminine de l'homme faisant choir sa partie raisonnable, son entendement. Dans le récit même de la Genèse d'ailleurs on voit déjà mentionnées les deux femmes : à côté d'Eve, figure de l'âme pécheresse, il y en a une autre, en retrait, promise dans l'avenir, la femme divine qui écrasera la tête du serpent et mettra au monde le Sauveur : autrement dit, de notre nature animale est né l'homme de désir, de notre nature supérieure devra naître en chacun l'homme nouveau, régénéré. Il semble d'ailleurs que tous les mythes anciens tournent toujours autour de l'énigme de cette dualité psychologique qui nous divise et à laquelle correspond également une double science opposée dont les

symboles bibliques sont l'arbre de vie et l'arbre de la science, représentant l'un la connaissance supérieure, la science de l'âme, et, l'autre, la science extérieure, celle du monde matériel, mise trop souvent, au service de l'égoïsme et des passions.

Ce même symbolisme se retrouve d'ailleurs presque partout. Dans les légendes Brahmaniques, on rencontre pareillement deux femmes, deux déesses qui s'opposent. La Vinata, déesse céleste du jour, et la Kadrou, déesse de la nuit : « La femme céleste », nous dit Lamairesse¹, « devient temporairement l'esclave de la Kadrou, jusqu'à ce qu'elle soit délivrée par son fils, type du génie solaire ». Dans le mythe orphique aussi, deux femmes, deux sœurs ennemies : Agavê, mère de Dionysos-Zagreus, c'est l'âme qui enfante l'homme de désir, voué à la perdition ; Sémélé, mère de Dionysos-Sauveur (Eleutheros), l'âme supérieure, mère de l'homme divin.

Mais d'autres significations encore sont impliquées dans le récit. Signalons encore :

3° *Un sens métaphysique*, qui résulte de la divinité essentielle de l'homme. Le symbolisme ancien représentait souvent, nous l'avons dit, l'Esprit, le Principe divin en l'homme, sous l'image d'une étincelle, échappée ou contenue dans la Flamme divine : « Je vois une flamme, ô

¹ « L'Inde avant le Bouddha » (Flammarion).

Gurudéva, et je vois des étincelles sans nombre qui brillent dans la flamme, sans s'en détacher »¹. La flamme, c'est l'Unité du Verbe créateur (Ishvâra) ; les étincelles monadiques sont ce pôle divin en l'homme d'où descend en chacun la grâce salvatrice qui nous aide à atteindre notre libération. Ce sont les véritables « fils de Dieu ». De cette unité originelle — le pôle-esprit de l'Univers — découle donc le corollaire de l'étroite solidarité qui associe tous les hommes aux actes de chacun, symboliquement au « péché » de nos premiers parents. Tel est le vrai sens de la faute originelle retombant sur l'humanité entière et résultant de l'Unité de l'Esprit. Mais, d'autre part, il apparaît que, du point de vue opposé, le pôle matière — autrement dit sur notre plan de conscience où les hommes apparaissent tous au contraire comme des entités distinctes, séparées, isolées les unes des autres dans le temps et l'espace — cette unité d'essence et, partant, cette solidarité des actes entraînant la déchéance de toute l'humanité par la faute d'un seul est quelque chose d'inconcevable. Le dogme théologique renferme même une contradiction. Si l'âme est créée à sa naissance seulement, comment a-t-elle pu participer au péché d'Adam ?² Du point de vue ésotérique, au contraire,

¹ « Doctrine secrète ».

² Au surplus, quelle injustice et quelle partialité de la part du Créateur, faisant naître une moitié de l'humanité sous une loi de perdition et l'autre moitié sous celle de la Rédemption.

ce dogme représente une vérité occulte, mais, comme toujours, rendue méconnaissable. « Le désir de manifestation d'Ishvâra (le Verbe) agit dans ces portions intégrantes de Lui-même (les étincelles) et les porte vers le monde matériel »³. L'Esprit unique, intégrant l'universalité des esprits, l'Homme céleste, est descendu sur la terre, s'est incarné dans le monde, par un acte de suprême sacrifice (toutes les religions nous parlent de ce sacrifice divin originel, l'agneau immolé dès la fondation du monde). Son reflet, son image, sur le plan terrestre, c'est-à-dire l'homme, l'Adam terrestre, a subi comme son prototype divin, cette même attraction de la matière : « En bas comme en haut », nous dit l'adage hermétique, ainsi que la Sagesse Cabalistique. Mais cette loi d'analogie est ici une loi de réflexion et cette réflexion de l'esprit dans la matière apparaît, comme toute réflexion, avec des caractères inversés. Le monde matériel a exercé son attraction à la fois sur l'Être spirituel — l'Étincelle divine — et sur son ombre — l'Adam terrestre.

Seulement les mobiles auxquels ils obéissent tous deux sont d'ordre inverse. L'Esprit divin de l'homme agit par don d'amour, l'homme terrestre par égoïsme et passion coupable. L'Homme céleste descend dans la personne humaine pour sauver l'homme de péché, une ombre, un reflet de Lui-même, créé à son image, auquel Il a donné la

³ A. Besant : « La Généalogie de l'Homme » (Public. théosophiques Paris).

vie et la conscience, et qui, sans ce secours, se perdrait dans les fondrières de l'orgueil et de la sensualité. L'Esprit vivant descend en l'homme (involution dans la matière) pour que l'homme puisse remonter vers l'Esprit (évolution en l'homme de chair de la conscience divine).

L'action et la réaction, la descente et la remontée, sont égales, correspondent : c'est une loi de la création, une loi d'équilibre. La réaction de l'homme vers la matière est donc fatale et la chute de l'Adam terrestre quasi inévitable, jusqu'à ce que notre personnalité parvienne à dominer cette attraction et à remonter l'arc ascendant de l'évolution en rejoignant, par la conscience, son pôle spirituel. Ce cycle est à proprement parler le cycle de l'évolution de l'homme : avant de pouvoir devenir un Dieu conscient en Dieu (l'Absolu) l'homme doit faire l'apprentissage de ses pouvoirs divins par la maîtrise graduelle de l'Esprit sur les plans inférieurs de la Nature. Dans ce but, l'Esprit a dû y vivre avec une conscience limitée à ces plans : il a dû vivre dans des personnalités successives qui n'étaient que les créations de ses désirs. Il s'est identifié à chaque fois avec ses créations et ce fût là le péché d'Adam le péché de toute personnalité humaine de s'être identifié avec son « moi », c'est-à-dire sa nature éphémère, égoïste, passionnelle, animale, alors que la voix intérieure de sa conscience profonde (Jéhovah) lui rappelle incessamment qu'il est un être spirituel et que son « Soi » divin est caché au tréfonds de sa nature. Tel est donc le sens métaphysique du récit de la Genèse. Lorsqu'au sortir du règne animal l'Être s'est

individualisé au stade humain, il s'est trouvé par l'éveil de son intelligence sur un plan supérieur au plan de la conscience physique : c'est le « Jardin d'Eden », le plan de la conscience mentale, le plan de l'intelligence.

Lors donc que cette intelligence naissante ne put résister, et succomba aux sollicitations de cette nature animale qu'il avait dépassée, l'homme fut chassé de l'Éden et, sous l'action naturelle de la loi du « Karma » (loi de cause à effet), il retomba dans l'incarnation terrestre — il revêtit des vêtements de peau, nous dit la Bible — engrené par ses désirs renaissants dans la « Maya » des métempsychoses indéfinies. Mais l'homme n'est pas que cet « Adam », ce moi qui succombe : il est aussi l'Étincelle divine, le Verbe éternel, le Rédempteur intérieur, promis dès le moment de sa chute. Si donc le péché originel fut pour l'homme de s'être identifié, victime de sa désobéissance ou de son ignorance, avec son moi terrestre, en goûtant, en vue de fins égoïstes, de l'arbre de la science, la rédemption sera pour lui de retrouver la vraie vie, en s'identifiant à son Principe divin, dont les activités sont symbolisées dans le mythe par l'arbre de vie.

4° *Un sens physiologique.* Il nous faut aussi, en dépit de son étrangeté, signaler ici brièvement ce sens, en raison d'une tradition, qui est aussi universellement répandue chez tous les peuples de l'antiquité que celle de l'Âge d'Or. Selon cette tradition, l'humanité aurait, à un certain stade primitif de son évolution, passé de l'état androgyne à son état actuel

des sexes séparés. L'étrangeté même de cette tradition la ferait rejeter de prime abord comme enfantine, si son universalité même, je le répète, ne l'imposait à notre attention. Nous ne parlerons pas des arguments qu'à tort ou à raison l'on prétend tirer ici de la clairvoyance occulte. Mais on la trouve exposée dans le « banquet » de Platon. Si fantaisiste que nous paraisse le discours d'Aristophane, il ne l'était pas aux yeux des Grecs, ce qui prouve que la tradition leur était bien connue. Et cela nous fait peut-être moins sourire aujourd'hui que l'érudition contemporaine nous apprend que la même doctrine se retrouve dans le « Pymandre » Égyptien, dans les « Védas » de l'Inde, dans le « Zend-Avesta » de la Perse, dans le livre « Eulya » de la Chine, dans la « Kabbale » juive. Il semble au surplus que le texte de la Genèse confirme en quelque sorte une tradition semblable, puisqu'au chapitre I, 26-27, il est dit que Dieu créa l'homme mâle-femelle, et non mâle et femelle, comme l'ont fait des traducteurs. La création d'Eve n'intervient que postérieurement, au Chapitre II, 18-22 : « Le Seigneur dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul : faisons-lui une aide qui soit en face de lui... Et le Seigneur, de la côte qu'il avait tirée d'Adam, forma la femme et l'amena à Adam ». Ceci ne peut signifier qu'une absurdité, si cela ne représente allégoriquement un changement de méthode dans la procréation, résultant de la séparation des sexes.

Darwin semble avoir eu l'intuition de la vérité occulte lorsqu'il écrivit ces lignes : « Il semble qu'un progéniteur

lointain de toutes les races de vertébrés ait été hermaphrodite ou androgyne ». Le Dr Pascal qui décrit, d'après la « Doctrine secrète » de H. P. Blavatsky, les différentes phases successives de ce processus de différenciation des sexes, fait cette remarque que « L'androgynat existe encore dans une immense partie de la nature — chez bien des plantes et des animaux rudimentaires — et la physiologie reconnaît dans l'homme les organes rudimentaires qui représentent encore l'androgynat primitif »¹. Le récit de la Genèse se rapporterait donc à cette mystérieuse transformation physiologique de l'humanité qui, en déchaînant les passions sexuelles aurait été la cause immédiate de la chute de l'homme.

Il est un autre point encore du dogme chrétien que je voudrais signaler ici brièvement parce que sa connaissance ésotérique projette sur ce sujet obscur un flot de clarté : c'est le dogme de la communion eucharistique, apparenté à un rite initiatique, quasi universellement répandu dans le monde antique, bien antérieurement au Christianisme. Certes, il semblera blasphématoire aux chrétiens que l'on tente d'établir un rapport, un rapprochement quelconque, entre de vieux rites initiatiques païens et l'épisode évangélique de la dernière Cène. Toutefois, il ne peut y avoir de blasphème que dans l'intention. Ce qui nous

¹ « La sagesse antique à travers les âges » (Art indépendant).

semble blasphématoire, à nous, c'est qu'on puisse a priori et par un simple préjugé de l'esprit, rejeter des rapports ou des rapprochements suggestifs qui pourraient nous révéler, et, s'il est nécessaire, rectifier à nos yeux, les vraies intentions du Christ dans un épisode, dont le sens réel aurait été, pour des raisons d'ailleurs compréhensibles, ultérieurement dénaturé et inexactement rapporté. En bref, la question qui se pose est celle de savoir si les premières générations chrétiennes, bouleversées par les terribles événements survenus et influencées ultérieurement par la prédication de saint Paul commentant ces mêmes événements, n'ont pas interprété l'épisode de la dernière Cène comme destiné par le Christ à préfigurer sa passion, sa mort et sa résurrection, alors qu'il n'aurait été, dans sa pensée réelle, que la célébration du rite traditionnel et quasi universel de communion avec la Vie Logoïque, incarnée dans l'univers entier, avec cette Vie qui, par l'intermédiaire de l'astre solaire, figure symbolique du Logos, fait mûrir le blé et la vigne — le pain et le vin — nous envoie sa chaleur et sa lumière et, par son mouvement apparent autour de la terre, fait vivre, mourir et renaître annuellement la nature entière. Ce rite en usage chez un grand nombre de peuples anciens¹

¹ Dans la maison des Mystères, à Pompéi, les fresques représentent vraisemblablement les rites ou les étapes de l'initiation orphique : la prise d'habit (Syndon), la catéchèse, l'agape ou communion, l'annonciation, la

l'était aussi chez les Thérapeutes d'Égypte et les Esséniens de Palestine, avec lesquels le Christianisme primitif eût tant d'affinités et de ressemblance qu'il semble, au jugement de beaucoup de critiques, n'avoir été qu'une réforme de l'Essénisme. Composé de pain et d'eau, le repas rituel des Esséniens avait le sens d'un sacrifice et se présentait comme une cérémonie religieuse de communion fraternelle. Aux temps primitifs, telle semble aussi avoir été la forme première de la communion chrétienne, si nous en croyons Clément d'Alexandrie, un Père grec du II^e siècle, lequel nous rapporte (Stromates XII) qu'à une époque primitive une partie des Chrétiens communiait sous les espèces du pain et de l'eau, suivant en cela, remarque-t-il, la coutume des Esséniens. Ailleurs encore (Paedagogium IV), il déclare que le mélange d'eau et de vin dans l'Eucharistie, mélange qui se pratiquait en son temps, représente l'union de la loi nouvelle et de la loi ancienne. « L'eau », explique-t-il, « est l'ancienne loi... le vin est le sang du Christ qui est le fondement de la loi nouvelle ». Or, c'est là la doctrine même instaurée par saint Paul, telle qu'elle fut rapidement généralisée après lui. Il semble que les Evangiles eux-mêmes d'ailleurs aient conservé quelques traces de l'usage primitif abandonné, puisque Marc et Luc, nous rapportant les préparatifs du dernier repas, mettent dans la bouche de Jésus cette parole : « Allez en ville, vous rencontrerez un porteur d'une cruche d'eau, et en quelque lieu qu'il entre,

passion (flagellation), préludes à la mort et à la résurrection.

suivez-le et dites au maître de la maison « Le Maître vous envoie dire : « Où est le lieu où je dois manger la Pâque avec mes disciples? »

Tout ce passage semble assez énigmatique. Peut-être ce détail de la cruche d'eau est-il insignifiant ; peut-être au contraire est-il une allusion à un signe secret d'affiliation où se reconnaissaient Esséniens et Thérapeutes. En tout cas, s'il fut omis par Matthieu et Jean, ne serait-ce pas qu'il fut jugé compromettant pour la pratique nouvelle qui s'était établie?

Ce n'est pas que le Christ proscrivît l'usage du vin. L'épisode des Noces de Cana où Jésus change l'eau en vin, prouve nettement le contraire, si cet épisode est historique toutefois, et non simplement symbolique. Aux Thérapeutes également, d'ailleurs, le vin n'était pas interdit, mais au jour solennel de leur repas rituel, lequel survenait toutes les 7 semaines, c'est-à-dire au 50^e jour (7 x 7), la seule boisson autorisée était de l'eau pure, le seul aliment, le pain et le sel. Après ce repas, nous rapporte Philon-le-Juif, ils chantaient des chœurs qui se prolongeaient toute la nuit, puis, ajoute-t-il, comme il arrive dans les fêtes de Bacchus, ils parviennent à un état extatique, « enivrés du vin de l'amour de Dieu et demeure jusqu'au matin dans cette noble ivresse ».

Le rapprochement avec les fêtes de Bacchus est curieux quoiqu'il demeure douteux que l'usage du vin pût amener les fidèles de Bacchus à une égale pureté dans l'extase.

Mais pourquoi l'usage ancien aurait-il été abandonné? Pourquoi, par cette substitution du vin à l'eau, le sens même du repas rituel, célébré par Jésus, selon la coutume essénienne ou thérapeute, aurait-il été altéré, transformé en une sorte de rite préfiguratif de sa propre mort et du sang versé sur la croix ? Cette déformation serait le résultat de la vieille superstition que nous avons déjà dit avoir été partagée par tout le monde antique, et singulièrement par le peuple juif lui-même, la croyance à la vertu apaisante et propitiatoire du sang versé en sacrifice. Ses disciples croyaient que Jésus était le Messie et quand ils virent leur Maître livré au supplice ignominieux de la croix, ils crurent, après l'événement et une fois revenus de leur stupeur et de leur premier abattement, que le sacrifice sanglant d'une victime aussi illustre et innocente avait été agréable à Dieu, le sang versé propitiatoire au genre humain tout entier, suivant l'antique préjugé « qu'il était bon qu'un homme mourût pour tout le peuple ».

C'est donc le rapport qui fut supposé avoir existé entre les événements sanglants du Calvaire et l'épisode de la dernière Cène qui explique que l'on ait altéré, défiguré, dans la suite, le sens même du repas rituel célébré par Jésus, en faisant du pain et du vin (substitué à l'eau) les apparences symboliques et sensibles sous lesquelles le

Maître offrait lui-même son corps et son sang pour le salut du monde, comme si Jésus avait voulu célébrer à l'avance sa propre mort, consentie, voulue, préméditée ! Mais où serait alors le crime du peuple juif ?

Quoiqu'il en soit d'ailleurs et que la thèse ici défendue soit vraie ou fausse, il est trois considérations qui nous paraissent s'imposer concernant l'interprétation traditionnelle du banquet eucharistique.

La première, c'est que les récits des Evangiles, relatifs à cet épisode, ne sont en somme qu'une amplification du récit de saint Paul (I Cor. XI, 23-29), récit qui est la plus ancienne version des faits. Or saint Paul nous dit lui-même qu'il s'agit pour lui d'une révélation, d'une vision de sa part, et non d'un récit basé sur le témoignage d'autrui, c'est-à-dire des commensaux du Christ.

La seconde remarque est que si, en dépit de cette constatation, nous admettons tout de même l'historicité du fait, encore faudrait-il prouver que l'épisode a été exactement rapporté et qu'il eut réellement ce caractère prophétique que saint Paul et les Evangélistes lui attribuèrent par la suite : car si le croyant est tenu ici d'accepter, les yeux fermés, les solutions de la foi, l'homme qui revendique le droit de réfléchir librement est fondé au contraire à se poser ces questions.

Enfin, quel qu'ait pu être le caractère véritable de l'épisode de la dernière Cène, on peut aussi se demander si ceux-là même qui nous le transmirent ne méritèrent pas ce reproche que le Christ adressa précisément aux apôtres qui ne comprirent ses paroles que dans le sens le plus étroit et le plus littéral. On sait les subtilités théologiques auxquelles donna lieu ultérieurement le dogme de la transsubstantiation. Selon ce dogme, tel qu'il fut défini par l'Eglise sur la foi des textes scripturaires pris à la lettre, le pain et le vin, dans le sacrement eucharistique, perdent, par la consécration, leur substance propre pour être changés en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Ce ne sont plus dès lors, sur l'autel, que les apparences (les accidents) du pain et du vin, la réalité, la substance, c'est le corps et le sang du Christ Jésus lui-même. Une telle compréhension représente-t-elle bien la pensée du Maître ? Dans l'Evangile selon saint Jean (ch. VI), nous voyons que Jésus reproche à ceux qui l'écoutent de prendre à la lettre et dans un sens matérialiste les paroles rituelles : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang... C'est l'esprit qui vivifie », ajoute-t-il, « la chair (c'est-à-dire la lettre) ne sert de rien. Mes paroles sont esprit et vie ». Or les Chrétiens en affirmant que le pain et le vin deviennent réellement, dans le sacrement, le corps et le sang du Christ, ont-ils jamais fait autre chose que de s'attacher étroitement au sens littéral des paroles rituelles, au lieu d'en saisir l'esprit, c'est-à-dire le sens symbolique ou spirituel ?

Mais comment comprendre alors l'épisode du banquet eucharistique, si nous envisageons la double hypothèse qu'il s'agit là réellement d'un épisode historique et, d'autre part, que les versions évangéliques de l'épisode sont suspectes de l'interprétation tendancieuse qui fut imaginée après coup par la foi chrétienne, influencée par la passion et la mort de Jésus? Et encore, nous disent les catholiques, que pourrions-nous savoir, dans cette dernière hypothèse, du haut mystère célébré par le Christ et ses apôtres, en dehors des Ecritures qui, seules, le relatent et l'interprètent?

Pour nous qui croyons sincèrement que, derrière les rites, les pratiques, les dogmes religieux, se cache presque toujours une vérité première, altérée ou déformée, ainsi que nous l'avons dit, nous estimons que pour comprendre le caractère vrai, original, du mystère célébré par le Christ, il nous faut, une fois de plus ici, mettre l'épisode en rapport avec les rites similaires des Mystères antiques, en lesquels l'agapè, ou banquet rituel, était soit un rite symbolique, soit une étape initiatique de ces mystères.

Nous avons dit aussi les rapports étroits que Jésus semblait avoir noués avec les Esséniens et les Thérapeutes et le grand rôle que jouait dans ces associations pieuses le banquet rituel. Or, il semble que dans le Christianisme primitif, le banquet eucharistique ait présenté ce même caractère d'un repas pris en commun, tel qu'il se célébrait chez les Esséniens et les Thérapeutes. Ne voyons-nous pas en effet saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens,

reprocher aux fidèles de cette Église d'avilir et de dénaturer le « repas du Seigneur » en venant en hâte, chacun, manger son repas en particulier sans attendre les autres, et en se permettant des excès de table, de façon, dit-il, que les uns ne trouvent pas à manger à leur faim (?) , tandis que les autres ont fait bombance (I Cor. XI, 22, 33-34). Même en faisant abstraction de ceux qui commettent ces excès, un repas rituel où chacun peut légitimement manger à sa faim, voilà qui ne cadre guère avec le sacrement de communion, tel qu'on le comprend aujourd'hui !

Le sens du banquet rituel dans les mystères anciens, et tel que le concevait vraisemblablement Jésus lui-même en le célébrant avec les apôtres, était en rapport étroit avec l'idée du sacrifice divin dans l'e(0.00125 -1 21 0 841 2 611 2 reW*ridée)-(fr-8.04)B

l'arrière-plan des superstitions se cache souvent quelque vérité profonde, ésotérique, que l'inconscient social perçoit sans pouvoir encore se la formuler à lui-même, ni l'exprimer d'une manière rationnelle. Il ne doit donc pas nous être interdit de rechercher les premiers fondements du rite de communion dans les sociétés les plus primitives, quelle que soit la forme rudimentaire et barbare sous laquelle ce rite, quasi universel, se retrouve alors. C'est ainsi que nous le rencontrons dès le stade totémique. Le « totem », on le sait, représente généralement un animal ou un végétal, dont le clan ou la tribu porte le nom, et qui est l'ancêtre commun divinisé, dont tous les membres sont censés descendre. Or, tous les peuples, y compris les Sémites, ont passé par le stade totémique. L'idée en soi du totem est manifestement puérile et superstitieuse. Pourtant, il n'est pas déraisonnable de penser que peut-être elle se réfère occultement à quelque réalité transcendante : la parenté universelle des êtres dérivés d'une même source divine originelle et leur filiation sur l'échelle ascendante de la Vie. Une idée aussi élevée dépasse naturellement de beaucoup le niveau de la conscience du primitif qui ne peut encore la saisir et l'imaginer que sous la forme concrète et naïve d'une filiation supposée dans une lignée imaginaire, animale ou végétale.

Quoiqu'il en soit, pour le primitif, l'animal ou le végétal « totem » est « tabou », c'est-à-dire que nul ne peut le manger, mais, à certaines époques, après un rituel de purification et un cérémonial propitiatoire, on l'immolait en

sacrifice pour le manger en un banquet sacré. La consommation de sa chair était alors censée faire participer chacun des convives aux vertus divines de la victime sacrifiée.

Ces rites, si saugrenus qu'ils paraissent, se retrouvent néanmoins aussi à des stades de civilisation beaucoup plus avancée. C'est ainsi que les Egéens qui découpaient et mangeaient leur taureau sacré, ou les Egyptiens qui pratiquaient des rites similaires, étaient des peuples déjà hautement civilisés et cultivés. Sans doute, leur rite de communion semble-t-il être, à première vue, une survivance barbare, anachronique, de l'âge totémique, par lequel ils passèrent dans leur enfance. Si le rite a perduré néanmoins, le fait ne peut s'expliquer que s'il est justifié, rationnellement, par un symbolisme secret, incompris du profane. Il serait contradictoire, en effet, nous l'avons déjà fait remarquer, de supposer que dans le seul domaine religieux des peuples aussi avancés en civilisation eussent conservé la mentalité prélogique des primitifs. Que s'est-il donc passé ? Il s'est passé que chez ces peuples (Égypte, Crète, Perse, etc.), le rite totémique ne tarda pas à se mélanger ou à s'exprimer en fonction du mythe solaire. L'ancêtre commun, c'est le démiurge, représenté par le soleil. Le Dieu-Soleil est alors figuré, suivant les époques et les pays, soit par un taureau, soit par un bélier ou les poissons (Oannès - Vichnou), selon le signe correspondant du Zodiaque, dans lequel se trouve le soleil à l'équinoxe du printemps (Pâques). On croit dès lors participer à la vie

divine du Cosmos, en consommant ce jour-là, dans un repas rituel, l'animal symbole, le taureau ou le bélier sacré (l'agneau pascal), immolé en sacrifice. La fréquence et les modalités du rite pouvaient naturellement varier grandement, s'avilir de superstitions grossières, mais il semble que la même signification occulte ait été à l'origine de toutes ces pratiques et ait présidé à leur instauration première. Si donc le bœuf sacré était noyé au bout de 25 ans dans une fontaine sacrée, consacrée au soleil¹, si le taureau sacré était découpé en morceaux et mangé en Crète², s'il était égorgé en Perse par les prêtres de Mithra, si

¹ On sait que par suite du mouvement rétrograde apparent du ciel (précession des équinoxes) le soleil semble entrer tous les 2.160 ans environ dans un autre signe du Zodiaque. Il lui faut ainsi 25.000 et des ans pour faire le tour complet de la zone zodiacale. Ce chiffre de 25.000 ans, c'est la grande année solaire, la grande année selon Platon, considérée dans toute l'antiquité, Egypte, Grèce, Chaldée, Inde, comme le cycle le plus important. Le chiffre 25 était, peut-être pour cette raison, pris comme symbole de la grande année solaire.

² Suivant la fable grecque, Zeus, le Dieu du Ciel, s'était, sous le nom de Dionysos, incarné dans un taureau qui fut tué, dépecé et mangé par les Titans. Ce n'est évidemment pas pour commémorer un tel crime pour lequel les Titans furent foudroyés que les mystes de Dionysos agissent de même en tuant et en mangeant leur taureau sacré : mais

l'agneau pascal était rituellement abattu et consommé par les Hébreux, c'étaient là, aux yeux des initiés, de pures cérémonies symboliques, commémoratives du sacrifice divin qu'impliquait la « résurrection », soit le perpétuel renouvellement de la vie dans la création universelle. Dès lors, le rite sacrificatoire, accompli selon les règles, était censé avoir, en vertu du symbole de la résurrection, une vertu bénéfique. Le sang de la victime sacrifiée régénérerait la nature — de là le baptême du sang dans le mithraïsme — faisait fructifier les biens de la terre, tandis que la puissance même du Dieu solaire, que figurait l'animal rituellement immolé, passait dans l'âme de l'officiant sacrificateur. Après cela, la victime était consommée dans un repas de communion qui permettait à tous les participants de bénéficier de sa vertu régénératrice. Le dieu victime devenait ainsi un dieu rédempteur ou sauveur.

Quoiqu'il en soit et d'où qu'il vienne, nous ne pouvons que constater ce parallélisme des croyances et pratiques dans les diverses mythologies antiques. Qu'il s'agisse de dieux solaires ou lunaires, ou de dieux de la végétation, liés les uns aux autres d'ailleurs, qu'il s'agisse de Mardouk (Assyrie), de Thammuz (Babylone), d'Attis (Phrygie), d'Adonis (Syrie), d'Osiris (Égypte), ou de Mithra (Perse), le

c'est parce que ce qui est un crime dans la fable est au contraire devenu pour eux un sacrifice rituel qui leur permet de communier avec la Vie divine, mystérieusement incluse dans le symbole consacré.

trait le plus saillant de leur histoire mythologique, nous dit Charles Guignebert, « c'est qu'ils sont censés mourir à une certaine époque de l'année pour ressusciter bientôt, mettant ainsi au cœur de leur fidèles une douleur profonde et une allégresse délirante »¹. Cette commémoration périodique de la mort et de la résurrection annuelles du dieu cosmique se célébrait à deux époques, à l'équinoxe d'automne et à celle du printemps. Mais le plus souvent mort et résurrection sont réunies en la même fête de Pâques. Elle est alors caractérisée par un double rite, le sacrifice de l'animal symbole et le repas de communion.

« N'importe quel historien des religions », écrit à ce propos Edouard Dujardin, « ... sait aujourd'hui quelle valeur sacramentelle les repas sacrés ont eu dans toutes les religions, l'école anthropologique a établi depuis longtemps qu'en participant à une même nourriture, les hommes ont cru créer entre eux un lien, un lien matériel, facteur d'un lien spirituel. On sait même qu'un très grand nombre de ces repas sacrés avaient pour objet l'absorption même de la chair du dieu »².

S'offusquera-t-on d'un pareil rapprochement avec la Cène chrétienne ? Mais c'est saint Paul lui-même qui rapproche ces rites les uns des autres pour les opposer d'ailleurs. Ne nous dit-il pas que manger les viandes consacrées aux

démons, c'est communier avec eux (I Cor. X, 20), tandis que manger le pain dans le banquet eucharistique, c'est communier avec le corps du Seigneur? (id. 16). Mais tout ceci est pareillement absurde, peut-on faire remarquer, si c'est pris à la lettre. Tout ceci ne dépasse pas le stade de la mentalité totémique et révèle une mentalité illogique de primitif, si cela ne renferme pas un sens ésotérique, un mystère connu des initiés, ce mystère étant celui de l'Unité de la Vie sous-jacente à la multiplicité des formes et le banquet sacré étant la communion symbolique des participants à cette Vie, dont le perpétuel sacrifice est le pouvoir régénérateur de la nature entière.

J'ai dit que le soleil fut désormais chez les peuples de haute civilisation la figure symbolique, non plus de la vie du clan ou de la tribu, mais de la Vie cosmique sous son double aspect créateur et régénérateur. Et vraiment l'on ne voit pas quel plus beau symbole les peuples auraient pu choisir que celui de l'astre du jour qui distribue libéralement sa lumière et sa chaleur, fait vivre ici-bas tous les êtres, mûrir les moissons et les fruits de la terre. Le fait que le même Dieu apparaît dans beaucoup de cultes anciens, tantôt comme Dieu du soleil, tantôt comme Dieu de la végétation, ou comme incarné dans l'animal sacré, l'animal-symbole, ou encore dans un homme divin, Osiris, Apollon ou Dionysos, prouve à l'évidence que la seule Divinité, ésotériquement parlant, est la Vie cosmique qui soutient et anime pareillement toutes choses, les hommes, les animaux et les plantes. Et l'on voit ainsi par quelle suite logique, le blé et

¹ « Le Christianisme antique » (Flammarion).

² « Grandeur et décadence de la Critique » (Messein).

la vigne, le pain et le vin, représentant les fruits de la terre mûris au soleil ont été pris comme les symboles naturels les mieux appropriés de cette Vie universelle, la chair et le sang du Dieu Cosmique, du démiurge solaire¹. Le polythéisme gréco-romain personnifia par deux divinités — Cérès et Bacchus — les réalités figurées par le pain et le vin.

« Aux Ambarvalès, les fêtes données en l'honneur de Cérès (Déméter) », écrit H. P. Blavatsky², « l'arval, l'assistant du Grand Prêtre, vêtu de blanc immaculé, plaçant l'Hostia (les offrandes du sacrifice) , un gâteau de blé, de l'eau et du vin, goûtait le vin des libations et le donnait à goûter à tous les autres. L'oblation ou offrande était alors élevée par le Grand Prêtre. Cette offrande symbolisait les trois royaume de la nature : le gâteau de blé, le règne végétal, le vase du sacrifice ou calice, le règne minéral, et le pall (l'écharpe) du hiérophante dont une extrémité était posée sur la coupe

¹ Les fêtes en l'honneur d'Apollon, Dieu solaire, fils du Dieu suprême (Zeûs), était dans la mythologie grecque, célébrées par une hécatombe solennelle de 100 têtes de bétail qui donna son nom au mois de juillet : « Hecatombéon ».

² « Les origines du rituel dans l'Église et la Maçonnerie ».

contenant le vin de l'oblation, était fait en pure laine blanche de toison d'agneau »³.

A Rome, avant Numa, on présentait comme offrande rien que des fruits de la terre. Mais après Numa — un initié — les pures traditions se corrompirent et l'usage s'introduisit des sacrifices sanglants. Sur l'animal offert en sacrifice, on jetait au préalable une pâte, faite de farine de blé (froment à Rome, orge en Grèce) appelée « mola » — d'où le verbe immoler. Le prêtre sacrificateur goûtait ensuite le vin, en offrait aux assistants, puis le versait entre les cornes de la victime (libations). Dans le Christianisme, le Verbe assimilé au soleil, le Christus-Sol, devient le « Messias » (de messis : moisson), celui qui fait lever les moissons, germer le blé et mûrir la vigne produisant le vin servant au sacrifice de la messe. Jésus se dit la vigne, et son père, le vigneron. C'est de « Messis » d'ailleurs que vient le mot de « Messe », et c'est toujours ce même symbolisme solaire qui a fait donner à l'hostie, au pain eucharistique, dans l'ostensoir d'or, la forme même du soleil éparpillant ses rayons. Et de même que dans la religion grecque de Dionysos-Bacchus (culte orphique), ce dieu s'offre en libations aux dieux pour que les hommes atteignent à la félicité, de même, mais par une incompréhension étrange du caractère symbolique du rite célébré, la foi catholique nous enseigne que, dans le messe, c'est le sang réel du

³ C'est l'origine du « pallium » porté par le Pape, et qui est pareillement fait de laine blanche, bordée de croix.

Christ qui, sous les espèces du vin, est offert en libations pour le salut du genre humain.

Que ce rite de communion fut un rite universel, antérieur au Christianisme, nous est prouvé par la Bible elle-même qui nous montre le personnage mystérieux de Melchissédék offrir le pain et le vin à Abraham. Le pain et le vin apparaissent comme les substituts de tous ces breuvages symboliques conférant l'immortalité divine : l'ambroisie, le nectar des dieux chez les Grecs, le Sôma védique, l'haôma mazdéen, l'hydromel des Scandinaves, etc. Chez les Hébreux, disons-nous, le pain et le vin étaient joints aux offrandes animales (les pains de proposition), et le fait de consommer les objets sacrifiés à Jéhovah impliquait alliance et communion avec Lui, nous dit saint Paul (I Cor. X, 18). Les trois parties principales de la messe qui résument tout ce rituel, l'offertoire, la consécration et la communion, représentent donc les phases d'un cérémonial dont le sens symbolique véritable fut ultérieurement modifié sous l'influence des circonstances que nous avons dites. Quelle que tardive que soit l'interprétation que lui donnèrent, après la mort du Maître, saint Paul et les premiers Chrétiens, on peut donc admettre que Jésus ne fit, dans l'épisode de la Cène, que célébrer, dans son sens antique et traditionnel, le rite de la communion sous les espèces du pain et du vin, symboles de la Vie divine qui anime toute chose de son souffle créateur. Et que, de même que le Hiérophante des Mystères, unifié à son Dieu, parlait en son nom, de même Jésus, un avec son Père, Grand Prêtre

du Dieu cosmique, dit à ses apôtres, en leur présentant les mets rituels : « Prenez et mangez, ceci est mon Corps, ceci est mon Sang ».

Une pareille exégèse ésotérique devrait s'appliquer à tous les dogmes du Christianisme pour pénétrer la véritable signification spirituelle de ceux-ci. Ainsi la religion de l'Esprit vivant pourrait-elle triompher du fétichisme de la lettre morte qui prévaut aujourd'hui. Ainsi la matière religieuse deviendrait-elle un aliment assimilable à l'esprit et au cœur de l'homme, vraiment digne du nom d'homme. Ainsi la foi religieuse, illuminée par l'inspiration spirituelle — la grâce intérieure — refoulerait-elle dans l'ombre la croyance fanatique, irrationnelle, qui règne souverainement dans tous les milieux chrétiens, et qui n'est, à tout prendre, qu'une attitude butée, obstinée, de l'esprit, faite de superstition craintive et de préjugé aveugle.

Faut-il ajouter qu'un travail identique devrait être entrepris à l'égard des mythes, légendes, croyances, des religions antiques. Le vrai catholicisme, en effet, est ésotérique, universaliste, et transcende toutes les religions positives qui se sont succédées dans l'Histoire. Mais un tel travail excéderait manifestement tant les limites de ce livre que les capacités de son auteur. L'œuvre néanmoins serait bien digne de tenter quelqu'érudit de l'avenir qui joindrait à ses qualités d'historien et de psychologue, celles, beaucoup plus rares encore, de l'initié. Ainsi serait reconstituée l'unité ésotérique de la Révélation primitive.

CHAPITRE IV

NOMS ET SYMBOLES DIVINS

Quand nous nous en rapportons aux différentes religions et à leurs adeptes pour préciser notre notion de la Divinité, nous nous trouvons coincés, d'une part, entre des enseignements donnés d'autorité mais incontrôlables, et, d'autre part, des expériences mystiques, individuelles mais transcendantes, auxquelles il semble que nous ne puissions encore parvenir nous-mêmes. Les grandes expériences mystiques, en effet, les visions transcendantales des sages ou des saints, ne sont encore que l'apanage d'un très petit nombre de natures exceptionnellement avancées, arrivées à un haut degré de perfection. En dehors de ces expériences rarissimes d'union ou de perception divine, en dehors aussi de ces quelques moments d'élévation ou d'exaltation spirituelle qui nous en donnèrent parfois comme un avant-goût et que nous-même peut-être avons pu expérimenter en des heures bénies de notre existence, il ne demeure pour nous que des théories, des doctrines philosophiques ou religieuses, s'adressant les unes à notre raison, les autres à notre sentiment ou à notre foi aveugle. Et parmi elles combien de divergences, d'oppositions, de contradictions même, dans les enseignements : monothéisme, polythéisme, panthéisme, tous, nous l'avons dit, avec des nuances, des variétés qui en changent d'ailleurs, dans chaque cas déterminé, le sens particulier ou le caractère.

Si maintenant nous tentons de nous orienter dans cette jungle théologique, si, dans notre effort pour pénétrer le mystère de cette Unité et de ce Tout que notre intelligence analytique découpe en tranches séparées qu'elle nomme Dieu, la Nature et l'Homme, nous essayons de déduire et de préciser ce que peut représenter le premier aspect de cette trilogie, celui précisément qui demeure en dehors de notre expérience immédiate et que nous appelons Dieu, nous voyons clairement qu'il implique contradiction de considérer ce Dieu à la fois comme l'Absolu et, d'autre part, comme un Etre personnel, c'est-à-dire comme une Personne, un « Moi » infiniment agrandi et essentiellement distinct du Tout manifesté. Anthropomorphisme puéril, disons-nous, car l'idée du moi s'opposant au non-moi implique dualité et est donc contradictoire avec la notion totalitaire de l'Absolu qui transcende toute dualité, toute relativité, telle la dualité du bien et du mal par exemple qui sont corrélatifs et n'existent pas du point de vue de l'Absolu. Le bien est tout ce qui aide l'homme à réaliser sa fin : le mal tout ce qui entrave cette réalisation. La souffrance, à ce point de vue, si elle est une cause d'amendement et de progrès, représente même un bien pour l'homme¹. De même le moi implique nécessairement le

¹ Posidonius, historien et philosophe stoïcien du 1^{er} siècle av. Jésus-Christ, disait : « Douleur, tu as beau faire, quelque importune que tu sois, je n'avouerai jamais que tu sois un mal ».

non-moi. Le moi est une prison, si élargis qu'en soient ses murs. Si grande, si divine, que soit une personnalité, son moi représente donc une limitation. Persona signifie masque : la personne est donc la forme qui limite l'infini de la Réalité absolue. Voilà pourquoi, bien qu'il s'agisse de deux faces opposées de la Réalité une, il est contradictoire de vouloir identifier la Réalité absolue en la définissant comme un Etre personnel. C'est là confondre l'Absolu de l'Etre en soi avec sa nature manifestée comme le Moi de l'Univers. L'univers est la Forme qui manifeste, qui rend connaissable en tant qu'un Etre personnel universel l'inconnaissable et impersonnelle Vie divine¹. A cette Réalité devenue connaissable parce que limitée, les âges et les peuples ont donné bien des noms différents. Le poète catholique Paul Claudel écrit à ce propos : « Soyez béni, ô mon Dieu, qui m'avez délivré des idoles et qui faites que je n'adore que vous seul et non point Isis ou Osiris, ou la Justice, ou le Progrès, ou la Vérité ! »

¹ Dans le Bouddhisme, certains textes opposent également au Tout manifesté, le Nirvâna. « Le Tout pour ces textes », nous dit un commentateur érudit, « c'est l'ensemble des choses passagères, le Nirvâna est l'Éternel et l'Immuable » (L. de la Vallée-Poussin). Mais il est évident que l'opposition est ici une opposition d'aspects d'une même Réalité, la Pensée de l'Inde ayant toujours été moniste, et non, comme dans le dogme catholique, une opposition de nature entre deux réalités différentes.

Mais qu'est-ce alors que ce Dieu devenu connaissable, s'il n'est précisément cela même qui détermine le progrès, qui crée la justice, qui est la vérité et la vie? Jésus ne nous a-t-il pas dit : « Je suis la Vérité et la Vie »? Et n'est-ce pas pour cela même que les siècles l'ont déifié? Ce qui importe donc, ce n'est pas d'appeler Dieu, le Progrès, la justice ou la Vérité, moins encore Jéhovah plutôt qu'Osiris ou Isis, en conférant à la Réalité suprême les attributs finis d'un Etre personnel. Ce qui importe, c'est de comprendre que les noms, que les mots, ne sont que des symboles, des symboles humains, partant inadéquats au Réel divin et qu'ils n'ont dès lors qu'une valeur secondaire. Si donc il est vrai que l'Infini se limite en l'homme comme en l'Univers, ainsi que nous l'affirme la Sagesse, il est tout aussi vrai que cette Réalité suprême ne peut être exprimée par des mots humains, consacrés ou non par l'Église. Et si l'on veut employer tout de même des termes symboliques pour la désigner, on aura quelque peine à nous persuader que ce sont les appellations les plus archaïques, les plus périmées, qui soient ici les meilleures : tels Osiris ou Jéhovah.

Quoiqu'il en soit, au niveau spirituel ou nous nous tenons, il semble que le Divin représente un ordre de réalité dont l'accession, ou la simple approche même, demeure encore fort ardue pour notre esprit comme pour notre cœur. Principe, Essence ou Souverain Bien, quel que soit le nom que l'on imagine, la plupart des esprits religieux eux-mêmes n'ont de la Divinité, nous l'avons vu, que la notion la plus vague, loin d'en avoir la moindre perception réelle.

Il semble d'ailleurs que l'immense majorité des croyants, aujourd'hui comme hier, éprouve encore le besoin d'adorer un Dieu personnel, un Etre suprême, et que pour aimer Dieu, ils doivent aimer un Dieu, et non une formule abstraite comme le Souverain Bien ou la Suprême Réalité. Voilà pourquoi les religions nous proposent, qui un Dieu, qui plusieurs Dieux, à notre adoration.

A cette question : Dieu existe-t-il ? Krishnamurti nous répond aujourd'hui : « Il n'est d'autre Dieu que l'homme libéré, que l'homme parfait ». Cette parole a jeté l'émoi en beaucoup d'âmes. Comment faut-il la comprendre ?

Faisons tout d'abord remarquer que la doctrine catholique en nous affirmant que le Christ est homme-Dieu, énonce une vérité qui, à son insu évidemment, rejoint l'affirmation de Krishnamurti qu'il n'est d'autre Dieu que l'homme libéré, l'homme parfait. Qu'est-ce que le Christ en effet, sinon l'homme-type qui réalise en sa personne la perfection divine et ne fait qu'un, dit-il lui-même, avec son Père céleste. Seulement, alors que Jésus dit aux Pharisiens, qui se scandalisaient de ses paroles, que, selon leur Bible (Ps. 81, 6) , il en est ainsi, en principe, de tous les hommes sensibles à l'appel divin, et qu'il n'est Lui-même qu'un Frère aîné chargé d'une mission spéciale (Jean X, 33-36), la doctrine catholique, elle, ne l'entend pas de cette manière. Pour elle, le Christ n'est pas l'Homme-type, l'Homme parfait, c'est-à-dire Dieu manifesté dans une forme humaine. Pour elle, le Christ Jésus représente, nous l'avons

dit, un fait unique dans l'Histoire et qui ne doit pas se répéter. Il est l'incarnation unique de Dieu et qui demeurera unique dans l'Histoire. Il jouit seul d'un état divin que Jésus nous disait au contraire être en puissance en tous les hommes, puisque nous sommes tous enfants de Dieu et que l'étincelle divine brille en chacun (saint Jean I). « Nous sommes tous de la race de Dieu », proclamait saint Paul après Pythagore (Vers d'Or). Voilà pourquoi Krishnamurti nous dit aussi qu'il n'est d'autre Dieu que l'homme parfait, lequel, réalisant la conscience de l'Unité, est ainsi devenu l'Unité manifestée dans une forme humaine.

Pourtant à l'affirmation de Krishnamurti, il est une objection que l'on est tenté de faire. Où et quand, se demandera-t-on, a-t-on jamais rencontré l'homme parfait, c'est-à-dire l'homme exempt de toute faiblesse, de toute limitation humaine, et qui ait réalisé en sa personne la perfection divine que le Christ nous adjure d'égaliser? « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait ». Si nous parcourons en effet l'Histoire universelle, nous constatons que l'homme le plus parfait qui, à nos yeux, ait paru sur la terre, succomba lui-même à la faiblesse humaine, lorsque, le front perlé des sueurs de l'agonie, il s'écria dans sa détresse : « Père, Père, pourquoi m'avez-vous abandonné? »

En une autre circonstance encore, Jésus confesse son ignorance lorsque, parlant à ses disciples de la fin du monde, dont nul ne connaît, disait-il, le jour ni l'heure, il

ajoute : « Ni les anges qui sont dans le Ciel, ni même le Fils, mais seulement le Père » (Marc XIII, 32). On devrait en conclure que nul être humain ne peut être suffisamment dégagé des faiblesses et des limitations de la condition terrestre pour paraître parmi nous comme l'Unique, omniscient et tout-puissant, dans une forme humaine.

Pourtant Jésus proclamait son unité avec Dieu. Et Krishnamurti dit la même chose de l'homme libéré, de l'homme parfait. D'innombrables êtres ayant ainsi transcendé le « moi », la condition humaine, ont rallié, par fusion avec la Conscience divine, l'Unité de Dieu. Leurs hiérarchies échappent à nos regards. Tel est le témoignage des Sages, sous tous les cieux et dans tous les temps. Et je ne pense pas que Krishnamurti y contredise. Matérialistes et athées se gaussent bien entendu de cette idée antique que des hiérarchies de Dieux puissent exister dans l'invisible. N'est-ce pas là pourtant une nécessité de l'évolution ?

L'unité de Dieu, c'est l'unité de l'Univers. L'unité de l'Univers, c'est ce côté caché, occulte, intérieur, l'Univers-Esprit, que nous ne connaissons pas encore, mais que nous déduisons, indirectement seulement, de l'équilibre et de l'harmonie du monde, des merveilles de la Vie créatrice, de l'interdépendance que nous constatons entre tous les êtres et les choses, et des lois qui les régissent universellement. La multiplicité de l'Univers c'est au contraire l'aspect extérieur, phénoménal, l'univers des formes innombrables avec leur conscience propre, particulière à chacune. Qu'à cette

multiplicité d'êtres une Unité puisse être sous-jacente est une proposition qui, aujourd'hui encore, semble audacieuse. L'unité de la matière est, de nos jours, admise par la science. Mais l'unité de la vie ne l'est pas encore, bien que la science s'en rapproche chaque jour, nous l'avons dit. Si nous considérons maintenant cette multiplicité d'êtres, ce spectacle prodigieux de la vie sur notre globe en particulier, il semble bien que le développement graduel de l'intelligence, de la conscience, soit le but que poursuive la Nature qui établit en effet entre les 4 règnes une échelle graduée, hiérarchique, de la Vie et de la Conscience. Sur cette échelle ascendante, l'homme seul pourtant atteint à la conscience de soi, à la soi-conscience. Mais cette soi-conscience n'est encore que celle de son petit moi particulier, séparé des autres ; il doit l'étendre graduellement, englober celles des autres, réaliser en sa personne la Conscience Universelle, l'Unité de l'Esprit. Il se peut toutefois que le stade actuel, c'est-à-dire l'homme réduit à la soi-conscience de son petit moi individuel, séparé, soit le stade le plus élevé que la Nature se propose d'atteindre sur notre planète. Mais cela n'est nullement certain, car pourquoi la Nature s'arrêterait-elle de créer ? Pourquoi s'arrêterait-elle à ce qui n'est encore manifestement qu'une ébauche de l'homme ? Il est donc très vraisemblable que l'homme actuel ne représente qu'un stade d'arrêt momentané dans la création, et que l'avènement d'une humanité supérieure, élaborée dans les laboratoires secrets de la nature, se produise parmi nous, dans quelque avenir proche ou lointain. Il se pourrait aussi toutefois que

l'arrêt soit au contraire définitif ici-bas, et que la Vie poursuive hors de notre monde son œuvre créatrice ou sur des plans de notre monde supérieurs et plus subtils que le physique.

Quoiqu'il en soit, comment pourrions-nous admettre la thèse matérialiste nous affirmant que la Vie Universelle qui déploie progressivement ses pouvoirs sur toute l'échelle des vivants s'arrête définitivement, épuisée et satisfaite, après avoir produit cet être incolore, si plein de lacunes et de misères qu'est l'homme actuel? Parce que le restant de son programme d'avenir échappe à nos regards, avons-nous le droit d'affirmer que ce programme n'existe pas? L'évolution globale de l'humanité, nous enseigne la Sagesse, se fait en ce monde même, sur une voie ascendante et en spirale, suivant des cycles successifs, au cours desquels se développent hiérarchiquement les différents principes constitutifs de l'être humain. Quant aux âmes plus évoluées, qui ont dépassé et devancé leur race, elles quittent ce monde pour évoluer dans des sphères supérieures, à moins qu'elles ne préfèrent revenir ici-bas, mues par la compassion, pour nous aider et nous instruire : ce sont alors ces Maîtres divins, ces Bodhisattvas de compassion, ces Christs sauveurs, dont nous parle l'Histoire des religions, ou encore ces Dieux des mythologies dont la vie légendaire dissimule sans doute, dans les lointains reculés de la Préhistoire, de grandes personnalités oubliées. De tout temps, en effet, Sages et Voyants — nous ont affirmé tandis que notre logique et notre intuition corroboraient

leurs dires — que la Vie créatrice poursuivait le développement de ses pouvoirs dans des mondes, invisibles pour nous, où elle épanouissait en des êtres surhumains, produits d'humanités antérieures à la nôtre, toutes ses potentialités divines. Il y aurait donc dans l'Empyrée une hiérarchie de Dieux, comme il y a parmi nous une hiérarchie entre les hommes : à cette différence près, toutefois, que la séparativité de la conscience divise et oppose ceux-ci, tandis que l'Unité de la Conscience divine unifie ceux-là.

Il est intéressant de constater que, mélangé à une forte dose de superstition, le sentiment des hommes a toujours pressenti ces vérités. D'où la naissance des cultes polythéistes, panthéistes et monothéistes, au cours des âges. Ce sont les Êtres qui, comme je l'ai dit, ont dépassé le stade humain, qui ont donné naissance aux cultes polythéistes et à la croyance aux incarnations divines. Evhémère enseignait que les Dieux étaient des hommes ayant précédemment vécu sur terre. D'autre part, c'est l'immanence du Divin en tout être, en toute chose, qui est à l'origine du panthéisme, sous ses formes diverses. Enfin, c'est l'unité de ce Principe immanent qui est le fondement de toute croyance monothéiste, soit que la croyance personnalise ce Principe, comme c'est le cas du Judaïsme, du Christianisme, de l'Islamisme, qui adorent un Dieu personnel, soit qu'elle l'impersonnalise, tels l'Atman ou le Brahman de l'Inde antique, ou le Tao de la philosophie chinoise.

Caractérisant les activités de la Vie, et non sa Nature, Krishnamurti nous dit et nous répète sans cesse qu'Elle est « éternel mouvement ». Si donc la Vie qui anime l'homme libéré, se poursuit, après sa mort sur le plan terrestre, sur d'autres plans de conscience, ou en d'autres sphères plus élevées que la nôtre, il serait tout à fait inconcevable et illogique qu'elle put le mener finalement à l'immobilisme, c'est-à-dire à une stagnation bienheureuse, à un état de béatitude céleste, figée et inutile. Il nous faut donc conclure logiquement que les hommes, que la libération a promus au rang des Dieux, continuent à chevaucher, dans l'Empyrée, les hautes cimes de l'Intelligence, de l'Amour et de la Volonté cosmiques. Conjointement et solidairement, ils manifestent graduellement ce qui était encore latent et potentiel en notre monde, l'unité de son Esprit divin, l'unité fonctionnelle consciente de sa fatuité créatrice.

Il semble dès lors que si la Vie cosmique — l'âme du monde — part de l'inconscience originelle pour aboutir à l'épanouissement d'une Conscience une et universelle, Elle ne développe que graduellement, progressivement, cette soi-conscience universelle, celle-ci n'étant réalisée dans son Unité fonctionnelle consciente que par ces Etres divins, ces Dieux, qui sont comme la moisson splendide et la fleur spirituelle de son évolution totale : car la Vie divine de notre monde n'est pas distincte de l'ensemble des êtres particuliers en lesquels s'éveille graduellement la conscience, et ce n'est que dans et par ces êtres particuliers,

sur toute l'échelle immense de la création visible et invisible, que peut se manifester progressivement et collectivement l'Unité de l'Intelligence cosmique, d'un univers. Voilà pourquoi Dieu a été considéré et adoré comme un Etre personnel, personnification dans un univers déterminé de l'Éternel absolu : tel est le vrai sens du Logos, le Verbe créateur de Dieu.

Mais cette Intelligence cosmique existe-t-elle ? C'est là un problème que nous essaierons timidement d'aborder dans un autre chapitre.

La plupart des philosophies religieuses ayant reconnu dans la manifestation cosmique un triple caractère, la notion de la Trinité divine s'est presque universellement répandue et a été figurée symboliquement par le triangle. Ce triple aspect peut être représenté :

- 1° par un aspect actif, créateur, masculin, animus mundi, Principe vital énergétique ;
- 2° un aspect passif, plastique ou féminin, la substance primordiale qui devient la matière ou corps du monde, le Principe d'inertie appelé parfois symboliquement le Grand Abîme, la matrice universelle ;
- 3° le rapport transcendant qui procède de l'union des deux, et qui est l'Esprit créateur.

Entre ces deux pôles opposés, positif et négatif, généralement appelés le Père et la Mère, ou Dieu et la

Nature, sont tissées, par l'Esprit, la Création et l'Evolution universelles dont le but est précisément la naissance, la croissance et l'épanouissement du Dieu personnel de cet Univers, autrement dit le développement de l'Unité de la Conscience universelle. Cette conscience, obscure et diffuse chez les êtres inférieurs à l'homme, s'individualise, nous l'avons dit, en l'être humain en tant que conscience de son petit moi particulier, pour s'étendre et culminer finalement dans la soi-conscience universelle chez les Etres supérieurs à l'homme. Opérant entre ces deux Pôles divins de nom contraire, ces Forces conjuguées réalisent par leur conjonction et les accords qui résultent de leur complémentarité même ces rythmes variés, innombrables, dont l'ensemble équilibré, toujours temporaire et instable parce que progressif, forme la contexture évolutive de l'univers, ainsi que l'existence de tous les êtres qu'il renferme. Ce grand Rythme fondamental, renfermant donc en lui-même tous les rythmes secondaires, fut nommé suivant les croyances et les langages : émanation et retour, involution (katodos) et évolution (éodos) ou encore suivant le langage chrétien : création et rédemption : soit la descente, la mort et la résurrection de l'Esprit universel dans le grand cycle de la création et de l'évolution universelle, soit l'incarnation, la mort et la résurrection du divin en l'homme dans le petit cycle humain. Du point de vue macrocosmique en effet la rédemption est le fruit du sacrifice du Verbe créateur descendu dans le monde, crucifié dans la matière universelle, pour mener à bonne fin la création. N'est-il pas proclamé dans les Écritures qu'il fut

« immolé dès la fondation du monde » et saint Paul ne nous dit-il pas aussi que la Nature toute entière souffre les douleurs de l'enfantement et aspire à la rédemption ? Nous retrouvons d'ailleurs, bien avant lui, la même idée exprimée par Platon qui nous parle de l'Esprit enseveli dans le « tombeau » de la matière et qui ressuscite dans l'homme : il nous dit également que le Père a créé l'Univers avec l'âme et le corps du monde et que l'âme du monde est étendue sur le corps du monde, en forme de croix (Timée). Cette crucifixion de l'esprit dans la matière avait pour symbole la croix grecque à branches égales.

Dans les Evangiles, nous l'avons dit, l'exemple historique de Jésus fut pris comme une figure allégorique de l'universel drame humain. Mais la religion a relégué dans l'accessoire le sens profond du récit.

Quoiqu'il en soit, que nous parlions de la descente de l'Esprit cosmique et de sa mort apparente dans le tombeau de la matière, puis de sa remontée, c'est-à-dire de son réveil graduel dans les règnes qu'il informe pour ressusciter finalement dans l'homme, selon la formule de Platon, ou bien qu'il s'agisse de la descente du Verbe en l'homme Jésus, de sa passion, sa mort et sa résurrection ; autrement dit encore qu'il s'agisse du mythe symbolique du Dieu solaire censé mourir et ressusciter annuellement dans le cycle des saisons, ou d'un drame réputé unique et miraculeux de l'Histoire universelle, ainsi que l'affirme le dogme chrétien — toujours les Forces opposées

poursuivant leur jeu alternatif entre les Pôles dont elles procèdent (Ciel-Terre ou Esprit-Matière) doivent recevoir leur équilibre grâce à un Principe qui les domine et les harmonise. Ce Principe, c'est l'Éternel, l'Absolu — le Non-Manifesté — dominant toute trinité manifestée de Lui-même.

Dans un livre remarquable, le Dr Hubert Benoit expose clairement ces vérités : « La création », écrit-il, « résulte du jeu de trois forces, une force positive, une force négative et une force conciliatrice. Cette « loi de trois » peut être symbolisée par un triangle : les deux sommets inférieurs du triangle représentent les deux Principes inférieurs de la création, positif et négatif : le sommet supérieur représente le Principe supérieur et conciliateur. Les deux Principes inférieurs sont, dans la Sagesse chinoise, les deux grandes forces cosmiques du Yang et du Yin... De même, dans la triade indoue, « sous l'autorité de Brahma, Principe suprême, la création est l'œuvre simultanée de Vishnou, le conservateur, et de Siva, le destructeur des êtres ».

« La création de l'univers tel que nous le percevons », poursuit le Dr Benoit, « se déroule dans le temps, c'est-à-dire que le jeu des deux Principes inférieurs est temporel, mais ces deux Principes eux-mêmes ne sauraient être considérés comme temporels puisqu'ils ne sauraient être soumis aux limites qui résultent de leur jeu : ils sont intermédiaires, situés entre le Principe supérieur et l'Univers créé qui est la manifestation de ce Principe. La

création universelle se déroule donc dans le temps, mais elle-même est un processus intemporel, auquel on ne peut assigner ni dénier commencement et fin, puisque ces mots n'ont aucun sens hors des limites du temps »¹.

C'est donc bien parce que le monde est le produit de Forces contraires, que coordonne, harmonise et régit un Principe supérieur, que la Trinité figure dans les traditions religieuses, à quelques exceptions près. Parmi ces exceptions, figure toutefois le Judaïsme qui professe un monothéisme rigoureux, lequel exclut toute idée trinitaire. Il est suivi sur ce point par l'Islamisme, tandis que le Christianisme au contraire a repris à l'antique Sagesse la notion de Trinité Divine, en lui attribuant un caractère psychologique en même temps que cosmogonique : Le Père-Volonté, le Fils-Sagesse, et l'Esprit-Saint, esprit d'intelligence et d'amour.

Sur un autre point encore, le Judaïsme et les religions dérivées ont rompu avec l'antique tradition, c'est par leur refus de reconnaître aucun aspect ou élément féminin dans la manifestation divine. Le Dieu d'Israël, comme celui de l'Islam et de la Chrétienté, a un caractère masculin exclusif, quoique la Genèse elle-même emploie le terme « Elohim » qui est un féminin pluriel, pour désigner la Puissance de l'Esprit créateur (spiritus ferebatur super aquas) lequel était,

¹ « La doctrine suprême » (Réflexions sur le Bouddhisme Zen) par Hubert Benoit. (Cercle du Livre 1951)

dans l'iconographie religieuse, représenté par la Colombe, emblème de la Puissance féminine dans la symbologie antique¹.

La manifestation divine étant trinitaire, ainsi que nous venons de le dire (les forces opposées, créatrices, étant dominées, équilibrées, par un Principe supérieur qui les harmonise), l'homme lui-même, image de Dieu, nous dit la Bible, fut également conçu comme trinité, l'âme et le corps étant régis par un Esprit divin. Seulement comme l'homme ne connaît pas encore comme étant sa vraie nature cet Esprit transcendant, mais seulement une projection de cet Esprit, c'est-à-dire son ego, son moi mental, il s'identifie avec ce moi mental qu'il croit être le tout de lui-même. Il a donc renversé le triangle et porté au sommet les deux Principes inférieurs, l'âme et le corps, remplaçant l'Esprit,

¹ Faisons ici un rapprochement avec les philosophies hindoues (Samkhya et Vedanta) où c'est aussi « Prakriti », le Principe féminin de la matière ou nature primordiale qui est l'élément actif, créateur, rendu tel par la présence de « Purusha », l'Esprit témoin et spectateur passif. Un autre rapprochement s'impose encore entre le Saint-Esprit, la 3e Per-sonne de la Trinité chrétienne, avec le 3e Dieu de l'Indouisme, Sivâ, le Dieu destructeur. Le Saint-Esprit, en effet, a pour 2e symbole le feu (les langues de feu de la Pentecôte) « le feu destructeur qui détruira toute chose » à la fin des temps.

le Principe supérieur qui lui échappe, par cette réflexion inférieure, le mental cérébral, simple rapport entre l'âme et le corps, qu'il porte au pinacle. Le triangle est de ce fait renversé de par la loi même de réflexion qui porte au plus bas ce qui était au plus haut. Voilà pourquoi la personnalité humaine, reflet de notre individualité spirituelle, a pour symbole le triangle renversé².

Il s'ensuivit que les symboles cosmiques et divins que l'homme vénéra s'inspirèrent aussi de ce triangle renversé. Et voilà pourquoi nous retrouvons dans les religions anciennes la Trinité Divine figurée par l'image anthropomorphe de la famille humaine : le Père, la Mère, générant le divin Enfant (macrocosmique ou microcosmique, le monde ou l'homme) — soit les deux Forces créatrices — les deux angles inférieurs du triangle — l'Éternel Masculin et l'Éternel Féminin, créant et informant la Nature entière, alors que le Principe Suprême qui les domine et les harmonise dans leur opposition conjugée³ est méconnu et ignoré. Ces forces créatrices furent donc représentées, personnifiées, par le grand Dieu

² Dans la Kabbale — l'ésotérisme juif, le double triangle opposé, dit « Sceau de Salomon » est la figure symbolique de l'homme complet, les 2 triangles, synthétisés dans l'Unité, formant le septénaire humain.

³ Ainsi Atma domine Purusha et Prakriti dans les philosophies de l'Inde.

et la grande Déesse dans les religions de l'antiquité, et c'est la préséance rituelle du culte de l'un ou de l'autre qui détermina vraisemblablement le caractère patriarcal ou matriarcal de ces sociétés. D'autres symboles encore, astronomique ou cosmologique, furent aussi choisis, soit le soleil et la lune, ou le Ciel et la Terre, comme figures des Principes opposés, ou encore les trinités religieuses personnifiées dans les différents cultes tels Osiris, Isis et Horus, en Egypte ; Anu, Ea, Bel, en Assyrie ; Odin, Freya, Thor, en Scandinavie, etc. Ailleurs, cette trinité se complique. Dans l'Inde antique, elle ne comporte, à première vue, pas d'élément féminin : mais Brahma, Vishnou et Sivâ, la trinité de l'Indouisme, ont chacun leur épouse, symbole de leur puissance d'action dans la Nature. Ce sont respectivement les déesses Saraswati, Lakshmi et Parvati. En Grèce, l'aspect féminin fut représenté par Herâ, femme de Zeûs, symbolisant sa volonté ; par Athêné, sortant toute casquée de son cerveau et personnifiant sa sagesse ; par Vénus-Aphrodite, sa fille, déesse de l'Amour. Ces trois aspects psychologiques de la nature universelle, que la Grèce représentait poétiquement par des déesses, le Christianisme les masculinisa dans les 3 Personnes divines : le Père, le Fils, le Saint-Esprit, pour représenter pareillement en Dieu la Volonté, la Sagesse et l'Amour. Nous dirons le déséquilibre que cela entraîna et comment l'Église elle-même le reconnut et semble avoir tenté d'y parer.

Presque partout, disons-nous, dans les religions antiques, l'Éternel Féminin apparaît étroitement associé à l'Éternel Masculin. Nous avons parlé des cultes phalliques comme d'une véritable profanation du symbolisme. Toutefois, les Chrétiens qui s'en scandalisent n'ont pas l'air de se douter que le clocher et le naos de leurs églises empruntent aussi leur origine aux deux grands Principes, actif et passif, masculin et féminin, du Cosmos.

La doctrine catholique procède du judaïsme et de l'hellénisme. Son Dieu unique est, nous venons de le dire, un Dieu en trois personnes, et tout aspect féminin en a été banni avec horreur. Pourtant, peut-être n'en fut-il pas ainsi dans le Christianisme primitif.

Toutefois, il nous faut nous demander ici si toutes ces religions tant païennes que chrétiennes, du monde méditerranéen principalement, n'ont pas pareillement déformé les enseignements de la Sagesse. Ciel et Terre, Père céleste et Mère terrestre, sont, à titre égal, nous l'avons vu, les symboles des deux Pôles divins de la Création. Or, c'est une première incompréhension de cette Vérité métaphysique qui a donné naissance aux légendes naïves d'hommes semi-divins, parce qu'ils étaient issus du commerce d'un Dieu avec une mère mortelle : croyances partout répandues dans le monde antique et bien antérieures au Christianisme. Mais l'incompréhension des symboles ne fut pas moindre dans leur signification macrocosmique. En opposant irréductiblement Dieu ou les Dieux à la Nature,

les religions ont méconnu Dieu comme résidant dans la Nature même, comme étant son Essence ultime ou son Principe premier. Elles ont donc séparé irréductiblement ce qui ne fait qu'un dans l'Absolu, deux aspects égaux, corrélatifs, inséparables d'une seule et même Réalité. « Ego sum qui sum », dit le Dieu masculin de la Bible. Et Isis, la Déesse, dit pareillement : « Je suis tout ce qui a été, est ou sera et nul mortel n'a encore soulevé mon voile » (au fronton des temples d'Isis).

Dans son « journal », Romain Rolland, qui vient de mourir, exprimant son admiration pour les vues d'un géographe français, Vidal de Lablache, écrivait : « On voit la Terre comme un grand animal, un organisme vivant. C'est la Terre qui vit, qui pense, qui agit en nous et par nous. Voilà encore une façon d'être Dieu... ». Telle nous apparaît bien avoir été la pensée antique qui voyait dans le culte de Ghê, la Terre, le symbole de l'Éternel féminin que personnifiait la déesse Cybèle, la déesse aux nombreuses mamelles nourricières, ainsi que le montre sa statue d'Ephèse. Fille du Ciel, nous dit la mythologie, elle était la déesse de la Terre et mère immaculée des Dieux. Dans le monde sémitique, l'Éternel féminin nous apparaît sous le nom d'Astarté, la parèdre du dieu Baal (l'Ishtar Babylonienne) : « Déesse de la Lune et de la planète Vénus, elle est vierge et mère à la fois, Virgo coelestis, Juno coelestis, et c'est la Divinité par excellence... Elle est vie, force vitale du Ciel et des astres comme des hommes et des dieux : elle est vie et mort

alternativement comme dans l'Inde, Sivâ et Parvati », écrit René Berthelot qui cite à l'appui un texte de Plaute¹.

Si nous passons au monde grec et remontons jusqu'à l'antique civilisation égéenne, vieille de 4.000 ans avant notre ère, nous voyons que la Vie cosmique, personnifiée par le Dieu et la Déesse, est représentée, nous dit G. Glotz, comme incarnée sous « la forme animale ou une forme mi-animale et mi-humaine, avant de s'humaniser définitivement en s'adjoignant des animaux comme emblèmes ». La déesse avait la prééminence. « Tout ce qui est, émane d'elle. Elle est la madone qui porte le divin enfant. Mère des hommes, elle l'est aussi des animaux. Elle apparaît sans cesse avec une escorte de bêtes. Enfin, par son universelle fécondité, elle fait pousser les plantes... »². Symbolisme curieux pour exprimer l'évolution ascendante de la Vie créatrice dans les règnes de la Nature, et l'unité de cette vie qui fait la parenté des êtres et leur intime solidarité.

Si nous abordons enfin en Egypte, nous y rencontrons le mythe d'Osiris et d'Isis. C'est parce qu'Osiris ne se montre que comme dispersé en quelque sorte derrière la multiplicité

¹ René Berthelot : « La Pensée de l'Asie et l'astrobiologie » (Payot).

² G. Glotz : « La civilisation égéenne » (Collection Berr).

des formes vivantes, qu'il est dit avoir été tué et mis en morceaux par son frère jaloux Seth, l'adversaire, symbole des forces matérielles qui apparemment dissèquent la Vie-une, la séparent en formes différentes, autonomes et, le plus souvent hélas, antagonistes¹. Adjointe à Osiris est Isis, la Vierge-Mère qui s'efforça de rassembler les membres épars de son frère et époux.

On le voit, qu'elle se nomme Isis, Cybèle, Déméter ou Rhéa, la Mère immaculée est toujours cette pure Matrice divine dont est issu l'univers, comme du point de vue micro-cosmique, elle est, nous l'avons vu, l'âme pure qui met au monde l'homme régénéré, le Dieu-homme. Charles Autran écrit à ce propos² : « La merveilleuse ténacité du culte de la Mère dans l'Inde actuelle, comme celui de Cybèle et de la grande Déesse en Asie antérieure et jusque dans la Méditerranée romaine, en est une preuve (de l'étroite analogie qui unit entre eux ces couples divins). « Ses caractéristiques, partout, sont restées inaltérées. Partout, elle est libre et vierge ; partout, agent immaculé de pureté. Partout elle est la Mère, d'abord, de son compagnon,

¹ De même qu'Osiris, le Yacchos-Dionysos des « Mystères » grecs est pareillement déchiré par les Titans; son sang répandu devient une source de vie fécondante pour toute la nature.

² « Mithra, Zoroastre » (Payot, 1935).

par conception immaculée, puis ensuite des Dieux et de la Vie universelle par le baiser de son fils. Cette Divinité et son parèdre sont donc, de la Mer Noire à l'Indus et de l'Indus à l'Égée, bien les mêmes... ».

D'aucuns objecteront que ce sont là autant de superstitions païennes auxquelles le judéo-christianisme est demeuré étranger. Les traditionnalistes catholiques renchériront en disant qu'il se trouve ici un travestissement satanique de ces vérités chrétiennes dont le dogme catholique nous a donné la formule authentique.

Répondons d'abord à ces derniers. Une influence diabolique pourrait peut-être être suspectée à l'égard de doctrines dont la malignité, la perversité constitueraient un péril pour l'avenir humain. Mais comment, sans déraison, taxer de satanisme des croyances, dont l'innocuité intrinsèque recouvre un symbolisme profond qui non seulement projette de vives clartés sur le grand mystère de l'Univers et de l'Homme, mais encore explique seul que des peuples, fort éloignés dans l'espace et le temps, sont néanmoins reliés les uns aux autres par ce lien secret que révèlent les analogies ou le parallélisme de leurs enseignements symboliques?

Certes, nous l'avons dit, l'orthodoxie juive s'est toujours refusée à reconnaître un aspect féminin dans la manifestation divine. Un texte de Jérémie menace les Juifs réfugiés en Egypte d'être exterminés par le fer et le feu pour

avoir sacrifié à une divinité qualifiée de « Reine des Cieux ». Mais il n'en fut pas de même de l'ésotérisme juif où la dualité masculine et féminine semble impliquée dans le nom même de Jéhovah ; Yod-Heve, les 2 Principes.

Les érudits reconnaissent aujourd'hui l'antiquité préchrétienne de la Kabbale, en dépit de la rédaction relativement récente du Sepher Jetzira et du Zohar. La Kabbale était la doctrine ésotérique des Juifs et un des motifs du secret des doctrines ésotériques, nous dit Marqués-Rivière, à propos précisément de la Kabbale¹, « c'est qu'elles bouleversaient toujours « les idées morales, philosophiques ou religieuses des adeptes ». Rejetée donc par la foi juive orthodoxe, la triple notion divine du Père, de la Mère et de l'Enfant qui remonte, nous l'avons vu, aux civilisations primitives, se retrouve au contraire dans l'occulte et mystérieuse doctrine des Hébreux. Elle était représentée sur l'arbre séphirotique de la Kabbale, c'est-à-dire sur le triple plan de la manifestation divine. Le triple plan que l'on peut nommer le plan nouménal, le plan idéal et le plan naturel (natura naturans), forme ensemble le monde de l'émanation, soit le Verbe divin partageant ses modalités d'existence en 3 classes ou degrés successifs (les Séphiroths) dont chacun, nous dit Ad. Franck², nous présente la divinité sous la forme d'une Trinité indivisible ». A chaque degré de l'arbre séphirotique, c'est-à-dire à

chaque degré de ces émanations, ou hypostases divines, procèdent de l'Unité de deux Principes opposés, mais en réalité inséparables : l'un mâle, l'autre femelle. « Au premier degré, l'un, mâle et actif s'appelle la Sagesse, l'autre, passif ou femelle est désigné par un mot que l'on a coutume de traduire par celui d'intelligence. « Tout ce qui existe, dit le texte, tout ce qui a été formé par l'Ancien (dont le nom soit sanctifié) ne peut subsister que par un mâle et une femelle. La Sagesse est aussi nommée le Père, car elle a, dit-on, engendré toutes choses... L'intelligence, c'est la Mère, ainsi qu'il est écrit : « Tu appelleras l'intelligence du nom de mère » (Prov. II, 3). « De leur mystérieuse et éternelle union sort un fils qui, selon l'expression originale, prenant à la fois les traits de son Père et ceux de sa Mère, leur rend témoignage à tous deux, ... ». Aux degrés qui suivent, les Séphiroths « se développent comme les précédents, en forme de trinités dans chacune desquelles deux extrêmes sont unis par un terme moyen ». Ce terme moyen des trinités forme la dernière trinité de l'arbre séphirotique, synthèse du Logos. Cette trinité est comme un résumé de toutes les autres et constitue l'essence et le principe du monde naturel, autrement dit de la création universelle. « Elle est exprimée, comme les précédentes, par trois termes seulement, dont chacun a déjà été présenté comme le centre, comme la plus haute manifestation de l'une des trinités subordonnées : parmi les attributs métaphysiques, c'est la couronne ; parmi les attributs moraux, c'est la beauté ; c'est la Royauté, parmi les attributs inférieurs, celle-ci exprimée par le mot « Shekina ». Ainsi

¹ « Histoire des doctrines ésotériques » (Payot).

² La Kabbale (Hachette).

donc l'Etre absolu, l'Etre idéal, et la forme immanente des choses, ou si l'on veut la Substance, la Pensée et la Vie, c'est-à-dire la réunion de la pensée dans les objets, tels sont les vrais termes de cette trinité nouvelle. Ils constituent ce qu'on appelle la colonne du milieu parce que, dans toutes les figures par lesquelles on a coutume de représenter les dix Sephirots, ils sont placés au centre, l'un au-dessus de l'autre... Ces trois termes... deviennent autant de visages ou de personnalités symboliques. La Couronne ne change pas de nom : Elle est toujours le grand visage, l'Ancien des jours, l'Ancien dont le nom soit sanctifié. La beauté, c'est le Roi saint, ou simplement le Roi, et la Shekina, la présence divine dans les choses, c'est la Matrone ou la Reine. Si l'une est comparée au soleil, l'autre est comparée à la lune, parce que toute la lumière dont elle brille, elle l'emprunte de plus haut, du degré qui est immédiatement au-dessus d'elle : en d'autres termes, l'existence réelle n'est qu'un reflet ou une image de la beauté idéale. La matrone est aussi appelée du nom d'Eve, car, dit le texte, c'est Elle qui est la Mère de toutes choses, et tout ce qui existe ici-bas s'allait de son sein et est béni par elle. Le Roi et la Reine forment ensemble un couple dont la tâche est de verser constamment sur le monde des grâces nouvelles et de continuer par leur union ou plutôt de perpétuer l'œuvre de la création. Mais l'amour réciproque qui les porte à cette œuvre éclate de deux manières et produit par conséquent des fruits de deux espèces : tantôt il vient d'en haut, va de l'époux à l'épouse, et de là à l'univers tout entier : c'est-à-dire que l'existence et la vie sortent des profondeurs du

monde intelligible, tendent à se multiplier de plus en plus dans les objets de la nature ; tantôt au contraire, il vient d'en bas, il va de l'épouse à l'époux, du monde réel au monde idéal, de la terre au ciel, et ramène dans le sein de Dieu les êtres capables de demander ce retour »¹. En dépit des analogies que l'on retrouve ici avec d'autres enseignements antiques, avec les idées de Platon et les doctrines de la Perse, la Kabbale semble bien avoir une origine palestinienne dont on retrouve des traces jusque dans les écrits de Daniel, nous dit Eichorn. En tout cas, l'ésotérisme juif, écrit J. Marquès-Rivière, « a influencé l'école d'Alexandrie, le courant gnostique, le Christianisme naissant », il suffit de lire l'Apocalypse de saint Jean pour s'en apercevoir, ajoute-t-il.

Selon certaines apparences, en effet, le Christianisme originel, influencé sans doute par la Cabale, semble avoir, lui aussi, reconnu cet aspect féminin de la Divinité. Nous avons dit que des traces en subsistaient dans les Evangiles, au baptême de Jésus notamment, où le Saint-Esprit est représenté par la Colombe, emblème de la puissance féminine dans toute l'antiquité. « Si l'Eglise a, depuis, caché ou perdu la clé de ses mystères », écrit Edouard Schuré, « leur sens est encore écrit dans ses symboles ». Dans l'Evangile apocryphe aux Hébreux, on lisait cette phrase,

¹ Citation d'Ad. Franck commentant le Zohar et extraites du livre de J. Marquès-Rivière : « Histoire des doctrines ésotériques ».

rapportée par Origène et saint Jérôme : « Ma mère, l'Esprit Saint, me saisit par les cheveux et me transporta sur la haute montagne Thabor ». Haute Montagne, en langage ésotérique, est toujours symbole d'initiation supérieure. Nous avons dit les rapports intimes qui semblent avoir uni le Christianisme originel à l'Essénisme. Or, selon Epiphane, l'Etre primitif que les Esséniens nommaient Adam Kadmon était androgyne, la partie mâle devint le Fils, la partie femelle, le Saint-Esprit. Il semble qu'en dépit de la confusion du langage théologique, l'Église ait implicitement reconnu cette dualité d'aspects, masculin et féminin, au sein de la Divinité, puisqu'elle l'envisage tantôt comme Esprit pur, tantôt comme pure substance. Saint Théophile (mort en 190) enseignait que Dieu, ayant son Verbe dans son sein, l'avait engendré avec sa Sagesse et avait créé toutes choses par Lui ». Qu'est-ce que cette Sagesse, distincte de Dieu ?¹

Quoiqu'il en soit, revenant à l'esprit juif orthodoxe, le Christianisme ne tarda pas à condamner comme hérésie toute croyance à un aspect féminin de la Divinité, et c'est dès lors dans les milieux ésotériques et gnostiques que le culte de la Vierge céleste se réfugia sous le nom de Sophia². Mais la jeune religion chrétienne témoignait de ce

¹ Cette même distinction entre Dieu et sa Sagesse apparaît d'ailleurs dans la Bible (Sagesse de Salomon, Proverbes, Ecclésiastique).

² Philon-le-Juif nomme Sophia la Grâce divine.

fait d'une lacune grave. Le culte de l'antique Déesse-Mère disparaissant graduellement au fur et à mesure des progrès du culte nouveau, toutes traces de l'Éternel Féminin risquaient donc de disparaître au sein de la religion. C'est vraisemblablement pour combler cette lacune grave dans l'ordre spirituel qu'au II^e siècle de notre ère seulement, Marie, la Mère de Jésus, qui fut la plus parfaite figure et la plus pure incarnation des vertus féminines dans un corps humain, fut choisie pour être promue au rang symbolique et exalté de la « Reine des Cieux » et de la « Mère universelle » au triple sens humain, cosmique et divin. On lui appliqua les antiques attributs de la symbolique : vêtue du soleil, la lune sous les pieds et couronnée de 12 étoiles (Michée IV, 10). Tel est le vrai sens du dogme de l'Assomption.

Rappelons ici que c'est à Ephèse qu'avait son temple principal Cybèle, la grande déesse de l'Asie antérieure. Or — coïncidence pour le moins curieuse — c'est Ephèse également que la tradition reconnaît comme lieu de naissance de Marie. C'est à Ephèse aussi, et non en Palestine ou à Rome — est-ce pour une raison occulte ou simplement pour faire oublier la déesse païenne ? — que fut donc instauré, à partir du II^e siècle seulement, le culte de Marie. C'est à Ephèse toujours, au concile de 431, que, nous dit Baronius, la 3^e partie de la salutation angélique fut ajoutée après les paroles de l'Ange et celles d'Élisabeth, mère du précurseur. Marie reprit donc effectivement, à ce début de l'ère nouvelle qui s'ouvrait, le rôle symbolique d'une fonction divine et cosmique, rôle qui, à ce déclin du

paganisme expirant, était tombé en déshérence, délaissé par une autre personnalité antérieure, historique ou légendaire, vénérée, suivant les pays, sous les noms multiples que nous avons dits. Cette fonction cosmique, ce rôle divin, vint donc se surajouter, pour Marie, au rôle naturel qui avait été le sien sur la terre. A ce point de vue, n'apparaît-il pas comme significatif qu'à Lourdes et ailleurs, la mère du Christ apparut sous les traits d'une jeune vierge de 18 ans et qu'à Bernadette qui l'interrogeait, elle ne répondit pas : « Je suis Marie, mère de Jésus », mais : « Je suis l'Immaculée Conception »? Imposture? Non, certes, mais profond symbole ! L'assomption du corps de Marie comme l'ascension du corps de Jésus représentent donc, symboliquement, des phénomènes d'initiation supérieure : non pas des événements d'Histoire, survenus sur le plan matériel, mais les symboles historiques de réalités spirituelles survenues dans l'ordre transcendantal. Le nom de Marie se prêtait aussi à cette Assomption de la mère de Jésus au rang exalté de Reine du Ciel et de Mère universelle : Maria, Maya, Materia. Marie est devenue ainsi la Figure nouvelle de l'Eternel Féminin, c'est-à-dire de la nature fécondante et nourricière, le sein maternel incarnant le Verbe créateur : « Comme la matière est sortie du sein de Dieu, Dieu sortira du sein de la matière. C'est la deuxième partie du cycle cosmique l'évolution succède à l'involution » (Voile d'Isis - Mai 1932. Art. C. Sauton).

Si Marie apparaît ainsi, du point de vue macrocosmique, comme l'Eve cosmique et la Mère divine, elle l'est donc

également, du point de vue microcosmique ou humain : car, nous l'avons vu, de ce point de vue, elle représente l'âme humaine purifiée enfantant le Sauveur, l'homme régénéré, de même que l'Eve de la Bible était la mère de l'homme déchu, c'est-à-dire du moi ordinaire de l'homme livré à ses passions.

Jésus et Marie furent ainsi intronisés pour l'âge chrétien qui s'ouvrait comme les figures historiques les plus représentatives de la Divinité, incarnant, toutes deux, dans une mesure qui, pour nous demeure un mystère, les deux pôles de manifestation cosmique et humaine, l'Éternel Masculin et l'Éternel Féminin.

Jésus et Marie sont donc devenus, dans le monde chrétien, comme la personnification de deux fonctions cosmiques, le double aspect de Dieu¹, manifesté comme Providence, l'un, l'amour-force, le pouvoir rédempteur (Christ), l'autre, l'amour-compassion (Marie), au sein d'une nature

¹ Tandis que les mystiques chrétiens de formation traditionnaliste perçoivent la divinité sous la forme masculine, certains mystiques indépendants perçoivent sous le double aspect alterné Père-Mère, tels les remarquables auteurs de « Perfect Way », Anna Kingsford et Edward Maitland, dans leur sublime vision d'Adonaï. Les plus hauts voyants pourtant perçoivent la Divinité sans formes.

insensible et qui, autrement, ne nous apparaîtrait que comme un Dieu destructeur (Shiva) ou une marâtre impitoyable (Kali)¹. Cette fonction divine secourable et compatissante, au sein d'une nature insensible et cruelle, n'expliquerait-elle pas aussi, par delà la croyance aveugle et superstitieuse aux miracles, les apparitions mariales, de Lourdes et d'ailleurs, avec leur psychisme guérisseur? Mais les modalités de l'activité divine sont encore pleines de mystères pour nous et toute notre ambition doit se borner ici à quelques suggestions d'interprétation possible.

Dans ce chapitre, nous avons signalé des rapprochements, des analogies — que l'on pourrait certes multiplier — entre les croyances et les mythes religieux de peuples que le temps ou l'espace éloignaient les uns des autres. Mais ces analogies, ce parallélisme même que l'on rencontre ont-ils la portée que nous leur attribuons ? Le profond sens symbolique que nous y découvrons est-il réel? Nous est-il un argument valable pour les conclusions que nous en avons tirées ?

C'est un fait, en tout cas, que nombre de penseurs rejoignent aujourd'hui les enseignements de la Sagesse antique en reconnaissant que la loi d'analogie est une loi d'application universelle dans tous les secteurs de la vie et à

¹ N'est-ce pas cette même lacune de l'aspect féminin dans le Christianisme qui fit déclarer l'Église notre mère et l'épouse du Christ ?

quelque niveau qu'elle s'exprime². Nous n'en voulons pour preuve que ces trois citations que soulignait André Beucler dans un commentaire sur le livre récent de Matila Ghyka : « Philosophie et mystique du nombre³. Tout d'abord un texte d'Edgard Poë : « Le monde matériel est rempli d'analogies rigoureuses correspondant au monde immatériel et quelque apparence de vérité paraît attachée au dogme proposé en rhétorique d'après lequel la métaphore ou la comparaison peuvent être correctement employées pour renforcer un argument ou embellir une description ». Paul Valéry approuve ce texte avec enthousiasme : « Une dévotion spéciale à Edgar Poë », écrit-il, « me force à proclamer l'analogie comme le vrai royaume du poète. Il doit rendre perceptibles les résonnances mystérieuses des choses et leur harmonie secrète, aussi certaines qu'un rapport mathématique pour tous les esprits tournés vers l'art, ce qui veut dire, naturellement, violemment, les idéalistes ».

La troisième citation est une pensée du Timée de Platon qui sert d'introduction au livre de Matila Ghyka : « Et c'est

² Il est important de rappeler à ce propos que si l'analogie est partout, l'identité n'est nulle part : et si ceci se vérifie à notre échelle d'observation, a fortiori en est-il ainsi à une échelle ou sur des plans d'observation différente et supérieure.

³ Payot.

alors », écrit Platon, « que tous ces genres ainsi constitués ont reçu de l'Ordonnateur leurs figures par l'action des Idées et des Nombres » - « Omnia mensura numero et pondere disposuisti », nous dit pareillement la Bible. Et, à leur tour, les livres égyptiens d'Hermès ont proclamé, en termes concis, cette grande loi de l'analogie et des correspondances universelles : « Le dehors est comme le dedans des choses ; le petit est comme le grand ; il n'y a qu'une seule Loi, et Celui qui travaille est Un. Rien n'est petit, rien n'est grand dans l'économie divine ». Le livre de Matila Ghyka nous montre que l'esprit scientifique et mathématique moderne confirme de mille manières cette assertion de la Sagesse immémoriale.

CHAPITRE V

EXPERIENCE MYSTIQUE ET HAUTE SCIENCE

« Heureux qui a gardé la jeunesse de son appétit
métaphysique! »
PEGUY

Ainsi que nous l'avons dit, les religions, si vénérables soient-elles, ne peuvent nous donner la réelle connaissance. Elles nous apportent une connaissance symbolique, approximative, et souvent altérée, hélas, de la science des Maîtres. Si haute soit cette dernière, elle n'est pourtant que la connaissance d'autrui et n'est donc, pour nous, qu'une connaissance de seconde main. Or, la vraie connaissance n'est pas basée sur l'autorité extérieure de qui que ce soit. Connaître, c'est apprendre par soi-même et non par personne interposée. La vraie connaissance est personnelle, initiatique : elle résulte d'une illumination intérieure de l'âme, d'une extension de notre propre conscience, d'une expérience vécue. Sur quoi porte cette expérience? De tout ce que nous avons dit précédemment, il résulte deux conclusions : La première est que Dieu ou l'Être en soi, dans sa nature absolue, non-manifestée, est inconnaissable, au sens précis de ce mot, mais qu'il peut être atteint, perçu, dans l'expérience

transcendantale de l'union mystique. C'est là, peut-on dire, un postulat de l'expérience mystique universelle.

La seconde est que cet Absolu en tant que manifesté dans et par l'univers visible et invisible, en tant qu'il fait l'Unité de Vie et d'intelligence de cet Univers (Logos, Ishvâra, etc.) est connaissable. Cet univers, qui personnifie l'Absolu, est alors objet de ce que nous appelons la science, celle-ci n'étant que l'étage, inférieur en quelque sorte, d'une science intégrale que nous nommons la Haute science.

D'où résulte la division de ce chapitre.

I. L'expérience mystique de l'Union divine.

Les sages et les saints, à quelque climat religieux qu'ils appartiennent, nous disent tous que pour atteindre l'Absolu, le Suprême, il nous faut une puissance supérieure à l'intellect. Pourquoi donc notre intellect ne peut-il y suffire ? Pourquoi ne pourrait-il, sinon nous faire comprendre, du moins nous faire connaître l'Absolu, en retrait en quelque sorte de l'existence manifestée ? Et si, comme l'affirme la Bible, l'homme est créé à l'image de Dieu, pourquoi ne pourrions-nous, à l'instar des théologiens, attribuer à l'Absolu Lui-même, au Non-manifesté, ces trois facultés humaines que les religions

attribuent au « Seigneur » de l'Univers, à sa Vie manifestée, soit la Volonté, la Sagesse et l'Amour, portées toutes trois à la suprême puissance ?¹

Pourquoi donc là où règne l'Absolu, l'Etre en soi (et non la dualité opposée Dieu et le monde) ne peut-il y avoir ni intelligence, ni amour, ni activité, au sens humain de ces mots ? Un tel problème est-il insoluble ? Dépasse-t-il trop notre esprit ? Ou bien au contraire la réponse est-elle simple ? Cette seconde hypothèse semble vraie, du moins du point de vue simpliste de notre logique : car comment l'intelligence serait-elle possible dans l'unité, l'homogénéité absolue, c'est-à-dire là où il n'y a rien à connaître, là où il n'y a pas la dualité du connaisseur et de l'objet à connaître puisque, par hypothèse, l'Absolu est seul. Mais pourquoi l'Absolu ne pourrait-il se connaître par réflexion sur Lui-même ? Parce que se connaître comme Soi implique un non-soi auquel on s'oppose, donc la dualité. Pour que l'Absolu puisse se connaître comme Moi unique, Il doit donc se différencier, se dédoubler en quelque sorte, en s'opposant fictivement quelque chose qui ne soit pas Lui. D'où la création de ce Non-Moi, l'univers, qui, dans l'Absolu, ne peut apparaître que comme réalité illusoire, passagère, mayâvique, reflétant

¹ Sat (Etre), Chit (intelligence), Ananda (félicité), nous dit la Sagesse Védantique (Inde).

comme dans un miroir magique un mirage limitatif de Lui-même. Il est évident que, du point de vue absolu, ce Non-Moi n'est rien, mais en tant qu'Idée divine il devient quelque chose. Les univers périodiques et temporels¹ sont donc le moyen par lequel l'Absolu exprime éternellement ses possibilités indéfinies d'existence manifestée, et se connaît Lui-même. Néanmoins l'Existence ne peut jamais entamer l'intégrité de l'Être en soi, non-manifesté ; le relatif ne peut modifier, ni augmenter, ni diminuer, l'Absolu. De même, aucun attribut de l'Existence ne peut convenir à l'Être en soi, qui est impensable. Non-manifesté et manifesté forment pourtant inséparablement la Réalité-une, comme est une l'aiguille de la boussole qui est blanche en haut et noire en bas, et qui est pourtant la même aiguille, subissant une identique impulsion qu'elle traduit par des mouvements inverses vers des pôles opposés : Absolu-existence, aspir et expir de Brahman, l'Unité de l'Être.

Nous disons donc que les univers périodiques, procédant les uns des autres et qui se succèdent éternellement, sont les seules manifestations possibles par lesquelles se traduit à Elle-même l'Intelligence de Dieu ou Conscience absolue. Ainsi, lorsque l'Absolu cesse d'être comme tel, en

¹ Il va de soi que le temps a d'autres mesures encore que notre temps terrestre qui n'en est qu'un aspect fort limité.

quelque sorte, la dualité apparaît : Dieu et le Monde, le Créateur et sa créature. L'intelligence (l'étymologie du mot l'indique : inter legere) implique donc non pas unité, mais dualité et multiplicité. Comment en effet dans l'Absolu, dans la Réalité-une, homogène, pourrait-il y avoir cette multiplicité de rapports que suppose le jeu de l'intelligence? Il y a ici contradiction formelle². L'intelligence, c'est le discernement entre des similitudes, des différences, des analogies, des oppositions, des nuances, Elle suppose la diversité hétérogène, et exclut donc l'unité. Elle crée des barrières, des limitations. Nous sommes ici dans le domaine du relatif, non de l'Absolu. L'intelligence ne peut donc naître qu'au sein d'une multiplicité d'êtres ou d'essences qui entrent en contact, en relations mutuelles. Il en est de même de la Volonté qui doit trouver hors de soi un terrain pour s'extérioriser, se manifester, et de l'Amour, qui suppose également un autre que soi-même, sur qui se porter. Du point de vue simplement logique donc, la notion double du Soi divin, corrélatrice à celle du Non-Soi, est contradictoire, nous l'avons dit, avec la notion totalitaire de l'Absolu, lequel représente la Réalité homogène, sans attributs, sans qualités (Nirgunâ Brahma).

² De là la notion théologique d'un Dieu unique en trois personnes distinctes.

C'est ce qu'exprimait la Sagesse hermétique du Pymandre : « Dieu n'est pas une intelligence mais la cause qui fait que l'intelligence existe ; Il n'est pas un Esprit mais la cause qui fait que l'esprit existe ; Il n'est pas la lumière mais la cause qui fait que la lumière existe ». Il transcende en fait toutes nos catégories parce qu'il transcende la mayâ de l'existence. L'Unité de l'Etre est au delà de toute dualité manifestée : le bien et le mal, le statique et le dynamique, le continu et le discontinu, etc. Mais l'Univers, sa manifestation, est tout cela. L'Existence universelle est la trinité divine : Intelligence, Amour, Volonté. Nous disons donc que du moment que l'Absolu (solutus ab omni re) entre en relations, en tant que créateur, avec un Non-Soi, un Univers, il sort de sa condition absolue pour devenir le Seigneur, le Démiurge (Logos, Ishvara, Saguna, Brahma), le Soi qui s'oppose un Non-Soi, une Ame qui se distingue et s'oppose au Corps qui la limite¹. Le Créateur est donc conditionné par sa création même.

Pour autant que la raison humaine puisse ici s'exercer sans dérailler, on pressent ainsi le pourquoi de cette manifestation périodique de l'univers. C'est le réveil cyclique de l'intelligence, de l'amour, de l'activité au sein de l'Absolu, le rythme éternel, les jours et les nuits de Brahman. Dieu a besoin du monde pour que puisse naître

¹ Si vaste soit-il, l'univers est fini, nous dit Einstein.

la Conscience de Soi. La Conscience absolue est une potentialité infinie et c'est seulement par le contact avec le non-soi que peut se développer graduellement en l'Unité la conscience de soi par le développement des facultés de sensation, d'émotion, de désir, sources de l'intelligence et de pouvoirs plus élevés. Sans ce dédoublement, sans la perception d'une opposition, la conscience de soi demeurerait impossible.

Il en est de même d'ailleurs pour l'homme microcosme du macrocosme. L'homme apprend à se connaître, à discerner qu'il a une âme, quand il sent en lui une opposition entre des aspirations supérieures et ses instincts, ou les appétits de son corps. C'est toujours par des oppositions, par des dédoublements successifs (moi physique, moi émotif, moi mental) que l'individu apprend à se connaître mieux, à s'approfondir, à distinguer sa nature essentielle de ses instruments de conscience. Et il en est de même aussi, je l'ai dit, de cet autre aspect de la conscience qu'est l'amour. L'amour implique cette dualité, celui qui aime et celui qui est aimé. Avant de pouvoir passer au pôle divin de l'amour cosmique, de l'amour créateur qui se déverse avec la joie du don gratuit dans la création toute entière, l'être doit passer par l'apprentissage de l'amour égoïste, de l'amour qui prend pour soi, pour le petit moi particulier, à l'effet d'apprendre petit à petit par la déception et la douleur à transcender ce

moi égoïste et séparatif. Et il en est encore ainsi pour la volonté particulière de l'homme, en tant qu'elle méconnaît la loi cosmique, qu'elle se dissocie d'avec la Volonté-une de l'univers et prétend s'opposer à elle.

Ainsi donc s'éveillent progressivement dans l'univers les pouvoirs divins de l'Intelligence, de l'Amour et de la Volonté universels, attributs de la Vie cosmique : potentiels seulement dans l'Absolu, ils apparaissent personnifiés, limités, dans le Soi cosmique, dans le « Seigneur » de l'Univers.

Mais ce « Seigneur », ce Logos de l'Univers, qui, à nos regards, se confond avec l'Absolu, comment pouvons-nous le connaître, si, ainsi que le disent les Sages, Il échappe en soi à l'emprise de notre intellect, si nous ne pouvons l'approcher par les détours du raisonnement, le définir, le cerner, par des attributs, des concepts, des images, bref par un langage emprunté à notre monde sensible et qui nous ferait verser dans l'anthropomorphique ? Une autre voie, nous assure-t-on, nous est ici ouverte. Là où l'intellect se montre impuissant, la force de l'amour peut nous mener. Et il semble qu'ici encore tous les grands mystiques soient d'accord. L'intelligence, nous disent-ils, étant la faculté supérieure du « moi » est influencée par les passions du « moi » et sujette à l'orgueil. Elle nous perd. Rappelons ici la parabole de l'Evangile. Jésus nous

présente la parabole du Père accueillant avec amour, sur le seuil de sa demeure, l'enfant prodigue, la brebis perdue, rentrant au bercail. Pourquoi donc la brebis s'est-elle perdue ? Parce qu'elle a suivi les fantaisies dangereuses de l'intellect. L'orgueil l'avait perdue, mais elle est rédimée par l'amour du foyer natal.

Ici aussi, nous trouvons chez Krishnamurti un enseignement analogue, mais explicité plus directement et non sous le voile d'une parabole. Il nous dit qu'on n'atteint pas le Réel par la pensée conceptuelle, mais par l'Amour. Est-ce à dire qu'il faille dissocier l'amour de l'intelligence et exclure celle-ci dans cette approche ou cette recherche de Dieu ? Non certes, et nous voyons les mystiques chrétiens eux-mêmes le reconnaître. Sans doute, tous les vrais mystiques, chrétiens et non chrétiens, reconnaissent-ils cette nécessité d'imposer le silence aux puissances du sentiment, de l'imagination et de la pensée discursive, avant d'aborder les sommets de l'union mystique. Pourquoi ? Mais parce que ces puissances en nous sont naturellement orientées vers le monde sensible. Or, comme le dit la grande sainte Thérèse d'Avila, « nous devons être endormis pour les choses de la terre ». Mais ce sommeil ne doit pas être l'annihilation de la faculté. Ce sommeil momentané de la pensée a pour but de permettre à notre faculté intellectuelle de changer son orientation. Il lui faut apprendre à se hausser à un plan

supérieur où elle devra s'éveiller. Faire taire le mental, soit la pensée et l'imagination, ce n'est donc pas les supprimer,

une potentialité, un mode particulier, unique, original, de manifestation dans l'Absolu, doué des mêmes propriétés et que Celui-ci contient en Lui-même sans en être autrement affecté — ni enrichi, ni appauvri — dans sa propre substance. Mais hâtons-nous de quitter ces sommets où sombre notre raison.

Comment, dira-t-on, pouvons-nous savoir que cet Absolu existe réellement, que nous ne sommes pas ici le simple jouet de notre imagination mystique, de notre besoin d'amour, si notre intellect lui-même n'est pas à même de déceler et de prouver cette existence réelle ? C'est un fait, nous l'avons dit, que tout homme découvre, ressent en lui, ce sentiment ou cette idée de l'Absolu. D'où lui viennent-ils donc, puisque, de toute évidence, l'expérience de la vie quotidienne ne les lui donne pas ? Si l'adage scolastique « Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu » était vrai, comment expliquer que notre intelligence eût jamais pu concevoir l'idée abstraite de l'absolu, de l'infini, de l'éternel ? Nos sens ne nous donnant que l'expérience du temporel, du limité, du relatif, comment notre intelligence eût-elle pu tirer de ses propres perceptions sensibles une idée ou un sentiment qui en sont exactement l'opposé et la négation ? C'est bien la preuve, nous objectent les sceptiques, que ces pseudo-notions d'absolu ou d'infini ne sont que des concepts négatifs, ne reposant sur aucune réalité effectivement perçue !

Mais ne faudrait-il pas aussi bien alors en dire autant de la faculté d'abstraction elle-même qui distingue et élève l'homme au-dessus de l'animal ? Et si leurs sens ne perçoivent que la multiplicité des êtres et des choses, cette constatation empêche-t-elle l'intelligence de nos sceptiques de percevoir l'unité du monde ? La réponse est spécieuse, protesteront ceux-ci, car l'intelligence perçoit entre les êtres et les choses une quantité de liens et de rapports qui les unit, les relie les uns aux autres ; elle perçoit l'harmonie universelle qui découle de ces rapports et prouve une unité sous-jacente à ce tout harmonieux. C'est là à la fois une perception et une conclusion de l'intelligence, auxquelles nos perceptions sensibles, si elles leur demeurent étrangères, servent du moins de voie d'accès. Il y a donc bien une base objective à cette perception de l'unité du monde. Mais en est-il bien de même, ajoutent-ils, pour les notions d'absolu, d'infini, d'éternité ? Comme elles ne peuvent se rapporter à rien de ce que nous connaissons par expérience sensible, comment ne pas les considérer comme purement imaginaires, c'est-à-dire comme les créations subjectives de notre seule pensée ? C'est ce qu'affirment en conclusion nos contradicteurs qui les traitent d'illusions et de vieilles superstitions, fruit d'une formation atavique de notre cerveau par des enseignements millénaires.

Au surplus, sans recommencer ici la querelle des universaux du Moyen-Age — entre réalistes, conceptualistes et nominalistes — on peut se demander si nos abstractions ont vraiment quelque réalité en dehors de l'esprit qui les crée, si elles ont aucun fondement dans le réel objectif. L'esprit moderne se gausse des « archétypes » de Platon, bien qu'un revirement se fasse jour aujourd'hui, et que les doctrines psychanalytiques de C. G. Jung par exemple nous y ramènent. Mais nos sceptiques ne veulent rien entendre dans cet ordre d'idées. Ils contestent que ces notions abstraites d'absolu, d'infini, d'éternel, puissent contenir quelque réalité positive. Ce sont, nous disent-ils, des notions négatives, résultant de l'avidité de l'homme, de ses désirs toujours inassouvis, qui lui font reculer sans cesse, dans l'espace et dans le temps, des bornes imaginaires, et prendre ainsi ses espoirs et ses croyances pour la réalité même. L'absolu, l'éternel, l'infini, n'existent pas, concluent-ils.

A ces objections des sceptiques, qu'il s'agit ici de purs concepts négatifs ne répondant à aucune réalité objective, l'expérience et le témoignage des grands mystiques répondent unanimement. Dans tous les temps, dans tous les lieux, ces êtres d'élite nous présentèrent l'union avec le Divin comme l'expérience positive la plus sublime. Ils ont atteint, nous disent-ils, ce Pôle supérieur d'où émanent la lumière et la force universelles, Centre transcendant et

vivant dont la réalité positive a effectivement transformé leur existence, car il est la source divine de toutes les valeurs humaines. Et la vie merveilleuse de ces hommes d'exceptionnelle grandeur fut la plus éloquente confirmation de la véracité de leurs dires et de l'authenticité de leur réalisation. Elle prouve à l'évidence qu'il ne s'agissait pas, dans leur cas, d'une simple vue de l'esprit, d'une théorie abstraite, mais d'une expérience vécue, réalisée dans les profondeurs de leur âme ; qu'il ne s'agissait pas non plus d'expériences isolées, mais de faits au contraire qui se succédèrent et se vérifièrent tout le long des siècles, au cours de l'Histoire. L'Histoire nous confirme en effet que ces grands Etres ne furent nullement des malades, des neurasthéniques, des égarés de l'esprit, tels qu'on s'efforce de nous les décrire, mais au contraire des hommes ou des femmes supérieurement équilibrés dont la vie toute entière s'inspira des œuvres admirables qu'ils créèrent. Animées par leur intelligence et par leur cœur, ces œuvres ont parfois transformé l'esprit des siècles et on voit leur influence perdurer et s'étendre, toujours aussi profonde, jusqu'à nos jours. Telle l'œuvre des grands fondateurs de religions : un Bouddha, un Zoroastre, un Moïse, un Christ. Pourrait-on davantage traiter de fous ou de déséquilibrés un François d'Assise, un saint Dominique, un Ignace de Loyola, un Vincent de Paul, pour ne citer que quelques noms chrétiens ? Ou de nos jours, et sous un autre climat religieux, tel grand yogui ou

philosophe de l'Inde, dont la vie entière témoigne d'un étrange accord entre une sagesse immémoriale avec la science moderne la plus avancée?

En dépit des mœurs et des préjugés qui longtemps paralysèrent leur action, l'Histoire ne nous montre-t-elle pas également le rôle joué parfois par les femmes, une Jeanne d'Arc, une sainte Thérèse d'Avila, une sainte Catherine de Sienne, une Isabelle la Catholique, pour nous borner aux premiers noms qui nous viennent à l'esprit ? Aujourd'hui encore, comment ne nous inclinerions-nous pas avec respect devant trois noms de femmes, ignorées du grand public, l'une d'elles même indignement calomniée, mais dont le rôle occulte fut considérable aux yeux des initiés, tant par la vulgarisation des doctrines vénérables de l'Inde en notre Occident, que par leur rénovation de la Sagesse des Mystères et de l'ésotérisme chrétien ? Ce furent à la fin du siècle dernier et au début du nôtre : H. P. Blavatsky, Anna Kingsford et Annie Besant¹.

Enfin, comment devons-nous juger notre Krishnamurti dont la vie et l'enseignement se déroulant sous nos yeux

¹ Respectivement auteurs de « La Doctrine secrète », de « Perfect Way » et du « Christianisme ésotérique », pour ne citer que des œuvres maîtresses.

en un merveilleux équilibre, dépasse de si haut nos normes habituelles et confond si souvent nos esprits?

Mais même, je le répète, si nous mettons à part ces Etres exceptionnels et leur témoignage, pour nous en rapporter à l'humaine nature en général, nous ne pouvons méconnaître ce fait que l'homme est fondamentalement un être d'aspirations religieuses, puisque, ainsi que je l'ai dit, c'est en chacun de nous qu'existe ce besoin, cette aspiration, vers l'absolu et l'infini. Mais ce besoin même, n'est-il pas une simple illusion de notre part, comme l'affirment les sceptiques? Ou, quand il s'agit de l'expérience des grands mystiques chrétiens, ne nous heurtons-nous pas ici à des faits miraculeux ou surnaturels, comme l'affirment les catholiques?

La double affirmation, matérialiste et catholique, ne peut nous satisfaire. Si des aspirations aussi fondamentales se trouvent inscrites dans notre nature même, ne devons-nous pas en conclure logiquement qu'elles répondent à quelque chose réel, de positif, de naturel, qui les justifie? Si elles étaient sans fondement dans la nature même, pourquoi existeraient-elles en nous ? La nature crée-t-elle jamais rien d'inutile ? Ou qui n'ait un but, une raison d'être ? Ne se propose-t-elle pas toujours une fin dans l'évolution des êtres, dans l'élaboration de leurs facultés, la formation de leurs organes, spécialisés pour une fonction? Sans

doute, la nature n'est pas infaillible, comme le devrait être le Dieu créateur du monde, que nous enseigne la religion. Elle fait des essais plus ou moins maladroits ; elle commet des erreurs, aboutit à des échecs, crée des monstres qu'elle doit éliminer. Mais ces monstres sont des anomalies, des exceptions rares, des « ratés » de la nature, tandis qu'il s'agit ici de l'espèce humaine dans sa formation normale, son orientation naturelle, ses tendances les plus élevées. Nos aspirations profondes nous révèlent donc les intentions de la Vie à notre égard. Si elles existent, c'est qu'elles correspondent à quelque chose de positif, en nous ou hors de nous. S'il en était autrement, si leur présence en nous était gratuite, sans raison d'être, et sans qu'aucune réalité y réponde, alors, il nous faudrait admettre ce paradoxe que la Nature nous trompe en créant en nous des désirs inutiles, des aspirations qu'elle ne peut satisfaire, et qu'en nous trompant, en nous illusionnant ainsi, c'est elle-même qu'elle trompe et qu'elle déçoit en nous. Rejetant une telle absurdité, nous admettrons donc que nos tendances ou aspirations profondes ont une justification et tendent vers quelque chose de réel. Mais ce réel inconnu, où le chercherons-nous alors ? Cette Unité suprême, à laquelle tous aspirent, que notre intelligence n'atteint pas, mais avec laquelle nous pouvons fusionner dans l'amour, comment la trouver, la réaliser ? S'il est établi que nous ne la trouvons pas dans le monde extérieur où, nous l'avons

dit, notre expérience ne découvre que le multiple, le changeant, le relatif, mais rien d'absolu, d'éternel, d'infini, alors c'est bien dans notre monde intérieur que nous sommes contraints de la chercher et de la trouver. C'est ce que nous affirmé aujourd'hui encore Krishnamurti. Ce n'est que lorsque nous aurons effectivement découvert en nous-même cet Absolu en tant que réalité que nous pourrons également le découvrir au dehors, dans la nature entière. Ici aussi, le mystique chrétien confirme : « Je te cherchais vainement hors de moi, mon Dieu, et je ne te trouvais pas, parce que tu étais en moi. » (Saint Augustin). La Réalité suprême doit donc être cherchée et trouvée en nous-même, et nous ne la trouverons en nous que quand nous aurons démoli le bastion défensif de notre moi particulier — le multiple — qui nous empêche, seul, d'atteindre au Centre de notre être. Voilà pourquoi depuis le « Gnôti seauton », le Connais-toi toi-même des anciens, les Sages nous disent, et nous répètent à l'envi cette même vérité que Krishnamurti précise encore davantage en insistant aujourd'hui sur la nécessité pour chacun de prendre une conscience plus nette du processus de la formation de ce « moi », qui se recrée sans cesse en nous, sous l'élaboration de nos égoïsmes et de nos craintes. Cette création sans cesse renouvelée d'un « moi » factice, illusoire, changeant, doit prendre fin, nous dit-il, pour que l'homme puisse réaliser effectivement sa libération de toutes ces chaînes qui l'entravent et

l'emprisonnent dans l'illusion. Il atteint alors au Centre Unique de lui-même et de toute chose ; alors il perçoit aussi que ce Centre, s'il est inconnaissable, impensable, n'est néanmoins pas, ainsi que le remarque Bourget, un abstrait, puisque le monde réel naît de Lui. Du fait pourtant qu'il est inconnaissable, il demeure voilé à nos regards dans une « aura » de silence. Son approche mystérieuse est précisée, dans un petit livre mystique, d'une manière qui souligne la nécessité du détachement préalable de toute notion expérimentale, sensible ou conceptuelle « Attache-toi fermement », y est-il dit, « à ce qui n'a ni substance, ni existence. Ecoute uniquement la Voix qui n'a pas de son. Fixe ton regard exclusivement sur ce qui est invisible aux sens internes comme aux sens externes »¹.

II. La Haute Science.

Cet Absolu inconnaissable se manifeste, avons-nous dit, en tant qu'univers connaissable. Celui-ci est à la fois un et multiple, invisible et visible. Cet inconnaissable et ce connaissable, l'antique religion du Bouddhisme en exprimait l'antithèse par les notions de Nirvâna et de Samsâra, qui étaient donc comme les deux faces opposées

mais complémentaires de la même Réalité, comme l'avvers et l'envers de cette Réalité. « Samsâra », c'est l'aspect dynamique, temporel, l'état des manifestations multiples et passagères de l'Être, son emprisonnement existentiel dans le cycle périodique des renaissances et des morts alternées ; Nirvâna, c'est l'aspect statique, éternel, non-manifesté de l'Être, sa libération de cette chaîne des métempsychoses indéfinies.

L'Univers est donc l'aspect connaissable de l'Absolu. L'univers visible est l'objet de nos sciences positives, celles-ci s'appuyant sur une méthode basée sur l'observation, l'analyse, et l'expérimentation. Nos savants spécialisés s'efforcent ensuite, par des procédés de raisonnement inductif ou déductif, d'harmoniser leurs conclusions particulières dans une philosophie scientifique de l'ensemble du Cosmos, n'aboutissant jamais qu'à une synthèse incomplète que leur intuition tend à parfaire par une sorte de vision de l'esprit, vague encore, mais unitaire. Les deux méthodes, je l'ai dit précédemment, doivent se prêter un mutuel appui. La recherche objective et expérimentale, basée sur l'observation et le raisonnement discursif, doit se compléter par celle qui s'appuie sur les pouvoirs subjectifs de l'imagination et de l'illumination intuitive. Bouddhistes et Pythagoriciens ont ainsi découvert dans le passé, à l'aide de cette double méthode conjuguée, des lois physiques, astronomiques,

¹ « La Lumière sur le Sentier » (Adyar).

cosmologiques, que notre science contemporaine a confirmées depuis lors.

Et depuis le Moyen-Age jusqu'à nos jours, des hommes de pure science, un Kepler jadis, un Henri Poincaré, un Painlevé, aujourd'hui, insistent sur le rôle joué par cette mystérieuse faculté intuitive dans la découverte de vérités scientifiques qui longtemps recherchées par eux par les voies expérimentales et rationnelles leur avaient toujours échappé. La vie recèle en nous des pouvoirs que notre conscience ignore. La Vie, disait le philosophe William James résoud aisément des problèmes que notre raison déclarait insolubles. Et Henri Bergson n'a-t-il pas démontré que notre intelligence était un instrument figé, inapte à saisir la mobilité des phénomènes vitaux, et qu'il fallait y suppléer par une faculté supérieure, laquelle s'unifiant à son objet, pouvait saisir le mouvement de la vie et la comprendre ? Les deux méthodes doivent donc demeurer étroitement associées pour se contrôler mutuellement et faire progresser la science, la méthode scientifique, expérimentale et inductive, travaillant en quelque sorte de bas en haut, et la méthode intuitive et déductive, de haut en bas.

Au contraire, quand il s'agit d'aborder la connaissance des mondes invisibles ou métaphysiques, autrement dit pour la réalisation de la science transcendante, les deux

méthodes doivent s'unifier, se conjuguer si étroitement qu'elles n'en font plus qu'une, la vision intuitive devenant la méthode expérimentale elle-même par l'union mystique de l'observateur avec son objet qui est à la fois l'un et le tout. A cette connaissance accèdent par la perception directe, la vision illuminatrice, les Sages, les Grands Voyants, les Initiés. Par eux, la haute science nous fut transmise au travers des âges par une tradition occulte ininterrompue, « Guruparampara ». Echappant aux profanes, fruit de l'expérience transcendante, la haute science ne peut s'acquérir, nous l'avons dit, que par une initiation intérieure de l'âme, un éveil progressif de la conscience spirituelle. Celle-ci s'effectuait, dans l'antiquité, par l'initiation aux petits et aux grands Mystères, Mystères sacrés au cours desquels un monde supérieur s'ouvrait graduellement à l'œil du myste, de l'épopte. J'ai dit le respect religieux et l'enthousiasme profond qu'éveillait chez les plus grands esprits du passé l'institution des Mystères, ainsi que le secret rigoureux qui les entourait et mettait les vérités dévoilées à l'abri de la curiosité des foules que leurs dispositions intérieures rendaient inaptés à les recevoir.

L'institution des Mystères a été universellement répandue dans tout le monde antique¹ et il semble bien qu'un lien occulte, tenant à une inspiration originelle commune, les ait reliés les uns aux autres. C'est un fait en tout cas que les plus grands esprits du passé ont tenu à se faire initier aux mystères des différents pays qu'ils visitaient. Après Orphée lui-même, nous rapporte la tradition orphique, Pythagore, Hérodote, Platon, Pausanias, Plutarque, Apollonius de Tyane, Apulée, etc. furent non seulement de grands voyageurs qui, quelques-uns poussant jusqu'au cœur de l'Asie, eurent à cœur de se faire initier aux Mystères rencontrés sur leur route, mais aussi peut-être de grands missionnés chargés de relier entre eux les différents centres initiatiques par la revivification de cette vérité occulte qui fut leur base commune : la sortie du cycle terrestre des réincarnations indéfinies et le retour à la Vie véritable, la patrie céleste, originelle. Cette vérité, qui, nous l'avons vu, ne pouvait être exprimée que sous le couvert d'une allusion voilée ou d'un mythe symbolique, était, pour l'initié, l'objet d'une perception psychique. A

¹ En Égypte, les Mystères d'Osiris et d'Isis, en Grèce, les Mystères d'Apollon et ceux, les plus importants de tous, d'Eleusis; en Syrie et en Phrygie, les Mystères d'Adonis et de Cybèle, en Perse, les Mystères de Mithra, en Thrace, les Mystères Orphiques, et ceux plus mystérieux encore des Cabires (Égypte, Grèce, Asie Mineure), etc., etc.

cette expérience directe et personnelle, l'on n'atteignait toutefois que moyennant des épreuves sévères qui étaient comme un moyen de contrôle extérieur de la purification préalable de l'âme de l'initié : car les Mystères furent un élément purificateur dans les religions antiques². « Des cultes (Délos par exemple) exigeaient non seulement les mains pures, mais le cœur pur », écrit J. Marqués-Rivière³. Quoiqu'il en soit, il semble bien que ce fut moins une vérité particulière que recherchaient ces Sages que les aspects multiples d'une Sagesse universelle.

Parmi tous ces Mystères, les plus célèbres certes furent ceux d'Eleusis. Ce sont les Orphiques qui ramenèrent de Samothrace à Eleusis une doctrine qui passa, en se transformant du reste extérieurement, d'Égypte en Crète, puis, par le chemin des îles, en Troade, puis en Thrace, d'où Orphée était originaire, puis en Grèce et en Sicile⁴. C'est l'Égypte en effet qui, en Occident tout au moins, semble avoir été la mère, l'initiatrice, de tous ces Mystères. C'est d'Égypte, nous affirment, d'après d'antiques traditions, Hérodote, Plutarque et Diodore de

² V. sur la réforme purificatrice opérée par Orphée : Platon, Lois, livre V.

³ D'après P. Roussel : « Délos, Colonie Athénienne », Paris, 1916.

⁴ Victor Magnien « Les Mystères d'Eleusis ».

Sicile, qu'Orphée apporta les Mystères en Grèce, changeant les noms d'Osiris et d'Isis en ceux de Dionysos et de Déméter. Les Mystères d'Eleusis comportaient pourtant des différences notoires d'avec ceux d'Égypte, résultat de leur fusion syncrétiste d'avec ceux de Thrace, patrie d'Orphée, et avec ceux de Crète également, ceux-ci ayant subi la double influence de l'Égypte et de l'Asie Mineure, peut-être celle aussi plus lointaine de l'Inde et de l'Iran. J'ai montré comment les mythes religieux, dévoilés dans les Mystères, dissimulaient sous leur affabulation légendaire et populaire, une signification profonde, ésotérique, alors que, pris dans leur sens littéral, ils ne représentent qu'une suite d'histoires, parfois poétiques mais souvent aussi saugrenues ou révoltantes. Telles apparaissent certaines légendes apparemment scabreuses des Dieux de la Grèce, de l'Inde ou d'autres mythologies. Dans la Bible aussi le littéralisme conduit souvent à des absurdités et l'on ne voit pas pourquoi les commentateurs prétendent réserver exclusivement à la légende du Paradis terrestre un sens allégorique qu'ils se refusent ensuite à admettre pour d'autres récits, telles les histoires de Caïn et d'Abel, d'Esau et de Jacob, de la Tour de Babel, de Jonas et de la baleine, du passage de la Mer Rouge, etc., qu'ils entendent dans un sens historique aussi absurde que rigoureux. C'est ce que comprenait, au début de notre ère, le philosophe préchrétien, Philon-le-Juif, qui, nous l'avons dit, ne croyait pas déroger aux vraies traditions d'Israël en

expliquant par le symbole et l'allégorie le sens anthropologique de la Bible, dont il considérait le sens apparent, historique ou légendaire, comme une simple figure.

Ne voyons-nous pas, d'ailleurs, saint Paul lui-même, son contemporain, nous dire (I Cor. X, 11) « qu'il faut prendre comme de simples figures certains récits bibliques comme ceux de l'Eternel guidant les Hébreux dans une colonne de fumée pendant le jour et de feu pendant la nuit, du passage de la Mer Rouge, du baptême des Hébreux en Moïse? Quant à la manne et à l'eau du rocher d'Horeb, c'est la nourriture et le breuvage spirituels. La circoncision n'est pas celle qui se fait dans la chair, elle représente le sceau de la Justice (Rom. II, 28). La circoncision du Christ consiste à dépouiller le corps des péchés de la chair (Coloss. II, 2). Saint Paul dit qu'il faut entendre allégoriquement l'histoire de Sarah et d'Agar. Agar est l'esclave qui ne donne que des fils nés selon la chair, tandis que Sarah ne donne que des fils nés de l'Esprit. (Galat. IV, 22-31)¹ ».

Un des plus grands génies de la Renaissance, Léonard de Vinci, n'en jugeait pas autrement du mystère chrétien lui-même. « Sans doute », écrit à ce propos Marcel Brion, «

¹ L. Revel : « Vers la fraternité des Religions ».

Léonard, s'il s'interrogeait sur la signification des grands mythes chrétiens, devinait-il que ceux-ci racontent dans une affabulation dramatique la tragédie éternelle de l'homme qui est celle de la perte de l'Unité. Perte de l'unité que le péché originel et la tour de Babel. Retrouver l'unité pour le Chrétien, c'est redécouvrir le chemin vers Dieu, et quoiqu'il ne fût pas chrétien, ou ne le fût qu'à sa manière... Vinci savait que dans l'Unité seule réside le Principe divin vers la connaissance et la possession duquel il s'efforçait. Unité signifiait pour lui union, c'est-à-dire identité et identité avec le Principe divin et l'Énergie cosmique qui, dans sa conviction religieuse, ne font qu'un »¹.

Vinci, on le voit, apparaît ici comme un véritable initié, rejoignant la Sagesse des Mystères antiques. C'est au cours d'initiations graduelles, par une réalisation expérimentale, disons-nous, que s'effectuait pour l'initié à ces Mystères cette séparation de l'âme et du corps, qui dévoilait à ses yeux ouverts, les conditions de la Vie dans l'au-delà, les Mystères de la Vie et de la Mort, la vision des mondes supérieurs. « C'était un enseignement théogonique et cosmogonique », écrit à ce sujet H. P. Blavatsky. « Le modus operandi de l'évolution graduelle du Kosmos, des mondes, et finalement de notre terre, des

Dieux et des hommes, tout cela était communiqué symboliquement. Les grandes représentations publiques, qui se donnaient pendant les fêtes des Mystères, avaient pour témoin la foule qui adorait aveuglément les vérités qui y étaient personnifiées. Seuls les hauts initiés, les époptes, comprenaient leur langage et leurs significations réelles ». Pourquoi? Parce que seuls, ils étaient devenus des « voyants » véritables. La plupart des auteurs qui ont traité des Mystères anciens — ceux d'Eleusis notamment (Victor Magnien, Alfred Loisy, etc.) furent incapables de discerner le vrai caractère de l'institution, la véritable portée d'actes tout imprégnés d'un souffle mystique impliquant des réalités d'un ordre transcendantal. Ils n'ont vu à Eleusis qu'un ritualisme formaliste, une suite de représentations symboliques de la foi commune, incapables par ce seul caractère d'amener une transformation profonde dans l'âme des candidats. Ils n'ont pas compris que le vrai but auquel visaient ces formes extérieures et symboliques était d'éveiller chez les candidats à l'initiation ces pouvoirs intérieurs d'extase, de vision mystique, l'épopteia, laquelle faisait de l'homme un initié véritable, un homme « né à nouveau », c'est-à-dire devenu clairvoyant dans un autre monde.

Les représentations scéniques n'étaient donc que la figuration allégorique des visions de l'initié. Nous en avons comme preuve le témoignage formel des anciens. Dans

¹ Nouvelles Littéraires, 10-4-52.

« Phèdre », Platon assimile la vision des initiés à celle que possédait l'âme spirituelle avant son union avec le corps — où elle est enfermée, nous dit-il, comme l'huître dans sa coquille — vision d'apparitions parfaites, immuables et béatifiques, ajoute-t-il. Platon s'exprime avec toute la prudence qui était requise quand on parlait des Mystères. Mais Plutarque, Proclus, Apulée, furent plus explicites à une époque où le secret semble être devenu moins rigoureux. Plutarque nous dit que les âmes sont délivrées des corps et pénètrent dans le domaine de ce qui est pur, invisible, immuable et contemplent la beauté divine dont ne peuvent parler des lèvres humaines. Et, de son côté, Proclus précise que les Dieux y apparaissent dans une pure lumière sous des formes variables et parfois sans forme.

Au moment de l'initiation aux Mystères d'Eleusis, écrit l'auteur des « Philosophoumena », le hiérophante s'écriait d'une voix forte : « La divine Brimo a enfanté Brimos », c'est-à-dire « la Forte a enfanté le Fort ». Dans la Chine Shintoïste, nous trouvons également ce texte, bien antérieur au Christianisme : « Le Saint n'a point de père ; il est conçu par l'intervention céleste... Sa mère, la Vierge pure, enfante sans lésion, sans douleur et sans tâche » (Kog-Yang-Tseu). La divine Brimo, la Vierge pure, c'est l'âme régénérée. Il ne peut être question ici d'une mystérieuse parthénogénèse sur le plan physique, mais d'une transfiguration psychique ou spirituelle de l'âme

humaine qui lui fait enfanter l'homme nouveau. A Eleusis, durant la nuit sacrée des grands Mystères, se célébrait le rite symbolique de la hiérogamie entre le hiérophante et la prêtresse de Déméter, en commémoration du mariage entre Zeûs et la Déesse. D'aucuns ont voulu voir là un geste érotique, un rite de nature sexuelle, mais l'auteur des « Philosophoumena » fait remarquer que le hiérophante — lequel n'était pas mutilé comme les prêtres d'Attis — se réduisait à l'impuissance en buvant de la ciguë et avait renoncé à tout commerce charnel. « Il serait donc téméraire », conclut justement Marquès-Rivière à ce propos¹, « de ne voir qu'une simple union sexuelle dans un rite où l'opérateur s'est réduit à l'impuissance. Il faut donc qu'il y ait autre chose et que le Mystère d'Eleusis soit d'un autre ordre ».

Parlant des Mystères d'Egypte, le même auteur nous cite un texte des Pyramides qui semble bien étrange par son audace : « Toi, le ressuscité », y est-il dit, « tu commandes aux Dieux ; si lui, le ressuscité, veut que vous mourriez, ô Dieux, vous mourrez : s'il veut que vous viviez, vous vivrez ». « De telles phrases », remarque Marquès-Rivière, « n'étaient pas dites au peuple, car elles étaient dangereuses ». Elles n'en exprimaient pas moins cette vérité même de la Sagesse universelle : quand, par

¹ Histoire des doctrines ésotériques (Payot).

l'initiation, la Réalité Suprême est atteinte, tous les Dieux disparaissent, tous les Walhallas s'écroulent, dans le mystère suprême de l'Unité.

On comprend dès lors l'enthousiasme des anciens à l'égard des Mystères. Au VII^e siècle avant notre ère, un verset d'un hymne homérique relatif à Eleusis, déclare : « Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu (ces choses) ! Mais celui qui n'a pas été initié aux (cérémonies) sacrées et celui qui y a eu part n'auront jamais la même destinée dans les vastes ténèbres ». — « Heureux », dit à son tour le poète Pindare, « celui qui a vu ces mystères avant de descendre sous terre : il connaît la fin de la vie, il en connaît le commencement donné par Zeûs ». — Et Sophocle : « O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces mystères, iront dans la demeure d'Hadès, ceux-là seuls y posséderont la vie : pour les autres, il n'y aura que souffrances ». Citons encore Platon lui-même : « Celui qui arrivera chez Hadès sans avoir pris part à l'initiation et aux mystères sera plongé dans la boue ; au contraire, celui qui aura été purifié et initié vivra avec les Dieux »¹.

¹ Textes cités d'après G. Méautis : « Les Mystères d'Eleusis ».

Comment ne pas rapprocher ici la vision de saint Paul (II Cor.) de celle de l'initié? « Je connais un homme en Christ », écrit saint Paul, « qui, il y a quatorze ans, fut ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut avec son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait) et je sais que cet homme-là fut enlevé dans le Paradis et qu'il entendit des mystères qu'il n'est pas permis à un homme de révéler ». Saint Paul fut un initié chrétien, car il y eût aussi un mystère chrétien que l'Église a oublié et dont elle ne sait plus rien nous dire.

« Analogies toutes de surface avec le paganisme », protesteront les catholiques. « Les Evangiles sont sans mystères : tout a été révélé ! » Parler ainsi, c'est méconnaître que c'est saint Paul lui-même, et les premiers Pères de l'Église à sa suite, qui ont insisté sur la réalité et l'importance du mystère chrétien. Dans sa 1^{re} épître aux Corinthiens, l'apôtre oppose les saints, les « parfaits » aux simples fidèles — ses épîtres fourmillent de termes techniques empruntés aux mystères païens — insistant sur le fait qu'il est une hiérarchie dans la connaissance de ce mystère. Aux chap. II et III, il parle de la Sagesse parfaite de Dieu qu'il prêche aux parfaits dans le mystère. Cette Sagesse, dit-il, il ne peut la communiquer à ses correspondants, car elle ne peut être perçue que par ceux auxquels l'Esprit de Dieu l'a révélée, en qui l'Esprit de Dieu s'est manifesté. Seul, dit-il, l'esprit divin peut connaître ce qui est de Dieu. Voilà pourquoi, seul aussi, l'homme

spirituel peut connaître la Sagesse secrète (id. 10-16). Aussi l'apôtre ne peut-il la leur enseigner mais seulement la dévoiler partiellement. Il ne peut leur parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des personnes encore charnelles, comme à de petits enfants en Jésus-Christ, auxquels on ne peut donner que du lait et non encore des viandes solides (III, 1-2). Il doit donc se borner à poser le fondement comme un sage architecte ou maître constructeur, expression employée dans les mystères anciens pour désigner l'adepte ayant le droit d'enseigner aux autres. N'est-il pas curieux que de tels discours soient adressés par lui non à des néophytes, à des catéchumènes, mais à l'Église de Corinthe, c'est-à-dire à l'assemblée des chrétiens de cette ville, à des fidèles, baptisés, confirmés et admis à la communion eucharistique?

Dans l'épître aux Hébreux encore — jugée apocryphe par la critique mais authentique par l'Église — l'apôtre reproche à ses correspondants d'en être restés aux premiers éléments de la foi. Il les conjure d'aborder au degré supérieur, c'est-à-dire à la connaissance spirituelle de ceux « qui ont été une fois éclairés », dit-il, « qui ont goûté le don du ciel, qui ont été participants du Saint-Esprit ». Il s'agit donc bien ici du don d'épopteia des mystères, d'une connaissance directe, initiatique, d'une vision illuminative transcendante. Le mystère chrétien, à l'instar des mystères antérieurs, implique donc une

initiation graduée, une ouverture progressive des portes de l'intelligence, un épanouissement intérieur de la conscience spirituelle de l'homme, engendrant la connaissance par la voyance. Le mystère chrétien rejoint ainsi les mystères antiques dont le but et la raison d'être étaient, avec la préservation de la Sagesse universelle, l'ascension et l'accession de l'homme à une condition surhumaine. « Dans son 4^e livre », écrit H. P. Blavatsky, « Zozime expose que les initiés appartenaient à toute l'humanité », et Aristide appelle les mystères « le temple commun à toute la terre ». Au surplus, tous ces Mystères, si importants qu'ils fussent, n'étaient jamais qu'une préparation à l'initiation intérieure demeurant toujours confinée dans le secret de l'épanouissement de la conscience individuelle.

Nous disons donc que saint Paul nous présente le Mystère Chrétien avec les caractères mêmes des anciens mystères, c'est-à-dire non comme une révélation publiquement dévoilée à tous, ~~mais~~ a donèrcom

connaissan.

que les apologistes chrétiens, tels saint Justin et Tertullien, n'hésitèrent pas à attribuer à la malice de Satan ces rapports étroits, ces analogies mystérieuses, que l'on constate entre enseignements païens et chrétiens. Il s'agirait là, affirment-ils, d'une singerie diabolique destinée à discréditer à l'avance la religion nouvelle. L'explication certes était enfantine. Néanmoins, ce parallélisme demeure un fait, et si saint Paul et les Evangélistes, en dépit de toute l'horreur que leur inspiraient les doctrines des Gentils, ont consenti à ces rapprochements, à ces analogies, à ces similitudes d'épisodes, de terminologie, de doctrine même et de rites, y a-t-il une autre explication vraisemblable que l'existence réelle d'un lien occulte les reliant entre eux, païens et chrétiens, lien qui leur imposait, malgré eux, cette attitude, ou encore qu'ils ne furent pas libres d'agir autrement, n'ayant fait qu'obéir à leur Maître et aux directives qu'ils en avaient reçues? Il ne s'agit donc pas ici d'une attitude d'opportunisme de leur part, ainsi qu'on l'a supposé, c'est-à-dire d'une volonté délibérée d'user de ce moyen hypocrite pour s'attirer l'adhésion des Gentils et faciliter leur conversion, en surprenant leur bonne foi. Ce serait là une sorte d'escroquerie morale.

Il ne s'agit pas davantage d'un hasard syncrétiste dont saint Paul et les Evangélistes auraient été les dupes involontaires, et qui aurait rapproché tardivement au

point de les apparenter des enseignements supposés contradictoires. Non, c'est une volonté expresse qui a opéré ce rapprochement, imposé par une réalité occulte, et cette volonté n'a pu émaner que du Maître lui-même et non des disciples, sous peine à ceux-ci de trahir celui-là!

Quoiqu'il en soit, les premiers Pères de l'Eglise envisagèrent comme saint Paul le Mystère Chrétien. Saint Polycarpe, évêque de Smyrne, disciple de saint Jean, déclare dans une lettre aux Philippins qu'il n'a pas encore l'avantage de connaître le sens caché des Ecritures. Saint Ignace, évêque d'Antioche (69 ap. J.-C.) établit la gradation dans son initiation au Mystère et en marque les étapes successives. Dans sa lettre aux Ephésiens, il déclare, lui évêque pourtant, qu'il n'en est encore qu'aux premiers éléments de la Sagesse. Dans sa lettre aux Tralliens, il annonce que la haute intelligence des choses célestes lui a été donnée mais qu'il ne peut les leur révéler, parce qu'ils sont encore trop petits enfants dans la foi pour les comprendre. Enfin, dans sa lettre aux Romains, il dit qu'il a été reçu disciple. Il ne l'était donc pas avant, malgré sa dignité d'évêque.

Au II^e siècle de notre ère encore, nous voyons Clément d'Alexandrie reprendre le mot de gnose dans le sens où l'entendait saint Paul (epignosis) et déclarer que « seul le gnostique est capable de comprendre et d'expliquer les

Écritures ». Clément d'Alexandrie, écrit Magnien, « chrétien et souvent fort hostile aux Mystères helléniques, a cependant suivi la marche ascendante des Mystères éleusiniens... » (dans les sept chapitres de ses « Stromates »).

Origène, à son tour, nous dit que l'enseignement chrétien comporte un triple sens : la chair, ou le sens littéral, pour les chrétiens ordinaires ; l'âme, pour ceux qui retiennent les formes conceptuelles ; l'esprit, pour ceux qui atteignent à la pleine intelligence ou perception du sens spirituel. Si, pour donner un exemple concret, nous tentons d'appliquer une telle distinction graduée à un dogme particulier, celui de la Vierge-Mère par exemple, nous dirons que les apparitions de Marie sur les plans physique et psychique sont comme la chair et l'âme de ce dogme. Ces apparitions sont curatives et bienfaisantes. Elles répondent à la compréhension limitée, aux aspirations, aux besoins des fidèles, à la compréhension qu'ils ont du rôle de Marie, mère du Christ. Elles déclenchent dans le malade une force psychique de guérison. Mais sur le plan anagogique ou spirituel, Marie, nous l'avons dit, représente un aspect du Divin. Elle est devenue la figure symbolique de l'Éternel Féminin, de la Substance primordiale, la Vierge immaculée qui, fécondée par l'Esprit, est la Mère universelle. Marie, la mère de

Jésus, fut mystiquement associée à ce triple aspect, divin, cosmique et humain¹.

Quoiqu'il en soit, c'est un fait que toute notion du Mystère Chrétien, ainsi compris, disparut quasi soudainement à partir du deuxième siècle dans l'Église de Rome, quand l'élément latin, moins cultivé, l'emporta sur l'élément grec. De même que les chrétiens hellénisants, représentés par

¹ L'erreur théologique fut d'avoir transposé sur le plan physiologique de la conception du Christ une Vérité métaphysique et symbolique. L'épisode de l'Annonciation est une interpolation alexandrine inspirée des légendes païennes relatives aux hommes supposés nés d'un Dieu et d'une mère mortelle. Saint Paul ne sait rien à ce sujet : il dit Jésus « né sous la loi ». L'Évangile le proclame « fils de David » et donne sa généalogie par Joseph, descendant de David. Aucune autre allusion ne confirme cette naissance miraculeuse et le contexte même des Évangiles la dément. Lorsqu'à l'âge de 12 ans, Jésus est découvert dans le temple parmi les docteurs, et en d'autres circonstances encore, les Évangiles nous montrent la mère de Jésus, son père putatif, ses frères, inquiets, doutant de sa mission, craignant même « qu'il n'ait perdu l'esprit » ? Comment sa propre mère eût-elle pu douter de lui, si sa naissance eût été miraculeuse ? (Marc III, 21, 311 - Luc II, 48, 50 - Matth XIII, 57.)

saint Paul, avaient, au cours de l'expansion chrétienne du premier siècle, triomphé des judéo-chrétiens primitifs, que représentaient saint Pierre et les autres apôtres, de même ils succombèrent à leur tour au siècle suivant contre les groupes latins, plus incultes, d'Afrique et de Rome, grâce surtout à l'accession au siège de Rome d'un membre de ce dernier groupe, le pape Victor (189 ap. J.-C.). Ces luttes ont été mises en relief par E. Buonaiuti, professeur ecclésiastique de l'Histoire du Christianisme, à l'Université Royale de Rome. Un disciple de celui-ci, Ambrogio Donini, nous a montré dans une étude sur la vie et les écrits de saint Hippolyte que celui-ci, dernier des Pères de l'Église de Rome parlant grec, fut considéré par un groupe important comme évêque de Rome contre l'évêque latin, le Pape Calliste. Il est intéressant de souligner qu'Hippolyte considérait ce dernier comme le représentant d'une secte dont il condamne les doctrines dans sa « Réfutation de toutes les hérésies », écrite entre 220 et 230. L'Église passa habilement sur le différend qui les opposa en canonisant plus tard les deux adversaires. Pourtant le pape Calliste apparaît dans l'Histoire comme un personnage fort peu recommandable : « esclave, banquier, banqueroutier, suicidé, repêché, mis au pétrin, perturbateur public, condamné aux mines de Sardaigne... », écrit de lui Dom Leclercq, dans son « Dictionnaire d'archéologie religieuse ».

Quoiqu'il en soit, il est certain que, défavorisé par les circonstances concomitantes, le caractère ésotérique du Mystère Chrétien, ignoré ou incompris de la masse, contribua grandement à son oubli, même parmi le clergé, et à sa disparition officielle et définitive au sein de la religion nouvelle. Ainsi est-il devenu aujourd'hui l'hérésie majeure, parce que la plus dangereuse pour la tradition littérale. « Mais pourquoi », demandera-t-on, « aurait-on maintenu ce caractère ésotérique à la dispensation nouvelle au lieu de cette large exposition publique de l'enseignement que le Christ semblait avoir encouragée? » — Peut-être suffirait-il ici de rappeler à nouveau sa parole qu'il ne convient pas de jeter des perles aux pourceaux. Si donc le caractère ésotérique a été maintenu dans le Mystère Chrétien au même titre que dans les Mystères antérieurs, c'est évidemment pour des raisons identiques. Hermès Trismégiste nous les expose clairement. Parlant de la Sagesse d'Égypte, le Pymandre nous dit :

« Evite d'en entretenir la foule, non que je veuille lui interdire de la connaître, mais je ne veux pas t'exposer à ses railleries. Qui se ressemble, s'assemble. Entre dissemblables, il n'y a pas d'amitié. Les leçons doivent avoir un petit nombre d'auditeurs ou bientôt elles n'en auront plus du tout. Elles ont cela de particulier que par elles les méchants sont poussés encore davantage vers le mal. Il faut donc te garder de la foule qui ne comprend pas

la vertu de ces discours. — Que veux-tu dire, mon Père? — Voici mon fils. L'espèce humaine est portée au mal : le mal est sa nature et lui plaît. Si l'homme apprend que le monde est créé, que tout se fait selon la Providence et la Nécessité, que la nécessité, la destinée, gouverne tout, il arrivera sans peine à mépriser l'ensemble des choses, parce qu'elles sont créées, à attribuer le vice à la destinée et il ne s'abstiendra d'aucune œuvre mauvaise. Il faut donc se garder de la foule, afin que l'ignorance la rende moins mauvaise en lui faisant redouter l'inconnu »¹. C'est donc ce pragmatisme moral qui justifie en tout temps l'ésotérisme de la Haute Science ou Sagesse universelle.

Ceci pourtant n'est encore que le côté secondaire, l'aspect inférieur en quelque sorte du secret des mystères antiques. Une raison plus profonde, plus intérieure, plus grave, justifiait ce secret ainsi que la rigueur des épreuves auxquelles était soumis le candidat à l'initiation : c'est le danger qu'eût représenté l'initiation prématurée pour celui dont la préparation, autrement dit l'éveil intérieur, eût été insuffisant. Écoutons ici encore Rudolph Steiner² qui expose et résume admirablement toute la question : « Plutarque parle des terreurs des initiés avant la révélation finale et les compare à une préparation à la

mort. Un certain genre de vie devait précéder les rites des mystères. Il avait pour but de réprimer la sensualité. Le jeûne, la vie solitaire, certaines mortifications y contribuaient. Les choses auxquelles l'homme s'attache dans la vie ordinaire devaient perdre toute valeur pour lui. La direction de sa vie de sensation et de sentiment devait changer du tout au tout. Impossible de douter du sens de ces exercices et de ces épreuves. La sagesse qu'on offrait à l'initié ne pouvait produire son effet sur son âme que s'il avait précédemment transformé le monde intérieur de sa sensibilité. On l'introduisait dans le monde de l'esprit. Il devait contempler un monde supérieur, mais sans les exercices et les épreuves, il n'aurait pu entrer en rapport avec ce monde. Ce rapport était la condition de l'initiation... »

L'occultiste allemand précise comme suit les dangers et les risques que courait le candidat : « L'homme entré dans cette voie », écrit-il, « court un risque terrible. Il se peut qu'il ait perdu le sens de la réalité immédiate sans en acquérir un nouveau. Il flotte alors dans le vide. Il se fait l'effet d'un défunt. Les anciennes valeurs se sont effondrées, sans qu'il en ait vu surgir de nouvelles. Le monde et l'homme ont disparu à ses yeux. Il est descendu dans le monde infernal. Il accomplit sa traversée du Hadès ou de l'Enfer. Heureux s'il ne sombre pas pendant le passage et si un monde nouveau s'ouvre à ses yeux. Ou il

¹ Citation d'après Marquès-Rivière (op. cit.).

² Op. cit.

disparaîtra du monde visible, ou il y rentrera comme un être transformé. Dans ce dernier cas, un nouveau soleil et une nouvelle terre seront devant lui. A ses yeux, l'univers est rené du feu spirituel... Ne sont-ce pas des dangers réels, ceux dont parlent les mystères? N'est-ce pas ravir à quelqu'un le bonheur, n'est-ce pas lui faire prendre la vie en horreur que de le conduire à la porte des enfers? Elle est terrible la responsabilité dont on se charge par là. Et pourtant devons-nous nous soustraire à cette responsabilité? Telles étaient les questions que l'initié (l'initiateur ?) devait se poser. Il était d'avis que sa science était à l'âme populaire ce que la lumière est à l'obscurité. Mais dans cette obscurité habite un bonheur innocent. Le myste était d'avis que troubler ce bonheur sans nécessité est un sacrilège... »Mi Tm

Comment l'homme insuffisamment prêt ne sombrerait-il pas en effet dans le gouffre sans fond du désespoir, si, prématurément, il voyait éclater les murs de ce « moi » avec lequel il s'identifie et qu'il considère comme le tout de lui-même?

Aussi Steiner, dont tout ce chapitre sur les mystères serait à citer, conclut, en rejoignant ici la Sagesse du Trismégiste : « La sagesse des mystères ressemble à une plante de serre chaude qui doit être cultivée et soignée dans un espace clos. Celui qui la transporte dans

l'atmosphère de la vie quotidienne, la pose dans un air où elle ne peut respirer. Elle s'évanouit devant le jugement caustique de la science et de la logique moderne. Dépouillons donc pour un temps notre éducation qui nous v

particulières correspondent objectivement des variétés innombrables de réalités différentes. Celles-ci, s'expliquent :

1° par le niveau différent, psychique ou spirituel, atteint par le voyant. Ces différences de niveau entraînent nécessairement de grandes divergences dans la vision et la compréhension ;

2° par le fait de l'ampleur et de la richesse des mondes invisibles, où il n'est aucune raison de supposer que les visions puissent différer moins en variété, bien au contraire, qu'elles ne diffèrent pour chacun de nous sur le plan physique ;

3° par la considération que si nous gravissons une montagne sur des versants différents nous aurons, tous, des points de vue, des perspectives, des aperçus différents, et que ce n'est qu'arrivé au faite que le sage, l'initié, ayant atteint le sommet, l'Unité, pourra, par l'union divine, réaliser une vue juste, correcte et synthétique de l'ensemble du Cosmos.

Ce n'est donc qu'en passant par des états gradués, par la purification progressive de l'esprit et du cœur, que nous réaliserons le but de l'initiation. Le Sage est l'homme qui a universalisé son esprit et impersonnalisé ses sentiments,

en les dépouillant de toute passion personnelle. Or, il est manifeste que les saints eux-mêmes, produits par les religions, ne sont pas, à cet égard, des hommes vraiment libres, indépendants, universels. Grands par leurs vertus, leur esprit est paralysé, emprisonné, dans leurs croyances confessionnelles. D'autre part également, savants et philosophes nous apparaissent-ils comme moins engagés dans leurs préjugés et leurs passions personnels que les simples mortels ? Seul donc le Sage, l'initié supérieur qui transcende son moi, ses préjugés, ses passions, atteint à la vision parfaite, à la haute science. Celle-ci néanmoins demeure raillée par nos savants positivistes : les visions sont classées par eux comme des phénomènes pathologiques, des créations aberrantes de l'esprit.

J'ai déjà souligné la fausseté d'un tel jugement. Dire qu'il n'y a chez les saints qu'hallucinations et déséquilibre de l'esprit, généraliser chez eux quelques désordres nerveux, accessoires, pour prétendre qu'ils ne sont tous que, des dégénérés, des malades ou des fous, prouve tout simplement une ignorance complète des vraies données du problème.

Toute l'Histoire prouve, je le répète, que les grands saints se sont distingués, au cours des siècles, par une santé spirituelle et morale parfaite, par un équilibre de toutes leurs facultés, équilibre qui leur a permis d'accomplir les

plus grandes choses dont notre terre a été le témoin. Même si nous laissons de côté ces noms sacrés qui viennent sur toutes les lèvres, pour ne considérer que des disciples, tels les fondateurs des grands ordres religieux, un saint Benoît, un François d'Assise, un Ignace de Loyola, une sainte Thérèse, nous voyons qu'ils ne furent pas seulement ces créateurs, ces réalisateurs, ces organisateurs d'œuvres, mais que tous furent en même temps des voyants et que c'est sur cette voyance, cette expérience personnelle et directe, qu'ils ont fondé leur activité bienfaisante. Et que nous disent-ils eux-mêmes de cette forme de connaissance et de sa valeur ? Qu'elle est en eux le fruit d'un état sublime de la conscience, auprès duquel toute autre connaissance et toutes nos petites certitudes terrestres sont peu de chose. Aussi nos philosophes les plus éminents reconnaissent-ils la haute valeur de l'expérience mystique, sur le seul témoignage de l'Histoire et des grands exemples qu'elle offre à nos méditations. Sans doute les saints, ayant un mental étroitement modelé par la rigueur des dogmes, ne peuvent-ils tirer tout le fruit de ces illuminations sublimes dont l'apriorisme confessionnel leur ferme la juste compréhension. Aussi leurs visions demeurent-elles souvent confuses à leur entendement : « J'étais comme quelqu'un qui ne sait rien : j'avais dépassé toute science », nous dit saint Jean de la Croix... « Et plus haut je montais, moins je comprenais : c'est le nuage qui illumine la nuit.

Celui qui comprend cela, ne sait plus rien : il a dépassé toute science. En vérité, celui qui monte si haut, annihile son moi, et ce qu'il savait précédemment semble toujours et toujours diminué. Sa connaissance s'accroît tellement qu'il ne connaît plus rien... ! » Il semble bien que la science ici dépassée que vise le saint soit la science théologique, mais que la crainte de l'hérésie, conjuguée avec l'esprit d'humilité, l'empêche de formuler sa pensée de façon plus explicite, ou même de saisir le sens intelligible de sa vision.

Mais pourquoi le discrédit est-il jeté sur ce don de haute voyance non seulement par les incroyants mais par tant de croyants eux-mêmes qui se piquent d'avoir un esprit positif ? Pourquoi est-il décrié comme chimérique sous le nom d'illumineisme ? Tout d'abord, parce que beaucoup se refusent, par l'effet d'un simple préjugé, à faire le départ entre ce qui est pathologique et ce qui ne l'est pas, entre les hallucinations d'un malade, d'un paranoïaque, et les visions réelles de personnes saines et équilibrées. Ensuite, parce que beaucoup aussi se trouvent déconcertés par cette infinie variété et diversité de perceptions que l'on rencontre parmi les visionnaires, ainsi que nous l'avons dit. Il n'y a pas, en effet, que la vision spirituelle de Dieu : il y a aussi ce qu'on appelle les pouvoirs psychiques — les « siddhis » des Indous. Ceux-ci sont des pouvoirs réels mais inférieurs de perception — visuelle, auditive, tactile, etc., — dans des régions plus secrètes, plus profondes, de notre

ambiance que celles que perçoivent nos sens physiques. Voyants, occultistes, théosophes, nous exposent ici une doctrine basée sur des expériences millénaires. Que nous ayons pu ou non la vérifier par nous-même, cette doctrine — mieux que le haussement d'épaules par lequel on l'accueille généralement — semble mériter que nous l'étudiions impartialement et que nous l'accueillions, à titre d'hypothèse suggestive. Les pouvoirs psychiques, nous dit-on, exposent le voyant inexpérimenté à des erreurs, à des illusions, à de réels dangers même. Quels sont ces dangers ? En quoi consistent-ils ? Ce qui rend ces pouvoirs si souvent décevants et dangereux, c'est que les perceptions, à ce niveau de la voyance, apparaissent comme colorées, déformées, par les passions, les préjugés, les sentiments personnels du clairvoyant, lorsque celui-ci est insuffisamment évolué ou purifié, c'est-à-dire dégagé des limitations de son « moi ». Il s'agit ici, en effet, redisons-le, du milieu psychique, c'est-à-dire du milieu substantiel de nos pensées, de nos sentiments, où ceux-ci s'expriment, s'objectivent dans des formes correspondantes de matière subtile, formes qui deviennent alors perceptibles à tout autre voyant. Il s'agit donc pour celui en qui ce pouvoir s'est éveillé de discerner avec beaucoup de soin, dans ce milieu même, hostile ou favorable, entre toutes ces formes qui l'entourent, et qui peuvent l'obséder, s'il n'y prend garde ; entre celles notamment qui ne sont que l'expression de ses sentiments

personnels, la création bonne ou mauvaise de son propre mental ou de celui d'autrui, et, d'autre part, les formes — êtres ou choses — qui y ont au contraire une existence indépendante de lui, quelle qu'en soit la nature. Pour mieux comprendre cette création d'images — ne les percevons-nous pas chacun de nous la nuit dans nos rêves ? — il faut se rendre compte que, pour notre état de conscience actuel, nos pensées et nos sentiments demeurent quelque chose de purement subjectif, mais que, pour celui dont la vision psychique ou mentale est développée, à ces réalités subjectives correspondent extériorisées dans l'ambiance mentale immédiate de celui qui les crée, des formes objectives adéquates, lesquelles, pour être faites de matière plus subtile que celle perceptible à nos sens ordinaires, n'en sont pas moins tout aussi réelles et parfois fort puissantes. De telles formes sont donc animées, vitalisées, colorées, par la force même et la qualité de la pensée ou du sentiment — individuel ou collectif — qui leur a donné naissance, qui les nourrit et les entretient¹. Le monde psycho-mental est ainsi tout autour de nous un monde ouvert au voyant, monde plein de vie intense, d'animation, de mouvement, constituant des milieux bienveillants ou hostiles, avec des êtres bons et mauvais suivant les milieux perçus : il est l'aspect invisible

¹ Leur durée, nous dit-on, est en raison directe de leur intensité et de leur précision.

de notre monde. C'est l'avvers dont notre monde est l'envers. Rappelons-nous le mythe de la caverne de Platon. En cet aspect de l'univers, invisible pour nous, se reflète tout le passé, tout le présent. Ainsi s'expliquent les visions psychiques d'un Platon (dans le mythe d'Er l'Arménien), d'un Dante, d'un Swedenborg, d'un William Blake, décrivant leurs tableaux animés de l'au-delà, les merveilles du ciel, les horreurs de l'enfer ; comme aussi s'expliquent ces visions de la vie du Christ, perçues dans l'astral¹ par la pieuse Catherine Emmerich. La mémoire de la nature — l'Akasha des Hindous — est un livre immense ouvert à la vision clairvoyante de chacun, mais qu'il est difficile de lire correctement, car le voyant y perçoit les événements, mais toujours en fonction et en perspective déformante de ses passions et de ses croyances les plus chères. Seul, redisons-le, l'initié qui atteint l'Unité peut réaliser la pure et correcte vision divine. Bref, si les visions psychiques nous dévoilent les paradis variés des religions, la vision spirituelle seule nous permet d'atteindre la Réalité suprême. Les premières appartiennent au moi temporel de l'homme, la seconde, à son âme transcendante (sa triade spirituelle — Atma, Buddhi, Manas).

¹ Expression employée par les occultistes pour désigner le domaine psychique.

La rigueur des conditions nécessaires pour atteindre aux degrés initiatiques et à la connaissance supérieure qu'ils confèrent, explique la rareté même du phénomène. Aussi la science ignore-t-elle cet ordre de choses. C'est un fait aujourd'hui que ni la science ni la philosophie ne nous ont rapproché d'une connaissance plus étendue du monde occulte. Passe encore pour la science analytique, dira-t-on, mais comment la philosophie intuitive n'a-t-elle pas réussi, avec l'amélioration progressive de l'esprit humain lui-même, à nous donner de l'univers intégral une synthèse meilleure, une vision plus compréhensive. Or, depuis les temps éloignés de l'Inde et de la Grèce, ce sont toujours les mêmes positions antagonistes que l'on constate entre les doctrines des philosophes, comme si cette opposition même tenait à des différences entre des familles d'esprits, revenant, toujours les mêmes, s'affronter périodiquement sur terre, au cours du temps. « La philosophie », écrivait François Mentré², « découvre le fond des âmes. De là l'aspect que présente son histoire : on y démêle de larges courants issus d'antiques traditions qui groupent à chaque âge les esprits congénères et qui circulent à travers les œuvres les plus éloignées et les plus indépendantes ». — Si donc les conceptions philosophiques sont perdurables, conclut-il, c'est que « chacune d'elles porte l'empreinte d'une forme de l'esprit humain ». Conception excessive, si

² « Espèces et variétés d'intelligences » (Bossard - Paris).

on prétend en conclure que la philosophie spéculative n'a de valeur que subjective, sans correspondre à rien de réel en dehors de la pensée qui la crée. Pour erronée que puisse être une conception de l'univers, elle n'en est pas moins, si faussée et déformée qu'elle soit, une représentation du réel objectif.

Nous avons dit le rôle joué de tout temps par la faculté intuitive dans la genèse de bien des découvertes scientifiques. Déjà le vieux Platon nous décrivait (dans sa 7^e lettre) le mécanisme de l'intuition : « Il faut », nous dit-il, « une longue intimité avec l'objet de la connaissance et un effort assidu pour en pénétrer le fond. Alors il semble qu'une étincelle jaillisse et allume dans l'âme une lumière qui, dès lors, s'entretient d'elle-même ». Nombre de savants anciens et modernes ont vérifié, par leur expérience personnelle, l'exactitude de ce texte. La naissance de la lumière intuitive requiert donc le plus souvent une longue et préalable gestation intellectuelle. Pourtant ce n'est pas l'intellect proprement dit qui la produit, mais cette faculté nouvelle de l'esprit, cette puissance distincte, qui, nourrie, couvée, par les efforts de l'intellect, s'épanouit brusquement comme une lumière de perception directe, de vision spirituelle. C'est comme si l'individu, dans son effort pour hausser sa conscience à un niveau supérieur, y accédait brusquement par l'éveil soudain d'un pouvoir nouveau de connaissance, quelque

chose comme une fenêtre qui s'ouvrirait subitement en son âme sur cette région sublime des vérités éternelles et des lois transcendantes qui régissent notre monde... C'est exactement ce que nous dit de l'invention et de son mécanisme mystérieux le savant Louis de Broglie : « Tout s'est passé », nous dit-il, « comme si en inventant des conceptions nouvelles, il (le savant) n'avait fait que déchirer un voile, comme si ces conceptions existaient déjà éternelles et immuables dans quelque monde platonicien des Idées pures ».

Mais qu'est-ce qui explique alors, dira-t-on, cette stagnation de l'esprit philosophique depuis des âges ? Car il est de fait que la philosophie demeure sur ses positions, confrontant éternellement ses mêmes problèmes.

La stagnation de l'esprit philosophique résulte, disons-nous, de l'extrême rigueur des conditions requises pour le développement de l'intuition spirituelle. Si la philosophie piétine sur place depuis tant de siècles, le fait ne résulte nullement d'une prétendue incapacité de notre esprit à pénétrer dans un domaine qui lui serait forclos, ainsi que le prétendent conjointement, nous l'avons dit au début de ce livre, la science et la religion. Il procède de la nature même de notre faculté intuitive qui, dans quelque domaine où elle s'exerce, science, art, philosophie ou religion, ne peut s'épanouir que chez l'homme

suffisamment pur d'esprit et de caractère, devenant effectivement voyance spirituelle, chez l'initié véritable, le hiérarque, c'est-à-dire le vrai Maître de la Sagesse ayant évolué en lui cette vision clairvoyante de l'esprit. Or, le malheur est précisément que la méthode de connaissance dite intuitive a été le plus souvent utilisée par des hommes qui, inaptés encore à percevoir, par l'intuition, les réalités invisibles et les grandes lois cosmiques, remplacèrent celle-ci les uns par des abstractions ou des imaginations dont ils tirèrent ensuite un aperçu synthétique mais erroné de l'univers — ce fut là l'erreur des philosophes — les autres par des dogmes religieux que leur foi aveugle en la Révélation surnaturelle leur imposait comme explication du mystère universel — ce fut là l'erreur des théologiens. Sans doute pour ce qui concerne la philosophie, nous avons assisté au cours des siècles à un riche développement de la pensée philosophique. Nul ne pourrait nier qu'à toutes les époques de l'Histoire, il y eut des penseurs éminents, mais le fond des problèmes n'a pas bougé, redisons-le, les positions premières demeurent inchangées, les solutions ne paraissent avoir en rien progressé. Et telle est donc la vraie raison, selon nous, du piétinement sur place de l'humanité dans le domaine philosophique et religieux. D'une part, l'intuition véritable, laquelle est clairvoyance et vision directe de l'esprit, fut virtuellement perdue, reléguée de plus en plus dans les « Adyta » des Mystères et des initiations secrètes,

développée seulement par quelques personnalités rares et exceptionnelles, celles-ci d'ailleurs devenant de plus en plus rares au fur et à mesure que les hommes se matérialisaient davantage, que les mystères se corrompaient, et que les vrais Maîtres se retiraient de la scène du monde ; d'autre part, les apriorismes philosophiques et les préjugés religieux, non seulement paralysèrent la vision intuitive libre, mais encore entravèrent durant de longs siècles le développement de ces méthodes expérimentales qui devaient créer la science. D'âge en âge, en effet, n'avons-nous pas vu le monde nous offrir, en un déroulement ininterrompu, ce tragique et décevant spectacle : l'humanité aspirant sans relâche à la connaissance libre, à l'épanouissement de ses facultés spirituelles, mais ayant à lutter sans trêve contre la domination des clergés pour dégager lentement et péniblement de la gangue théologique l'indépendance de la science, de la philosophie, de la religion?

Soit, dira-t-on, mais pourquoi les philosophes, eux, qui, à toutes les époques, furent des esprits plus libres, ne purent-ils donc faire progresser en eux-mêmes cette vision intuitive de l'esprit, en dépit de toutes les contraintes théologiques?

Parce que, répétons-le, l'intuition ne peut s'éveiller vraiment et s'épanouir que dans des conditions bien

déterminées : un corps purifié par des pratiques d'hygiène et une diététique appropriée, une conscience, réellement affinée et spiritualisée, ceci impliquant une intelligence libre de préjugés et de préventions, un caractère noble et désintéressé de toute visée personnelle d'ambition ou de lucre. La conscience individuelle est comme un miroir qui ne peut refléter exactement la lumière universelle de l'Esprit que quand l'intelligence et le cœur, ne faisant plus qu'un, sont suffisamment purifiés de toute souillure, c'est-à-dire affranchis, dépouillés de leur ignorance, de leurs passions personnelles. La vraie perception spirituelle exige donc la purification préalable, physique et mentale, de l'individu. Seuls, nous dit l'Évangile, les cœurs purs verront Dieu, c'est-à-dire la Vérité. Comment s'étonner, dans ces conditions, que la vision intuitive, même chez les philosophes, qui ne sont pas des hommes meilleurs que les autres, n'ait pas progressé de l'antiquité à nos jours ? Aujourd'hui, comme il y a trois mille ans, outre une alimentation grossière et désordonnée qui empoisonne les corps, les traditions aveugles, les conventions étroites, les préjugés ataviques, sociaux ou religieux, comme aussi les passions, les rivalités, les intérêts, obscurcissent le cœur, faussent et déforment l'intelligence des hommes, qu'ils soient philosophes ou simples mortels. Quel qu'il soit donc, l'individu demeure, aussi étroitement que par le passé, le prisonnier des déformations, des limitations qui l'enserrent de toute part. Certes, il y a le progrès

scientifique qui nous émerveille : mais celui-ci n'a en rien fait progresser l'homme intérieur, l'homme moral. Voilà donc pourquoi la claire vision spirituelle de l'homme est restée stagnante, paralysée autant, sinon même plus, qu'elle ne l'était jadis, dans un passé lointain. Voilà aussi pourquoi les vrais initiés demeurent si rares, si exceptionnels, poignée infime, disséminés de par le monde, et y vivant le plus souvent inconnus. C'est leur expérience pourtant qui a créé la haute science, celle-ci demeurée ignorée du profane.

Aujourd'hui pourtant — est-ce le signe d'une ère nouvelle qui s'annonce ? — cette tradition ésotérique a été partiellement dévoilée et la science transcendantale, jadis apanage de ceux auxquels, seul, l'éveil intérieur de leur âme permettait d'y accéder, a fait l'objet d'une large et publique exposition dans le magistral ouvrage de H. P. Blavatsky : « La Doctrine Secrète », somme de sagesse dont l'auteur, du reste, ne fut que le porte-parole de deux Maîtres orientaux, prenant sur eux la responsabilité d'une divulgation publique, contraire à la tradition, mais que l'état actuel du monde paraissait rendre opportune et nécessaire à leurs yeux.

Telle se présente donc, de nos jours, la Haute Science, devant une religion qui lui demeure irréductiblement hostile et une science qui, enorgueillie de ses succès, raille

impitoyablement tout ce qui, échappant à ses instruments de laboratoire, ne tombe pas dans les champs limités de son observation étroite et des pauvres déductions rationnelles qu'elle en tire.

CHAPITRE VI

A TATONS VERS L'ABSOLU

*Res ardua obscuris lucem
dare omnibus vero naturam,
et naturae sua omnia.*

Pline l'Ancien.

Un des plus grands penseurs que le monde ait connu, celui qu'on a nommé le divin Platon, écrivait modestement en parlant de ses propres écrits : « Nous discutons nerveusement, aventureusement, parce que comme nous-même nos discours participent de la témérité de la chance » (Timée). Parole d'humilité dans la bouche de ce génial chercheur, de ce voyant¹. Pourtant, le philosophe n'hésitait pas — et nos positivistes anciens et modernes ne peuvent le lui pardonner — à escalader les cimes de la pensée et s'attachait avec fermeté à ce qu'il considérait comme la Vérité absolue, à cette Raison divine (Logos) qui était pour lui le Bien, affirmant que l'homme pouvait, sinon la connaître pleinement en tant qu'homme, du moins la pressentir et l'entrevoir avec certitude. Mais le

¹ Ainsi disait aussi le philosophe grec Carnéade conspué par le Sénat de Rome.

vieux sage nous apprend en même temps que nul ne peut approcher d'une telle perception que par sa vision intuitive propre. Et cette vision n'est pas seulement la contemplation extérieure que le pèlerin de la vie a de la voûte étoilée des cieux, vision qui lui permet de communiquer avec l'univers, avec l'âme du monde : car il est évident que la seule contemplation des étoiles n'éveillerait rien de pareil, aucune vision de l'Unité, dans l'âme d'un béotien. Si elle le fait au contraire dans l'âme de Platon, c'est précisément qu'il s'agit de Platon, c'est-à-dire du grand voyant, non seulement du monde sensible, mais du monde intelligible, du monde des Idées éternelles, des archétypes, du Logos. La vision extérieure des choses n'est rien en effet sans la vision intérieure de leur âme, de l'âme universelle, en laquelle toutes les âmes s'intègrent, se fondent, dans une harmonie supérieure de beauté. C'est cette vision spirituelle — et Platon, l'initié, le savait mieux que quiconque — dont la splendeur d'épanouissement s'effectuait, nous l'avons vu, dans « l'époteïa » des mystères, celle qui est perçue au terme et au sommet de l'extase mystique.

Mais, nous l'avons dit, rentrer en soi-même, pénétrer au plus intérieur de sa propre conscience, représente la seule voie nous menant à cette vision intégrale. Chacun doit donc se frayer sa route personnelle pour découvrir la Vérité. Krishnamurti nous le redit aujourd'hui. Notre « moi

» est en quelque sorte l'obstacle et le moyen : il est l'objectif posé sur l'Absolu, la lentille colorée qui nous tamise et nous approprie sa trop grande lumière. Que chacun tende donc vers l'Absolu en soi-même, par la pensée, le cœur et la volonté. La tentative peut et doit être risquée. Elle vaudra ce qu'elle vaudra. C'est l'effort d'ailleurs qui importe, et non la réussite. Mais que chacun se garde de l'orgueil et que, tout en exprimant son approximation personnelle des Vérités éternelles, il répète avec humilité ce mot de Platon lui-même : « Il se peut qu'il en soit ainsi ».

Si donc la seule voie d'accès à l'Absolu, c'est l'homme, il nous faut nous étudier nous-même et nous ne pouvons le faire qu'à l'aide de notre intelligence appliquée à cette étude de nous-même. L'intelligence en effet représente la plus haute faculté de l'homme, celle-là même qui, le haussant au-dessus de l'animal lui confère sa dignité d'homme.

D'autre part, nous l'avons vu, notre intelligence, notre mental, ne paraît pas un instrument approprié à des recherches métaphysiques, ni, a fortiori, à nous mener au Suprême. Seul l'amour, nous disent les mystiques, peut nous mener à l'Union divine. Mais ceci implique, apparemment du moins, contradiction : car comment l'amour le sentiment, pourrait-il nous mener là où la plus

haute faculté de l'homme, son intelligence, est déclarée impuissante à le faire? Et, d'autre part, comment cette puissance si limitée d'intelligence que représente notre mental, peut-elle être néanmoins la plus haute faculté de la personne humaine?

Ceci s'explique du fait que notre « moi », la personne humaine, n'est qu'une réflexion inférieure de l'Unité divine, sur notre plan d'existence. Dans le jardin d'Eden, Adam, l'homme spirituel, est créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire que l'étincelle possède, comme la Flamme divine dont elle procède, le triple aspect manifesté, soit la Volonté — le Père — l'amour sagesse — le Fils — et l'Intelligence, qui procède des deux et les unit, le Saint-Esprit. Mais l'homme spirituel se reflète dans le « moi » humain, après sa « chute » dans l'incarnation (expulsion de l'Eden), et se réfléchit dès lors, en ordre inverse, comme c'est la loi de toute réflexion, dans nos facultés psychologiques, le mental (intelligence), le sentiment (amour), régissant l'activité (volonté), triple attribut du moi humain, et réflexion de sa trinité spirituelle.

L'intelligence, le mental, nous apparaît ainsi comme la plus haute faculté de notre moi, de notre personnalité terrestre. L'homme se voit avant tout comme l'être pensant. Dès lors, la voie de l'amour, de la dévotion (le Bhakti-Yoga) lui paraît insuffisante pour le mener au but

suprême. Il aspire à résoudre par l'intelligence les plus hauts problèmes. C'est la compréhension des choses qui lui importe. Il veut suivre cette voie de l'intelligence (le Gnâna Yoga) jusqu'au sommet, bien qu'on tente de l'en décourager, en lui assurant que c'est la voie de toutes la plus difficile à suivre, « aussi affilée que le tranchant du rasoir », nous disent des textes sanscrits. L'intelligence en tant qu'on prétend l'appliquer à la métaphysique est donc une faculté méconnue, dédaignée par nos positivistes, qui affirment qu'elle ne peut nous mener qu'à du rêve inconsistant, ou de l'imagination délirante. Auguste Comte considérait la faculté métaphysique comme le vestige d'un âge dépassé. Deux siècles auparavant, le chancelier François Bacon lui reprochait d'avoir entravé le développement de la science.

Nos modernes positivistes renforcent encore leurs préventions hostiles à l'égard de l'intelligence intuitive, considérée non seulement comme inutile au progrès des sciences positives, mais comme nuisibles à l'élaboration d'une philosophie générale, laquelle ne peut être, selon eux, qu'une synthèse générale des sciences expérimentales. L'humanité doit abandonner sans réserve l'étude des plus hauts problèmes philosophiques, affirment-ils. Aspirer à leur trouver une solution est une inutile perte de temps et un chimérique espoir, puisque, par leur nature même, ils échappent et échapperont

toujours aux observations et aux méthodes de la science positive. Aussi jugent-ils sévèrement le passé. « La métaphysique d'Aristote », écrit Léon Brunschwig, professeur à la Sorbonne, « s'est révélée comme une espèce du genre « rhétorique », comme sa physique une espèce du genre « logique » ; on se rend compte », commente-t-il, « à quel point l'intuition immédiate est en réalité trompeuse... ». Mais de « fausses intuitions » ne prouvent pas plus contre l'intuition véritable, répondrons-nous, que les sophismes de l'esprit ne prouvent contre la raison droite. L'intuition est encore une faculté embryonnaire dans l'humanité, exposant à beaucoup d'erreurs. Elle apparaît d'ailleurs comme plus développée chez de grands sensitifs, équilibrés par une raison saine, comme l'était Platon, que chez de grands intellectuels, comme l'était Aristote. Bergson, dans son « Evolution créatrice », en a parfaitement décelé le pourquoi, en soulignant l'incapacité de l'intelligence, c'est-à-dire de notre mental, orienté sur la matière, le statique, à comprendre le mouvement de la vie, et son infériorité par rapport à l'intuition, sensibilisée au contraire par le mouvement vital auquel elle participe.

Mais Bergson lui-même ne trouve pas grâce devant nos positivistes. Un Marcel Boll ose écrire : « Aristote, Descartes, Leibniz, Comte, étaient de vrais savants, capables de comprendre l'état de la science de leur temps,

alors que la tradition inaugurée (?) par Victor Cousin a survécu à elle-même avec Jules Lachelier, Emile Boutroux, Henri Bergson... Mais le temps n'est plus loin », ajoute le critique, « où la philosophie s'échappera des mains débiles et inexpérimentées des philosophes de profession... »¹.

Outre l'inconvenance et le ridicule qu'il y a à traiter aussi cavalièrement des hommes éminents, on voit ici le parti-pris systématique de certains savants de condamner comme des rêveurs inutiles ou d'incorrigibles bavards tous ceux, parmi les philosophes, qui, sans négliger les méthodes scientifiques menant à la connaissance positive, accordent encore quelque crédit à la raison pure et à nos facultés transcendantes, refusant d'emprisonner leur esprit dans le cadre étroit de l'observation sensible, de l'expérience et de l'analyse.

On nous objectera qu'il n'y a pas ici que des esprits matérialistes que nous ayons comme adversaires, que les sages eux-mêmes se montrent souvent hostiles à la métaphysique à — nos métaphysiques serait-il bon de préciser. Et l'on cite à cet égard le Bouddhisme Zen et Krishnamurti lui-même. Sans doute Krishnamurti ne semble professer aucune doctrine métaphysique pour lui-même et ne nous en enseigne aucune. Néanmoins, son

¹ « Nouvelles Littéraires ».

enseignement sous-entend jusqu'à l'évidence une Existence métaphysique puisque, nous l'avons vu, il nous parle sans cesse de la suprême Réalité, de la Vie-une, du Réel, etc., toutes choses que nous ne pouvons percevoir au sens où il entend ces mots.

Devant les témoignages nombreux de savants, proclamant le rôle joué par l'intuition dans la genèse de leurs découvertes scientifiques, il serait audacieux de contester encore son utilité en ce domaine. En revanche, nos positivistes nient énergiquement cette utilité dans le domaine philosophique. En métaphysique, notamment, nous disent-ils, les positions antagonistes n'ont pas bougé depuis des millénaires et les grands mystiques eux-mêmes, en dépit de leurs visions extatiques, n'ont pas réussi à faire avancer d'un pas notre connaissance positive : ni la solution des grands problèmes qui nous échappent, ni la connaissance de l'homme lui-même. L'homme ne pourrait-il donc se connaître entièrement lui-même ? La psychologie moderne a mis en relief aujourd'hui l'importance de l'inconscient en l'homme. Entourant notre petite sphère de conscience, s'étend une large sphère inconnue qui semble recéler dans ses profondeurs secrètes une réserve de force, de puissance, insoupçonnée hier encore mais que les faits étranges, chaque jour plus nombreux, constatés par la métapsychique, nous révèlent progressivement. Notre propre inconscient mystérieux

nous apparaît ainsi comme une mer inconnue, où nous nous sentons comme plongés et perdus, impuissants à nous y reconnaître. Quoi d'étonnant donc si notre faculté d'intelligence, qui veut s'appliquer dans une direction qui ne lui est pas habituelle et pour laquelle elle semble peut qualifiée à première vue, ne se déploie apparemment encore que dans le vide, n'aboutissant, la plupart du temps, qu'aux fantaisies inconsistantes de notre imagination subjective. Néanmoins, je le répète, des faits métapsychiques, chaque jour plus nombreux, mieux constatés, — faits connus de tout temps dans l'hagiographie des saints, ou même dans les procès de sorcellerie du Moyen-Age, mais qui, pour lors, étaient traités de miraculeux ou de diaboliques — forcent nos psychologues modernes à en tenir compte et à nous en fournir l'explication rationnelle.

Sans doute, nous l'avons déjà souligné, la psychologie ne voit pas fort clair encore dans notre inconscient. Elle semble mêler confusément, sous l'étiquette, deux pôles opposés : d'une part l'infra-conscience, qui représente en nous des fonctions jadis conscientes mais que la conscience, par économie de ses moyens, a graduellement transformées en automatismes du corps, ou encore des perceptions jadis conscientes mais accessoires qu'elle a reléguées dans des parties secondes de la mémoire et de la subconscience, et, d'autre part, la supra-conscience qui

renferme des facultés supérieures, transcendantes, potentielles en quelque sorte, en ce sens qu'elles ne sont pas encore descendues pleinement jusqu'à notre conscience et sont incapables dès lors de se manifester en nous de façon réellement utile et efficace. Telle apparaît en nous la faculté métaphysique et pourquoi elle nous semble encore être du rêve plutôt qu'une faculté réelle de connaissance. Néanmoins, cette faculté, il nous faut la cultiver, nous l'avons dit, en dépit de son caractère rudimentaire et de son apparente inutilité présente. Pour n'être encore en nous qu'en germe, il importe pourtant que nous la développions soigneusement, résolument, car elle a son but, sa raison d'être, et trouvera son plein épanouissement et son utilisation, sinon en notre vie présente et sur notre plan actuel de conscience, du moins dans quelque monde de l'avenir où il nous sera un jour donné d'aborder. Ainsi que je l'ai dit précédemment, la Nature ne crée rien qui ne révèle une intention. Elle est patiente : toujours, elle reprend à pied d'œuvre le but qu'elle poursuit. Si donc elle a mis en nos cœurs l'appétence du spirituel, en notre esprit, le désir et la curiosité d'approfondir les grands mystères, c'est la preuve qu'il existe en nous une aptitude à la connaissance transcendante, qui, pour embryonnaire ou potentielle qu'elle soit encore, n'en doit pas moins, je le répète, être développée, cultivée, et pas seulement d'ailleurs en vue de quelque monde de l'avenir, comme j'en formulais

l'hypothèse, mais ici-bas même, puisque c'est en ce monde qu'elle s'est éveillée et qu'elle doit donc nous servir. Cette faculté, c'est la faculté métaphysique ou supra-mentale. Quand donc notre intuition spirituelle, laborieusement évoluée, nous permettra d'étendre notre champ actuel de vision dans l'espace hyperphysique qui est en notre ambiance, alors aussi notre connaissance du réel sera étendue et notre faculté métaphysique ne sera plus, comme trop souvent aujourd'hui, simple création d'images subjectives, mais elle nous mènera à la science réelle des mondes hyperphysiques comme notre science actuelle est une connaissance réelle du monde physique, à notre échelle d'observation. Notre faculté métaphysique est donc réelle aussi dans la mesure où nos perceptions spirituelles sont réelles, autrement dit dans la mesure où l'éveil de notre conscience réussit à s'effectuer dans ces régions de l'invisible. Tel est le caractère de la vision des sages dont j'ai parlé au précédent chapitre.

En attendant, cette faculté métaphysique s'est exercée de façon utile, effective, dans la découverte des lois de la nature visible, perceptible à nos sens, et cela depuis les temps les plus reculés. Était-ce le hasard de l'imagination ou une intuition véritable, la faculté qui permit aux penseurs de l'Inde ou de la Grèce de découvrir l'unité du Cosmos et ces grandes vérités de l'ordre naturel, depuis la constitution atomique et géométrique de la matière

jusqu'à la loi cyclique de l'expansion et de la résorption des mondes ainsi que leur filiation, cette double force d'expansion et de gravitation universelles étant figurée comme les jours et les nuits de Brahma ? Comment Anaximandre a-t-il découvert que toute chose sortait de l'infini et y retournait ? Comment Héraclite a-t-il perçu que tout était mouvement, énergie, et que le monde était en perpétuel devenir, que la vie était un rythme harmonieux, un équilibre entre des forces contraires ? Comment Empédocle a-t-il pu deviner qu'au travers de cette opposition, de cette lutte entre des contraires, se créait une organisation progressive, animant et informant la succession ascendante des règnes, les végétaux d'abord, puis les différentes classes d'animaux, puis les hommes, etc. ? Et de même, comment, dans ce monde antique où les méthodes scientifiques n'étaient pas soupçonnées, le Bouddhisme, lui aussi, est-il arrivé à nous enseigner une série de vérités qui, aujourd'hui même, sont les dominantes d'une philosophie qui ne prétend s'appuyer que sur les seules conclusions de la science expérimentale : « les lois d'évolution, de causalité, de continuité de l'énergie, l'unité du monde, l'homogénéité et l'enchaînement des êtres, leurs métamorphoses en des formes passagères, et la diminution du mal par

l'accroissement du savoir, de l'altruisme et de la solidarité »¹.

Dans une étude sur la tradition pythagoricienne, le regretté Paul Vulliaud écrivait : « A-t-on réfléchi comment il se fait qu'à la Renaissance, l'homme ait réalisé de si grandes découvertes ? N'y a-t-il pas une singulière coïncidence entre les découvertes scientifiques et les études des auteurs anciens auxquels les savants se livrèrent avec ardeur ? » Et l'érudit polémiste souligne ce que Copernic, Kepler et d'autres doivent au mysticisme pythagoricien : « à découvrir que l'étoile du matin et du soir, Hesper et Lucifer, sont le même astre que nous appelons Vénus. A découvrir l'obliquité de l'écliptique, car le savoir pythagoricien se construisait sur l'intuition mais sans négliger l'observation... A découvrir le mouvement des astres et de la terre autour d'un feu qui devient le centre du monde... A concevoir que chaque astre forme un Univers particulier, hypothèse qui fait partie du dogme orphique. A croire à la sphéricité de la terre et à l'existence des antipodes... En définitive », conclut-il, « on constate que ce sont, par une anomalie apparente, les rêveurs qui

¹ Léon Sörg dans sa Préface à « La Lumière d'Asie » d'Edwin Arnold.

ont causé le plus beau, le plus sûr développement rationnel et scientifique »¹.

Le monde visible ou physique n'est que le prolongement, nous dirions plutôt le revers, du monde invisible, et notre faculté intuitive n'a donc pas moins à s'exercer dans celui-ci que dans celui-là.

Ainsi que nous l'écrivions dans un précédent ouvrage² : « Quand nous croyons que le monde n'est pas le produit d'une force aveugle mais que l'Intelligence le gouverne, quand nous croyons à l'éternelle justice, à la transcendance de la Vie, à l'immortalité de l'âme, etc., ce sont là pour la raison d'insolubles énigmes et de simples hypothèses. Les hypothèses sont néanmoins acceptées comme des vérités certaines par la grande majorité des hommes parce qu'elles sont intuitives, c'est-à-dire inscrites au fond du cœur humain. La certitude que nous en avons, en dépit des doutes que jette sur elles notre raison, a pour base ce sentiment profondément ancré en nous et qui est notre conscience même. Et quand la raison, qui ne peut projeter sur ces vérités aucune lumière certaines, spéculé sur elles, elle doit reconnaître finalement qu'elles ne sont ni des rêveries désordonnées, ni le fruit d'imaginations

détraquées ou vaguement sentimentales mais qu'elles font vraiment partie de l'âme humaine, puisqu'elles sont universelles et constantes dans l'humanité à toutes les époques et dans tous les pays ».

Parmi tous ces problèmes métaphysiques qui, de tout temps, se sont posés à l'esprit humain, à l'esprit de l'élite humaine, le premier, le plus imp, ln(mier)-3(,)10i 630(e)-265(p)-4(l)10(u)-4

¹ « Les Entretiens idéalistes » (Avril 1914).

² « Les Routes de Lumière » (Adyar - Paris 1925).

univers — et de tout univers, car la Loi est une — débute dans l'inconscience de la nébuleuse primitive, dans le jeu apparemment aveugle des forces et des équilibres atomiques, et que ce n'est qu'ultérieurement, au cours d'une évolution lente et progressive que la vie organique surgit et développe les pouvoirs de la sensibilité et de la conscience dans la hiérarchie des êtres vivants. Ainsi que nous l'avons dit, la conscience est potentielle dans l'univers à ses débuts, comme elle est potentielle dans le petit enfant qui vient de naître. Dire que la Vie créatrice de l'Univers est soi-consciente, depuis son début, sur notre plan d'existence, puisqu'elle produit ultérieurement des êtres soi-conscients, c'est affirmer aussi bien que l'intelligence du petit enfant est identique à celle de l'homme mûr, puisqu'elle devient cette dernière. C'est nier tout le processus de l'évolution graduelle.

En réalité donc, ce que nous nommons la vie universelle, la Vie créatrice, est une trinité se manifestant à chaque début de la manifestation cosmique comme énergie pure d'abord, mais contenant immanentes en elle (ou peut-être manifestées sur un plan supérieur) les qualités potentielles de vie et d'intelligence qu'elle développera graduellement, hiérarchiquement, dans les règnes inférieurs d'abord, puis dans l'homme en qui elle s'individualise en tant que soi-conscience, pour culminer finalement en une efflorescence glorieuse d'Êtres divins, capables de refléter,

chacun sous un mode original, l'Unité divine de la Conscience universelle.

Unité - Vie - Intelligence représentent donc bien une trinité, trois aspects différenciés, hiérarchisés, dans la manifestation de l'Absolu. Mais l'Absolu Lui-même transcende tous ses aspects manifestés.

Nos hommes de science étroite se rient de telles allégations. Ils contestent l'existence d'une Intelligence cosmique. L'automatisme de l'univers est, pour eux, le fruit d'une énergie aveugle. Ils nous opposent donc que intelligence, sentiments, sensations, représentant des facultés appartenant exclusivement à des organismes vivants, ne peuvent exister indépendamment d'un cerveau qui les exerce.

Que vaut l'objection ? Certes ces facultés, telles que nous les connaissons en nous, ne se conçoivent qu'associées au cerveau humain, conditionnées par le fonctionnement de celui-ci. L'objection paraît donc fondée à première vue, en tant qu'il s'agit de valeurs au niveau humain. Bien plus, chaque individu ayant en propre un cerveau différent, il ne pourrait être question ici que de valeurs strictement individuelles.

Or, il est manifeste qu'il n'en est pas ainsi. « S'il est vrai », écrit Louis Dimier, « que les hommes ne sauraient penser, raisonner, juger, discerner, comprendre, que chacun en son particulier, il est non moins vrai qu'ils ne peuvent s'exercer à ces fonctions que suivant des normes universelles sans lesquelles le langage de chacun demeurerait inintelligible aux autres »¹.

Et l'écrivain conclut à juste titre que le discernement du vrai relève des lois d'une raison universelle. Comment pourrait-on en effet méconnaître la justesse et la portée de ce raisonnement ? Si nos jugements, nos émotions, nos sensations n'étaient pas l'appropriation ou la traduction par chaque cerveau humain de valeurs et de propriétés universelles, comment les hommes pourraient-ils s'entendre, se comprendre, se comparer, se juger, les uns les autres ? Chacun, enfermé dans sa prison subjective, demeurerait isolé, séquestré dans la tour d'ivoire de son moi particulier, dont il ne pourrait sortir sinon pour la guerre universelle de chacun contre tous. Le langage même serait impossible, les mots désignant pour chacun des réalités différentes. Bref, une irréductibilité absolue opposerait, à chaque pas, les uns aux autres, tous les humains. Pour que des relations intellectuelles puissent s'établir entre les hommes, pour qu'une société humaine

puisse se former, il faut nécessairement que des bases subjectives de comparaison existent et que des lois universelles de jugement s'imposent aux esprits.

Comment en effet notre intelligence pourrait-elle prononcer des jugements qualitatifs ou reconnaître entre les êtres et les choses des rapports d'ordre, de raison, d'harmonie, si le caractère d'universalité de ces jugements ou de ces rapports, pouvant être perçus par tous, n'avait dès lors une valeur obligatoire pour tous ? S'il n'y avait à la base du réel, par delà nos jugements subjectifs et dès l'origine du monde, une Intelligence transcendante, un Mental cosmique (Logos), comment l'homme pourrait-il juger son semblable, dire que ses idées sont vraies ou fausses, ses perceptions justes ou erronées, ses sentiments bons ou mauvais ? Il ne dépend pas de notre jugement individuel que deux et deux fassent quatre et non cinq et que l'ordre universel existe. L'ordre et l'harmonie du monde préexistaient d'ailleurs bien avant qu'un cerveau humain fut là pour les constater et les admirer. La raison humaine n'est donc rien d'autre, elle-même, qu'une reconnaissance et une appropriation au niveau de l'homme de la Raison universelle. Qu'est-ce qui expliquerait d'ailleurs ces analogies, ces similitudes, ces mille nuances aussi qui différencient et opposent idées, perceptions, jugements, les sentiments et les goûts individuels sinon le fait même que les hommes expriment

¹ « L'évolution contre l'esprit » (Spes).

avec une force, une intensité différente et dans des proportions infiniment variées, les mêmes réalités universelles, expression objective de rapports éternels entre des Principes cosmiques ? Nous concluons donc que les divers degrés de spiritualité, d'intelligence, d'émotivité, de sensibilité, correspondent en l'homme, non seulement à la différenciation de ses perceptions sensibles, au raffinement de son système nerveux, au développement de son cerveau particulier, mais encore à l'évolution, différenciée en chacun, de ces organes subtils que la Sagesse antique a toujours reconnus en nous sous des noms divers, suivant les pays, et qui sont des instruments de résonnance (corps subtils) plus ou moins développés, plus ou moins bien accordés en chacun à toute l'échelle des états vibratoires hiérarchisés de la Nature universelle.

Nous disons donc que la Vie et l'Intelligence créatrice qui président à tout le développement d'un Univers se trouvent dès l'origine contenues potentiellement dans son énergie primordiale. L'Esprit se dégagea progressivement de sa gangue de matière. Voilà pourquoi les « Upanishads » nous parlent de la matière comme étant Brahman (on sait que pour la science moderne la matière c'est de l'énergie) : « il s'ensuit », écrit un penseur de l'Inde, « que Sat, Chit, Ananda, l'être, la conscience, la béatitude, sont dans la matière et attendent de s'y manifester... La matière a fait apparaître la vie, et la vie a fait apparaître le

mental : maintenant le mental s'efforce de faire apparaître un principe supérieur, auquel Shri Aurobindo a donné le nom de supramental, et que les prophètes de jadis connaissaient sous le nom de « Vignâna »¹.

L'homme en effet n'est encore qu'un bien pauvre créateur et ce n'est pas encore à ce niveau du mental que la Vie-Intelligence nous apparaîtra comme le pouvoir créateur dans la nature. Aussi, aux yeux de beaucoup, la question demeure-t-elle posée de savoir si la Nature est intelligente.

Si l'on assimile la Vie universelle à une sorte d'âme collective de la Nature, y découvre-t-on quelque trace de cette intelligence créatrice que les théologiens attribuent à leur Dieu créateur ? Platon lui-même ne confondait nullement son âme du monde avec l'Intelligence divine qu'il nomme le Père, puisqu'il nous expose que le Démon (l'âme du monde) « contemple dans l'intelligence divine les formes exemplaires qu'il appelle idées »². Mais que sont donc ces formes exemplaires, ces archétypes, ce plan idéal ? Pour autant que nous puissions

¹ Anilbaran Roy : « Le Yoga supra-mental de Shri Aurobindo » (Message actuel de l'Inde : Cahier du Sud 1941).

² E. Bréhier : « La philosophie du Moyen-Age » (Collection Berr).

saisir les enseignements de la Sagesse, ce plan directeur que les religions personnifient en tant que Dieu créateur, le Dieu qui crée par la parole (Thot, Logos, Ishvâra) représente une somme globale de sagesse qui, issue d'un univers précédent, devient comme un germe, l'œuf de Brahma, une semence divine, qui doit se développer et grandir, de façon autonome, en un univers nouveau qui en procède, celui-ci formant un anneau dans la chaîne indéfinie, illimitée, des univers successifs qui évoluent périodiquement le pouvoir de l'Intelligence éternelle.

Les anciens symbolisaient cette succession, sans commencement ni fin, par l'image du serpent qui se mord la queue. La Sagesse globale, dont il est ici question, est représentée par l'unité de conscience collective, réalisée par ses grands Etres devenus divins au cours d'une évolution antérieure — les Elohims, chez les Hébreux, les Pitris, les Dhyan-Chohans, chez les Hindous, etc. C'est donc d'une vraie génération spirituelle qu'il s'agit ici, d'une filiation divine. Les Principes de la Sagesse acquise par un monde précédent doivent féconder spirituellement le monde nouveau, mais celui-ci a son destin propre et doit développer une évolution autonome. On ne peut qu'admirer ici cette mystérieuse loi d'analogie qui se retrouve partout, mutatis mutandis, dans tous les secteurs de la Vie et de la Nature universelle. Nous avons dit que, de même que chez l'enfant qui naît, l'intelligence n'est

encore que latente et potentielle, de même en est-il à l'origine d'un monde, puisque venant de l'inconscience dans la nébuleuse, primitive, elle ne s'éveille que graduellement chez les premiers vivants pour progresser dans les règnes et s'épanouir finalement dans l'efflorescence des Etres, réalisant l'Unité de sa Conscience universelle. Et de même que les enfants croissent sous la surveillance de leurs parents, de même aussi, nous affirment les Sages, dans la filiation des univers, l'aide et la protection des plus jeunes sont confiés aux aînés. Et de même encore que nos personnalités successives procèdent les unes des autres, de même chaque univers est issu d'un univers précédent dont il est comme le Fils, et dont les Dieux, exerçant à son égard la fonction paternelle, lui transmettent, avec la vie, les archétypes pouvant et devant lui servir de modèle et de plan idéal. Il serait donc erroné de comparer cet univers à un enfant abandonné à sa naissance. L'enfant hérite des vertus de sa race : il grandit sous le regard de son père, mais se développe par ses propres forces intérieures. Ainsi en est-il pour chaque monde nouveau. Il grandit sous la surveillance de son Père céleste¹, mais évolue en vertu de sa propre vie divine immanente. Le macrocosme est comme le microcosme. Les univers se transmettent leurs vertus acquises, mais

¹ De là l'idée théologique du Dieu surnaturel, étranger au monde.

chacun se développe de façon indépendante et sans que l'activité libre et créatrice de la Vie divine qui lui est immanente puisse jamais se répéter, chaque univers évoluant sa propre conscience, sa propre sagesse.

Mais hâtons-nous de descendre de ces sommets vertigineux où ne peut que chavirer la pensée humaine.

Si la Vie cosmique produit l'intelligence dans les êtres qu'elle crée, considérée comme une unité, elle-même est-elle intelligente ? En d'autres termes, si la Vie créatrice possède cette intelligence, où pouvons-nous découvrir celle-ci ?

Quelle que soit la réponse que l'on puisse donner à ces questions, c'est un fait que la Vie cosmique apparaît au cours de son évolution comme un créateur supérieurement intelligent. Remarquons toutefois ici que parler de l'évolution de la vie n'est qu'une façon de nous exprimer. La Vie en soi n'évolue pas. Elle est éternelle, immuable : Elle est Dieu. Ce qui évolue, ce sont ses pouvoirs de conscience, en tant qu'ils se traduisent, se manifestent, dans le temps et l'espace par le moyen d'organes, de véhicules, de corps, autrement dit par des êtres particuliers, macrocosmiques ou microcosmiques.

Nous disons donc que tout au long de sa manifestation cyclique la Vie se révèle comme un créateur supérieurement intelligent. La contingence des lois de la nature et la variabilité de ses opérations, reconnues par la science, ont ruiné l'hypothèse qui ne voyait dans la Nature qu'un automatisme ou mécanisme aveugle. Une réalité aveugle, un déterminisme absolu, ne cadrent guère avec le caractère même d'un déroulement cyclique qui développe l'intelligence, la spontanéité, la liberté. Un mécanisme souple, intelligent et vivant, c'est là, il faut l'avouer, un étrange mécanisme et un mode d'activité qui n'a rien de commun avec une énergie aveugle. L'ordre universel, organisé progressivement, et la marche ascendante de tous les êtres vers l'épanouissement de la conscience, révèlent pareillement une intention finaliste qui se concilie moins encore avec l'hypothèse mécaniciste.

Mais ce sont surtout les progrès de la biologie qui ont prouvé cette intelligence de la Nature. Un biologiste français, récemment disparu, Lucien Cuénot, l'exprimait ainsi : « Un outil humain a pour cause l'idée qu'un homme s'est faite avant de combiner les méthodes de fabrication... De même, « il est inconcevable que la genèse d'un outil animal soit le résultat des hasards. Il faut qu'il y ait eu avant sa genèse un plan, un dessein. Or ce n'est pas l'animal qui a pu avoir le dessein en question ; il faut donc que celui-ci soit en dehors de l'animal, transcendant à lui,

selon l'expression des philosophes... Ainsi », concluait-il, « le biologiste ne peut faire autrement que de pénétrer dans le palais interdit de la métaphysique »¹.

— Oui, répondrons-nous, mais n'est-il pas absurde de supposer le Créateur en dehors de l'animal, étranger à sa nature, et se plaisant à imaginer des outils ? Que le créateur soit transcendant à l'individu, c'est de toute évidence, mais néanmoins immanent à son espèce. C'est dès lors sur le plan transcendant du génie de l'espèce qu'il importerait de le chercher. Ce n'est pas dans la petite cervelle de l'abeille qu'il faut chercher le plan de la ruche, ce n'est pas davantage dans un absolu métaphysique : c'est dans l'âme collective ou le génie de l'espèce, lequel se traduit ensuite dans chaque individu sous la forme d'un instinct impérieux mais aveugle. Et ce génie de l'espèce n'est lui-même qu'une détermination particulière de l'Intelligence cosmique, au stade ou au niveau de l'animalité. On voit que c'est ici tout le problème de la transcendance et de l'immanence de l'Intelligence créatrice universelle qui est ainsi posé, même dans le cas de l'animal.

Naturellement et a fortiori en sera-t-il de même pour l'homme. Où est le pouvoir créateur en l'homme ? Est-ce

son mental, est-ce son instinct ? Ni l'un ni l'autre. Sans doute cette merveilleuse puissance de la Vie créatrice en nous se sert de notre mental et de notre instinct, mais elle demeure de toute évidence en retrait de ces deux facultés. Il semble qu'on puisse dire que tandis que dans les règnes inférieurs à l'homme, l'intelligence créatrice demeure localisée dans une sorte d'âme-groupe, comprenant d'ailleurs un nombre extrêmement variable d'individus suivant le rang qu'occupe leur espèce dans la série hiérarchique de leur règne respectif (une race de chiens par exemple ou une fourmilière) dans le règne humain au contraire, cette Intelligence semble s'être individualisée en chacun des représentants de la race humaine, se réfléchissant, partiellement tout au moins, dans chaque cerveau particulier en tant que pensée réfléchie, soi-conscience individuelle, raison, intuition, etc. Il est évident par exemple que nos facultés conscientes exercent une influence prépondérante sur la direction et le sens de notre évolution, mais que la Puissance créatrice en nous demeure transcendante à nos facultés conscientes. Si, en effet, nous étudions en nous l'intelligence et l'instinct, nous constatons que, sur le plan de l'existence consciente, ils représentent en nous des tendances opposées ainsi que le remarquait Bergson, mais qu'ils paraissent au contraire se confondre et culminer en une puissance supérieure et créatrice sur un plan transcendant notre conscience, c'est-à-dire trans-conscient ou sur-conscient. En effet, qu'il se

¹ « Nouvelles Littéraires » 17 juin 1933.

manifeste en un individu sous forme de pensée réfléchie ou sous forme d'instinct aveugle, c'est toujours comme suprêmement intelligent que nous apparaît en nous ce Pouvoir créateur qui, au delà du seuil de notre conscience préside à la croissance de notre corps, à l'adaptation progressive de nos organes, à la lente élaboration de notre moi psychologique. Cette mystérieuse activité créatrice, adaptatrice, transformatrice, sans cesse à l'œuvre au fond de nous-même, ne doit donc être confondue ni avec un instinct dénué de raison, ni avec notre mental conscient. Bien qu'elle puisse partiellement s'exprimer par leur intermédiaire, et s'en servir comme agent d'exécution, sa puissance supérieure demeure comme en retrait de ces deux facultés qui ne peuvent rendre compte de la sagesse de ses directives. De toute évidence, en effet, ce n'est ni l'instinct aveugle, ni le mental conscient de notre personne qui, dans la nourriture, sélectionne avec tant de discernement les principes nécessaires à la subsistance du corps, qui a fait évoluer notre être sur une échelle ascendante au travers des âges et des règnes de la nature, qui a adapté ses formes successives aux milieux changeants et aux conditions multiples de l'existence, qui a créé les organes appropriés de défense, de nutrition, de reproduction, etc. Attribuer toutes ces merveilles de l'intelligence à un instinct aveugle implique contradiction. Les attribuer à la fonction mentale, c'est exprimer une contre-vérité. L'activité créatrice de la vie profonde en

nous-même et en tous les êtres est donc, apparemment du moins, fonction d'une intelligence supérieure qui agit directement en chacun en utilisant d'humbles constructeurs sous sa direction. Elle est en nous comme un Principe ou un Esprit transcendant, hyperconscient, puisque notre mental conscient n'y atteint pas encore et semble lui-même n'en être qu'une projection ou un reflet éphémère et limité. C'est comme si, après avoir opéré au niveau de l'espèce ou de la race, le Créateur s'était individualisé dans chaque être humain, partiellement tout au moins.

Il est fort curieux de constater ici à quel point l'évidence des faits oblige nos hommes de science, même les plus réfractaires à la métaphysique, à modifier à cet égard leur attitude générale et leurs conclusions. C'est ainsi que, voici un demi-siècle déjà, Gustave Le Bon écrivait dans la « Revue Scientifique » : « Les forces directrices qui président au fonctionnement de nos organes sont complètement inconnues. Nous savons seulement qu'elles interviennent sans cesse pour adapter l'organisme à des nécessités constamment variables, *comme si elles étaient douées d'une intelligence supérieure à la nôtre*¹. Il en existe pour toutes les fonctions : circulation, respiration, défense contre les agents extérieurs, etc. Aucun chimiste n'est

¹ C'est nous qui soulignons.

assez savant pour dire, par exemple, comment les forces organiques fabriquent du lait avec le sang, comment le rein sait extraire de l'organisme les produits toxiques que l'usure des organes y introduit constamment, comment les cellules cérébrales utilisent les éléments fournis par les sens pour fabriquer des pensées, etc. Les opérations diverses dont l'ensemble constitue la vie sembleraient indiquer qu'il existe dans l'organisme toute une série de centres directeurs transcendants mais limités, chacun, à une fonction spéciale. »

Il serait absurde évidemment de supposer ici l'intervention directe d'un Dieu extérieur et tout-puissant, mais qu'est-ce qu'un positiviste aussi impénitent que Gustave Le Bon entend nous suggérer par ses « centres directeurs transcendants, limités à une fonction spéciale » ? Quelle que soit leur nature, ils ne peuvent être indépendants les uns des autres. On doit donc les supposer associés et reliés entre eux dans une Unité métaphysique qui serait alors soit le Dieu surnaturel de la religion — hypothèse que notre auteur rejette assurément — soit un Principe immanent dans l'être, mais transcendant sa conscience actuelle. Il nous faut donc bien conclure qu'ignorée de notre intelligence proprement dite qui n'en est que le reflet cérébral, le Pouvoir créateur en nous est une puissance animique qui agit par delà le seuil de notre conscience comme activité créatrice, sélective,

organisatrice, transformatrice, etc., le tout suivant un plan directeur.

Comment éviter de croire, dans ces conditions, que cette Puissance en nous ne peut être dissociée de la Vie cosmique, l'Intelligence de la Nature elle-même ? Voilà ce qui explique les tendances souvent panthéistiques des grands mystiques qui voient Dieu en la Vie créatrice de la nature, et non en dehors d'elle, au Centre caché de l'Univers, et non dans une extériorité inimaginable, ainsi que le proclament les théologiens.

Mais ne nous abusons-nous pas ? Ne nageons-nous pas ici en plein paradoxe ? L'homme peut-il jamais arriver à connaître ce caractère divin de la Vie universelle, ou, aussi bien, le vrai caractère absolu de la Vie en lui ? La question paraît, de prime abord, impliquer contradiction. En effet, la connaissance de Dieu ou de l'Absolu, se réduit nécessairement à la conscience, ou à l'expérience que nous pouvons en acquérir. Autrement dit, l'homme ne peut connaître Dieu que dans sa limite d'homme : proposition paradoxale, d'où il semble résulter nécessairement que la connaissance de Dieu ou de la Vie divine demeure entièrement hors de notre atteinte.

Néanmoins — et nous l'avons longuement souligné dans ces pages — outre l'expérience éclatante du mysticisme

universel, chacun possède en soi une certaine expérience positive de l'Absolu. Il sent l'Absolu comme une réalité positive suprême qui l'aimante et l'attire au fond de lui-même. Mais toute connaissance de cet Absolu lui échappe. Nous ne pouvons donc savoir ce qu'est l'Être en soi, cet Etre qui est nous-même. Mais si nous ne pouvons savoir ce qu'Il est, du moins savons-nous ce qu'Il n'est pas, et connaissons-nous le Dieu auquel il nous faut désormais renoncer.

De ce point de vue donc l'attitude du pèlerin qui halète sur la voie en quête de l'Absolu, me paraît pouvoir se résumer comme suit :

1° Renoncer définitivement à l'irrationnel des conceptions enfantines. Une fois pour toutes, il renoncera au Dieu de la bigoterie et des âmes sentimentales ; il devra renoncer à découvrir un dieu conforme à ses préjugés personnels et qui rentre dans les cadres étroits, préformés dans son esprit; renoncer à un Dieu qui prête une oreille favorable aux prières intéressées de ses fidèles¹, ou se laisse fléchir par leurs sacrifices ou leurs supplications, qui comble leurs

¹ Je n'entends pas nier par là l'efficacité relative de la prière, créant des rapports entre le monde invisible et nous. Il est de fait que la prière, intéressée ou non, provoque souvent des réponses de l'au-delà.

petites espérances, flatte leurs petites vanités, assouvisse leurs petites rancunes, le tout sous forme de récompense pour eux-mêmes et de punition pour autrui, en ce monde ou dans l'autre. Un tel Dieu qui donne ainsi réponse et satisfaction aux mesquines et égoïstes aspirations de chacun est, de toute évidence, une création naïve, et enfantine de l'égoïsme humain. Il ne prête que trop aux exploitations que l'on sait.

2° Intégrer le problème divin dans le problème du tout de l'univers qu'il couronne, au lieu de l'opposer à ce tout, ainsi que le fait la théologie traditionnelle. A cette question : Qu'est-ce que Dieu ? le poète Pindare, au V^e siècle avant notre ère, donnait déjà cette réponse : « Ce qu'est le tout » ! N'est-ce pas plutôt la Conscience absolue quand le tout disparaît ? La Conscience sans objet, nous disent les Sages, l'Unité ?

CHAPITRE VII

LA LIBERATION DE L'HOMME

DANS LE MYTHE ANCIEN

ET DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE

Os homini sublime dedit coelumque tueri jussit
Ovide

Dans ce modeste essai, j'ai tenté d'aborder les problèmes, inséparables l'un de l'autre, de Dieu, du monde et de l'homme. J'ai survolé rapidement les traditions religieuses et philosophiques qui s'y rapportent. J'ai esquissé quelques linéaments de la synthèse ésotérique qu'en entrevoit la vision des Sages. Plus audacieusement, j'ai voulu envisager ces mêmes problèmes au regard de l'ordinaire pensée humaine, si indigente, si impuissante qu'elle paraisse être à cet effet. Pour conclure, je voudrais en revenir une fois encore à l'homme, pour le situer dans le grand Tout et résumer brièvement sa destinée.

Cette destinée, dans le langage symbolique des anciens Grecs, fut représentée notamment par le mythe de

Prométhée, le mythe de l'homme en révolte contre Dieu. Nous avons constaté à plusieurs reprises que le plus haut aspect connaissable de Dieu, parce qu'il rentre dans le champ de notre expérience normale, était la Vie universelle, renfermant potentiellement en elle-même toutes les qualités qu'elle manifestera progressivement dans le cours de l'évolution universelle. Or, cette Vie, nous la connaissons en nous : elle est l'objet de notre expérience quotidienne. Tout le monde a conscience en soi de sa vie. Mais en dehors des effets qu'elle produit en nous, que connaissons-nous de sa nature véritable? A vrai dire, rien ! Aucun savant ne peut nous dire ce qu'est la vie. « Nous ne savons le tout le rien », disait Izoulet commentant une parole de Claude Bernard, « car si nous savions le tout de quelque chose, nous saurions tout ». Au surplus, quelle idée nous faisons-nous, de la vie que nous sentons en nous ? Présente-t-elle à nos yeux un caractère divin ? Bien au contraire, elle est, pour nous, quelque chose de précaire que menace sans cesse le souffle de la mort. Telle est bien, en effet, la fausse idée que chacun se fait de la vie, de sa vie : une petite flamme fugitive qui s'éteint à la mort. En fait, nous faisons ici une confusion lamentable entre deux choses bien différentes : la Vie en nous et la Conscience que nous avons de cette vie en nous.

Tous nous avons conscience de cette mystérieuse réalité, la Vie en nous. Nous ignorons pourtant, je le répète, ce

qu'elle est, quoiqu'elle nous apparaisse comme le principe fondamental de notre être. La vie en nous est donc distincte de la conscience que nous en avons. Pour la Vie elle-même, la mort n'existe pas. Mort et vie sont deux termes antinomiques, deux idées qui s'excluent mutuellement. Mais pour notre conscience de la vie, pour notre moi conscient, la mort existe quand la Vie s'en retire. Or, tout homme est à la fois cette conscience et cela dont il a conscience en lui. En tant qu'il a conscience de la vie en lui, il est un être limité et mortel, mais en tant qu'il est cette Vie dont il a conscience, il est le Principe éternel et divin de la Vie. En tant que j'ai conscience de moi comme d'une forme particulière psycho-mentale, je suis un être mortel : ma conscience, mon « moi » mourra quand la Vie s'en retirera, comme mon corps physique mourra quand la Vie le quittera, et bien que ces deux morts, physique et psychique, ne coïncident pas, s'effectuant sur des plans différents. Mais cela dont j'ai conscience, la Vie elle-même qui crée et anime mon corps, ma conscience, ne mourra pas, parce qu'elle est la Vie divine, le Soi unique. Si je me transporte, par exemple, en imagination dans dix mille ans d'ici, je vois que la Vie qui animera ma conscience d'alors, quelle que celle-ci puisse être, sera identiquement la même que celle qui anime mon moi d'aujourd'hui, mais ma conscience d'alors, ma conscience de cette Vie, sera au contraire sans rapports appréciables, sans commune mesure, sans identification

possible, avec mon moi ou ma conscience présente, bien qu'elle en aura procédé au cours des âges par une longue succession de cause à effet (Karma) .

Quoiqu'il en soit, c'est un fait, disons-nous, que nous avons tous conscience de la Vie en nous, mais non du véritable caractère divin de la Vie, toute voilée que celle-ci est encore par nos formes limitées de conscience qu'Elle anime et qu'Elle évolue. Essayons d'exprimer ceci par une image. Si nous nous représentons la Vie infinie ou l'Absolu par une page blanche¹ et que nous tracions sur elle une petite circonférence noire, celle-ci figurera au sein de l'Absolu Lui-même, l'être manifesté, limité, qu'il soit macrocosmique ou microcosmique, l'Univers ou l'homme. Il est évident que l'homme, ici représenté par le petit cercle, n'est pas que cette limite noire mais aussi le blanc remplissant le cercle intérieur que limite la circonférence. Or, l'homme a conscience de cette limite qui est son « moi », sa conscience d'homme. Au contraire, sa nature cachée, intérieure, divine, que représente le cercle blanc, transcende encore sa conscience actuelle. Et voilà pourquoi tout en sentant la Vie en lui, il n'en perçoit pas

¹ L'occultisme indou représentait le non-manifesté et le manifesté par un disque alternativement obscur et lumineux. Voir le début de *la Doctrine secrète* de H. P. Blavatsky.

encore le vrai caractère divin. Notre image serait d'ailleurs plus suggestive, si nous nous figurions cette lumière blanche, la Vie divine, comme se dissociant — telle la lumière solaire dans le prisme — en traversant une série de petites sphères colorées, concentriques, représentant la nature psychique et mentale de l'individu, et dont la synthèse forme « l'aura », le moi, de chaque être humain, moi qui doit être transcendé avant qu'il soit possible de percevoir à nouveau la Lumière blanche elle-même, la Lumière divine.

Ce qui est éternel et divin en l'homme, c'est donc en lui le Principe immanent de la Vie — Ishvâra, le Logos, l'Homme céleste : ce qui est l'homme proprement dit, c'est cette conscience temporaire de la Vie, autrement dit le moi, hypostase du Moi divin. Et c'est en réalité une étrange et profonde expérience intime que la réalisation effective en nous de cette, dualité, que la prise de conscience du véritable caractère, transcendant et immanent, de la Vie en nous. Qu'importe désormais que mon petit moi personnel soit un être falot, impuissant et débile, si je sens en moi-même ce divin compagnon, cette Force suprême, qui m'inspire et me guide, qui me relève quand je tombe, qui me soutient quand je faiblis et qui est, mystérieusement, mon Être réel, le Dieu inconnu en moi en même temps que le sauveur incarné pour mon salut.

Un tel enseignement apparaîtra comme bien froid à beaucoup. Il ne répond pas suffisamment aux besoins de notre cœur, dira-t-on. C'est oublier que ce qu'on appelle le cœur de l'homme, tout comme sa raison, demeurent encore centrés sur l'ego, sur le moi, et que celui-ci doit être dépassé, transcendé. D'où la dureté du Christ dans certains épisodes des Evangiles. La spiritualité vraie, répétons-le encore une fois, est autre chose que ce débordement de sentimentalité mystique, exaltée sur nous-même, qui se déverse dans les lieux de prières et avec laquelle tant d'âmes dévotes se plaisent à la confondre. Aimer Dieu, ce n'est pas demander, implorer, supplier, c'est au contraire s'oublier soi-même en Dieu... et aussi dans le prochain.

Mais comment concevrons-nous donc la destinée humaine dans l'ensemble du grand drame cosmique en lequel nous sommes intégrés?

Cette destinée est symbolisée, disons-nous, par le mythe de Prométhée.

Prométhée, puni par Zeûs pour avoir dérobé une parcelle du feu céleste (l'intelligence) à l'effet d'en animer sa statue d'argile (le corps physique), symbole des passions, est la réplique grecque du mythe d'Adam, puni par Jehovah pour avoir mangé du fruit défendu de l'Arbre de la Science du

bien et du mal. Dans son « Prométhée enchaîné », le poète Eschyle nous laisse entrevoir que le Titan l'emportera finalement sur son persécuteur, le Maître des Dieux, dont l'avenir est menacé : car si Prométhée est un Dieu foudroyé, le génie du feu, une sorte de réplique du Lucifer de la Bible, il personnifie aussi le génie de l'homme et, à ce titre, il est un voyant qui prédit le châtimement de Zeûs, au point que celui-ci s'en inquiète. Zeûs, c'est l'autorité religieuse souveraine, qui assure l'ordre établi, basé sur la crainte qu'il inspire, mais Prométhée symbolise l'indépendance spirituelle de l'initié, en qui le feu divin s'est éveillé et qu'aucune autorité extérieure ne peut désormais contraindre, en imposant plus longtemps le silence à l'impératif de sa conscience éclairée. Le « Prométhée enchaîné » d'Eschyle se complétait d'une autre tragédie — aujourd'hui perdue hélas ! — du poète grec, intitulée « Prométhée délivré ». Il nous faut donc en deviner la signification ésotérique complémentaire et vraisemblable.

Zeûs et Prométhée sont, disons-nous, les personnifications symboliques de deux forces antagonistes : Zeûs, c'est l'autorité religieuse assurant la paix des consciences dans un ordre établi qui s'appuie sur la tradition. Prométhée, c'est l'homme qui, pour demeurer fidèle à sa conscience, s'insurge contre l'autorité, cette révolte lui permettant de réaliser un progrès spirituel, fût-ce au prix de cruelles

souffrances. Remarquons ici que tous deux seront punis : Prométhée est cloué sur un rocher ; un vautour lui ronge le foie, symbole de ses déchirements intérieurs. Zeûs, de son côté, voit son autorité méconnue, son pouvoir menacé. Pourquoi sont-ils donc punis l'un et l'autre ? Parce qu'ils sont entrés en conflit, au lieu de s'entendre et de s'harmoniser en un juste équilibre — comme l'enseignaient pareillement le Christ et Bouddha en préconisant « la voie moyenne ». Les deux forces antagonistes en effet — l'ordre et le progrès, ou encore Dieu et César — sont pareillement deux nécessités sociales auxquelles répondent des Principes correspondants : l'autorité extérieure, le Pouvoir (César), et la liberté de la conscience intérieure (Dieu) ; principes qui doivent pareillement être protégés, sauvegardés et harmonieusement équilibrés. La base spirituelle sur laquelle reposent ces deux principes comporte en effet ces deux caractères opposés mais complémentaires du Réel : l'unité de la vie s'individualisant dans la multiplicité des êtres qu'elle anime. Prométhée, qui encourt le courroux du Maître de l'Olympe pour avoir dérobé le feu du ciel (symbole de l'intelligence) est donc l'homme, disons-nous, qui s'érige contre l'autorité traditionnelle pour s'appuyer sur sa conscience, sa raison, et faire progresser l'esprit humain en dépit des anathèmes et des excommunications lancées contre lui. Prométhée, c'est Roger Bacon, Campanella, Giordano Bruno, Copernic et Galilée,

Descartes et Spinoza, et combien d'autres encore en tous les temps, poursuivis, persécutés ou brûlés par les Eglises, mais maintenant, en dépit de tout, la part de vérité qu'ils ont entrevue, que l'avenir consacrera et dont l'humanité vivra. Mais Prométhée, c'est plus encore. C'est la figure de ces Maîtres divins venus ici-bas nous délivrer leur message de libération et méconnus par ces mêmes autorités religieuses qui voient leur prestige confondu et leur pouvoir menacé par l'enseignement nouveau. Prométhée, c'est ici Bouddha luttant contre les Brahmanes, c'est Zoroastre s'opposant aux Mages, c'est Jésus s'élevant contre les Princes des prêtres et les rabbins d'Israël, etc. Tous, ils furent anathématisés et calomniés quand ils ne furent pas mis à mort et crucifiés.

Mais le mythe grec a d'autres implications encore plus générales. « Prométhée enchaîné » et « Prométhée délivré » représentent le drame même de toute destinée humaine. Ils sont, dans le monde grec, comme la réplique du « Samsâra » et du « Nirvâna » bouddhiste. « Samsâra », c'est, répétons-le, l'emprisonnement de l'homme, son enchaînement douloureux sur la roue perpétuelle des vies et des morts alternées ; le « Nirvâna », c'est l'homme libéré de ce cercle fatidique où l'entraînaient sans cesse ses désirs renaissants et qui en sort définitivement pour réaliser la vraie vie, la Vie éternelle. Cet enseignement, sous le couvert des mythes, des voiles symboliques et des

langages différents, fut répandu dans tout le monde antique, en Asie, dans le monde méditerranéen, et jusque dans la Gaule celtique, où, au cercle « d'Anoufn », le cercle de la nécessité en lequel sont enfermées les espèces inférieures à l'homme, s'opposait le cercle « d'Abred », celui où l'homme conserve la liberté d'échapper aux réincarnations successives pour atteindre « Gwynfyd », le cercle de la félicité éternelle.

En Grèce, la destinée humaine était d'ailleurs figurée par d'autres mythes encore que celui de Prométhée. Le mythe de Narcisse notamment nous montre l'homme s'identifiant à son image perçue dans le miroir de l'eau (le moi, ombre de nous-même) s'en éprenant et se noyant, victime de son illusion.

Toujours le même symbolisme dans le mythe de la Caverne, chez Platon.

Castor et Pollux également, les deux frères jumeaux, sont les figures allégoriques de l'homme qui, soumis à la loi des renaissances, vit alternativement sur le plan céleste et sur la terre. Cet emprisonnement dans le « moi », qui ramène sans cesse l'être humain non-libéré du ciel sur la terre pour de nouvelles naissances, les Grecs l'enseignaient sous le nom de « loi de nécessité » et la personnifiaient par la déesse « Anankè ». Ils figuraient celle-ci portant un fuseau

de diamants, tourné par les Parques (la roue des renaissances du Bouddhisme) dont une extrémité touchait le ciel et l'autre, la terre. Les chevilles et coins de fer portés aussi par la déesse symbolisaient la chaîne qui liait l'homme à cette loi de nécessité, chaîne forgée sans cesse par ses propres désirs.

Enfin, signalons encore le mythe de Sapho. Les historiens de l'antiquité ont généralement admis qu'il y avait, dans l'Histoire, deux Saphos différentes : l'une, la Sapho de Lesbos, la dévergondée, patronne du vice et des amours dérégées, l'autre, la Sapho de Mytilène, poétesse célèbre et l'un des Sept Sages de la Grèce. Ce que fut la réalité historique a ici moins d'importance que la portée allégorique que le mythe a acquise. Les deux aspects du personnage de Sapho sont une figure des deux aspects de la nature humaine : l'âme inférieure de l'homme, toute enfiévrée de passion, et son âme spirituelle, éprise de l'amour divin. Dans la basilique néo-pythagoricienne de la Porte Majeure, découverte à Rome, et à laquelle le professeur Carcopino a consacré un livre magistral, figurait à la place d'honneur, et comme fresque principale, la scène de Sapho se précipitant dans la mer du haut du rocher de Leucade pour rejoindre sur l'autre rive son

immortel amant le batelier Phaon¹. Sur la fresque, on voit le dieu Apollon lui-même encourager Sapho à faire le saut mortel. S'agit-il d'un suicide? Non, car Sapho était la patronne des Pythagoriciens. Ceux-ci condamnaient le suicide et n'auraient pas, dans l'hypothèse, choisi Sapho pour leur patronne ni a fortiori glorifié l'acte même qu'ils condamnaient. Le prétendu suicide de Sapho appartient donc au mythe allégorique : il représente un acte symbolique d'initiation, de libération. Le saut de Leucade est nettement le symbole de l'homme quittant sa vie pécheresse, et sortant du cycle fatidique des métempsychoses pour aborder aux rives de la Vie éternelle.

Telle était bien, en effet, la doctrine orphico-pythagoricienne : l'homme après sa mort se trouvait devant une bifurcation de routes : l'une menant à la source d'oubli, l'autre, au lac de la mémoire. Le non-initié, buvant l'eau de la première, se voyait engagé à nouveau dans le cycle des réincarnations dont chacune entraînait l'oubli de la précédente ; l'initié au contraire buvait l'eau du lac de mémoire et fuyant dès lors le cycle fatidique des vies et des morts, il atteignait la rive bienheureuse. S'adressant aux Dieux infernaux, il s'écriait, dans un chant

¹ Phaon, Phaïôn signifie en grec brillant. Ovide (Her. XV, 23 et 188) identifie Phaon avec Apollon, le Soleil.

de victoire : « J'ai bondi hors du cycle des lourdes peines et des douleurs et je me suis élevé d'un pied agile vers la couronne désirée... ». Et Perséphone, la déesse, lui répondait : « O fortuné, ô bienheureux, d'homme que tu étais, tu es devenu Dieu! »¹.

— Mais, dira-t-on, quel rapport cette Sagesse païenne peut-elle avoir avec l'enseignement chrétien? Pour nous, en effet, qui visons à l'universel, toute solution du problème de la destinée humaine qui ne cadrerait pas avec les données que nous propose le Christ et son enseignement ne pourrait nous satisfaire. Nourris et élevés dans le giron du Christianisme et de la foi ancestrale, nous aspirons à une intégration de la Sagesse Chrétienne dans le problème de la Sagesse universelle. Or, c'est pour nous une conviction profonde, basée sur des faits, qu'il y eût un parallélisme parfait entre l'enseignement du Christ et celui de la Sagesse antérieure. C'est un fait que la croyance en la réincarnation des âmes, croyance demeurée initiatique en Égypte et en Grèce, tandis que le Bouddhisme et le Brahmanisme l'avait largement propagée en Asie, était également une croyance répandue et discutée en Israël, et au temps même du Christ, au sein des différentes communautés de ce pays.

¹ Suivant des inscriptions découvertes en Italie et en Crète.

Nous savons positivement en effet qu'elle faisait partie de l'enseignement traditionnel des Esséniens, avec lesquels Jésus eut des rapports si intimes et un tel parallélisme ou similitude même de doctrine, confirmée davantage encore aujourd'hui, par la découverte récente des manuscrits de la Mer Morte, que l'appartenance première du Maître Chrétien à ce groupement mystique demeure une probabilité très grande. Plus que jamais aujourd'hui donc, Jésus nous apparaît comme un réformateur de l'Essénisme, à telle enseigne que le mouvement essénien lui-même, disparaissant au cours du 1^{er} siècle, semble s'être fondu dans le Christianisme originel. N'est-il pas étrange, à ce propos, de constater que, dans les Evangiles, où Jésus se montre d'une telle sévérité à l'égard des Pharisiens hypocrites et des Sadducéens incrédules, un silence complet est gardé par le Maître au sujet des Esséniens, la secte pourtant la plus importante et la plus voisine de lui par son enseignement ? Pas la moindre allusion, et comment expliquer cette rapide disparition d'un mouvement de cette valeur et de cette importance, autrement que par sa fusion avec le Christianisme fraternel?

D'autre part encore, cette renaissance de l'âme en des vies successives était discutée et admise aussi par les Pharisiens de l'époque, puisque Josèphe reproche

précisément à ses coreligionnaires de ne l'admettre qu'en faveur des gens de bien. C'est donc, croyons-nous, à la lumière de ces faits incontestables, qu'il convient de lire les Evangiles eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il nous faut y interpréter les paroles du Maître, en les reportant dans l'ambiance même des idées du temps, dans l'atmosphère mentale où elles furent prononcées, atmosphère toute imprégnée de la double idée de réincarnation et de salvation. Alors nous comprendrons mieux les allusions nombreuses que l'on découvre dans les Evangiles concernant la nouvelle naissance¹. Les passages y relatifs sont clairs, formels, suffisamment explicites, si on les prend dans leurs sens direct, immédiat et naturel : mais les théologiens leur ont trouvé un sens métaphorique qui eut au moins cet effet utile de les sauver d'altérations ultérieures, ou même de leur suppression totale quand la doctrine palingénésique fut déclarée hérétique. Saint Jérôme lui-même ne reconnaît-il pas dans une de ses épîtres (Ad Demetriad.) que cette doctrine, professée par Origène, fut enseignée depuis les temps les plus reculés à un petit nombre d'initiés, comme une vérité ésotérique et traditionnelle qu'il importait de ne pas divulguer ? Et comment dès lors ne pas reconnaître en elle une de ces

¹ Matth. XI 7, 9, 14; XIV, 1 et 2; XVI, 13, 14; XVII, 12, 13; Marc VI, 14, 15, 16; IX, 1, 2; Luc IX, 7, 8, 9, 18, 19; Jean III, 1 à 10; IX, 1, 2, 3.

Vérités que, nous dit l'Evangile, Jésus enseignait en particulier à ses apôtres ? Ceci ne met-il pas sous leur vrai jour la signification voilée des textes auxquels nous faisons allusion² ?

Résumons donc, pour finir, en langage chrétien, le problème de la destinée humaine. Comment s'effectue en l'homme son salut ou sa libération ? Par une conversion ou plutôt par une ascension de sa conscience à un niveau supérieur où il entrevoit son port de salut, le Centre divin de toutes choses. Revenons une fois encore à son point de départ. Au sortir du règne animal, lorsque la Vie, sur la voie ascendante de l'évolution, atteint au stade de l'humanité, l'être dit humain, c'est-à-dire en qui l'étincelle divine vient de s'éveiller et en qui se réalise ainsi l'équilibre instable de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, tombe fatalement victime de son inexpérience, de son ignorance. Le sentiment de la soi-conscience le fait tomber

² Comment interpréter autrement que par la réincarnation la réponse du Christ à la question de Nicodème : « Un homme peut-il rentrer dans le sein de sa mère ? » — « Comment, répond le Christ, tu es docteur en Israël et tu ignores ces choses ! » Et une autre réponse des apôtres à la question : « Qui dit-on que je suis ? », posée par le Christ. — « Elie ou un des prophètes réincarnés » lui est-il répondu.

dans l'illusion d'être ce « moi » séparé, simple projection de son Etre réel. S'identifiant à ce moi misérable comme à son Principe même, il poursuit féroce­ment son égoïsme mesquin, succombe à toutes les attractions de ce « moi », aux désirs multiples et changeants qui le possèdent. C'est bien là, nous L'avons vu, le péché originel — le péché d'origine — dont nous parlent la Bible et les mythes anciens c'est-à-dire la chute du plan spirituel, où l'avait fait accéder sa qualité d'homme, dans l'incarnation physique, c'est-à-dire au niveau de la conscience charnelle, dans un corps animal. C'est donc son retour dans le cycle des métempsychoses dont il aurait dû sortir en ascensionnant du règne animal au règne humain : d'où son expulsion de l'Eden.

Atteindre réellement au stade humain, en effet, c'est prendre conscience de sa vraie nature spirituelle ; c'est demeurer sur ce plan de conscience spirituel. Mais l'homme-animal ne peut encore se maintenir à ce niveau élevé. La mort symbolise donc ce stade inférieur où se tient l'homme actuel, l'état où retombe périodiquement celui qui, victime encore de l'illusion de n'être rien de plus que le moi de ce corps périssable, vit pour la réalisation escomptée de ses espoirs, de ses ambitions, de son idéal passionnel et égoïste. Un tel état est symbolisé par la mort, parce que ceux qui y demeurent ne s'identifient qu'avec ce qui est mortel en eux. Pris dans l'engrenage de

leurs désirs renaissants et changeants, ils reviennent périodiquement sur terre, incarnant, au cours des âges, des personnalités, toujours nouvelles et toujours mortelles, par le simple jeu créateur de ces désirs mêmes. Ceux-ci en effet créent automatiquement en quelque sorte, à chaque expérience nouvelle, le moi nouveau qui est comme l'objectivation concrète de leur caractère illusoire et décevant. Cette création n'est donc qu'une application de la loi universelle de cause à effet. Le moi de chaque incarnation n'est ainsi que la forme périodique, éphémère, que la pensée de l'homme donne à ses désirs changeants. Cette création du moi, d'ailleurs, n'est pas modelée seulement par l'activité mentale et psychique de l'individu, mais influencée également par tous ses actes antérieurs, bons et mauvais, par les liens d'amour ou de haine qu'il a tissés dans le passé et dont il récolte les fruits dans le présent, en vertu toujours de cette même et inéluctable loi de causalité que les anciens, nous l'avons vu, appelaient le destin, la nécessité, le « Karma ».

Lorsque l'homme a, au contraire, dénoué tous ces liens, ces entraves qui l'emprisonnaient, quand il a transcendé le moi, en cessant de s'identifier avec les créations factices de son psychisme instable, il échappe alors à l'automatisme des renaissances et à leur obscur destin. Unifié, sans perdre pourtant aucune de ses caractéristiques propres, à la Vie divine, à la Vie éternelle,

il est dit alors ressuscité des morts. Mais si ce triomphe de la vie sur la mort, cette sortie des générations mortelles, est le résultat de l'ascension de sa conscience qui s'élève de l'ignorance à la connaissance, le processus, impliquant un lourd effort moral, n'en est pas moins un processus douloureux, un chemin de croix long et pénible. Et voilà pourquoi celui qui suit cette voie est nommé l'homme de douleur, le Christ peinant sous sa croix. Renoncer au moi personnel, dépouiller « le vieil homme », ses ambitions, ses attractions, ses passions, c'est crucifier l'homme. Ce n'est donc qu'au prix de souffrances cruelles, après des luttes et des échecs répétés et, finalement la mort sur la croix, que l'homme peut finalement ressusciter, triompher de cette nature jouisseuse et égoïste, qui le ramenait régulièrement en ce bas monde, pour y récolter, à chaque fois, de nouvelles déceptions, et, en fin de compte, la mort. L'homme est pareil à la chenille, tissant son cocon (le moi), pour s'y transformer en chrysalide (transformation après la mort), d'où elle renaît papillon (la vie spirituelle entre deux incarnations), avant de recommencer le cycle en tant que chenille (la nouvelle existence incarnée). Voilà pourquoi c'est le nom de psyché (papillon) que les Grecs donnaient, non au principe immortel de l'homme (Nous), mais à l'âme humaine, en tant que soumise encore à ces incessantes métamorphoses.

La libération, le triomphe sur la mort, c'est donc le triomphe en l'homme du divin sur tout ce qui est soumis à la mort, l'animal et le psychisme humain. Ceci ne peut s'effectuer que graduellement, par étapes. Voilà pourquoi le Dieu naît en nous comme un petit enfant (Noël) pour grandir en nos cœurs et ne ressusciter triomphant qu'après la crucifixion et la mort définitive de l'élément mortel, personnel et égoïste, le moi. Le chemin de la croix et la mort sur la croix sont ainsi les conditions préalables et nécessaires de la résurrection. Et voilà pourquoi, tout comme le soleil dans le cycle macrocosmique des saisons où il semble mourir pour renaître, l'histoire de l'Évangile nous apparaît aussi comme un admirable symbole du petit cycle humain : car, indépendamment de la réalité historique qui l'illustre, elle est, avant tout, l'allégorie du processus universel de la rédemption de l'homme dans tous les temps et dans tous les lieux. La réalisation de l'homme divin — but que nous proposent les religions — nous apparaît ainsi comme étant ici-bas l'aboutissement même du grand mystère de l'évolution universelle de la Vie.

Ne confondons pas toutefois évolution avec libération. Loin de se confondre, elles s'opposent au contraire par leurs tendances respectives. Nous voyons clairement en effet qu'en évoluant au travers des vies successives, ce

que nous nommons l'ego, le moi, ne peut que s'affermir davantage, grandir, acquérir des qualités nouvelles, des possessions, l'être développant à chaque incarnation nouvelle un moi nouveau, plus fort, plus raffiné, plus intelligent que le précédent. Ces personnalités successives étant issues les unes des autres, le moi de chacune d'elles s'enrichit en quelque sorte automatiquement des acquisitions antérieures et représente ainsi, à chaque expérience, un être par quelque point supérieur aux précédents. Cette tendance se justifie d'ailleurs, puisque, par cette évolution même, il s'agit de créer un instrument parfait au service de notre Etre véritable. Néanmoins, on conçoit qu'en tout ceci l'homme accumule plutôt qu'il ne les détruit les obstacles à sa libération, puisqu'il densifie, renforce sans cesse en lui ce moi avec lequel il s'identifie. Il resserre ainsi les chaînes qui le retiennent prisonnier dans cette illusion tenace qu'il est une soi-conscience isolée et distincte des autres.

La libération consiste au contraire, non pas, certes, dans la destruction du moi, instrument utile et nécessaire sur notre plan d'existence, mais dans la destruction de l'illusion qui nous aveugle, la destruction de cette barrière de séparativité qui nous fait considérer comme étant « à part » des autres. La Vie est une, essentiellement, fondamentalement, et c'est uniquement l'ignorance de

l'homme qui le fait s'identifier avec cette image illusoire de lui-même, projeté dans l'espace par son désir égoïste.

La libération néanmoins est autre chose, répétons-le, qu'une simple vue de l'esprit. Elle requiert de l'homme l'effort toujours pénible d'un complet retournement moral, un effort de conversion : car, nous dit l'Évangile, l'esprit de Dieu est le contraire de l'esprit du monde. Un effort soutenu est donc nécessaire pour nous empêcher de reculer, de rétrograder, en nous engageant sur la route de la contre-évolution, qui serait pour nous la route du mal. Cette erreur de direction nous ferait non seulement tourner le dos à notre libération même, mais nous engagerait dans des existences malheureuses et douloureuses, nous menant sur la voie de la perdition finale. Dante nous en avertit :

*« Par moi on va à la ville de douleur,
Par moi on va dans la douleur éternelle,
Par moi on va au milieu des damnés. »*

Si au contraire notre effort se poursuit dans la bonne direction, non seulement il nous crée un climat favorable à l'action libératrice finale, mais il nous assure entretemps des existences heureuses et progressives par l'effet opposé de cette même loi de causalité (Karma). Dès lors, dans la mesure même où les efforts accomplis sont bien

orientés et désintéressés, l'homme supprime les obstacles, les entraves, qui le liaient au « moi », et le jour où, dominer, transcender « le vieil homme » ne sera plus, pour lui, le fruit de l'effort, mais de la connaissance vraie, ce jour-là, il s'épanouira sans effort vers la libération, comme la fleur s'épanouit au soleil. C'est donc uniquement le désir égoïste, le désir pour soi, qui engrène périodiquement l'homme dans de nouvelles existences, lesquelles, qu'elles soient heureuses ou malheureuses d'ailleurs, apparaissent toutes comme pareillement grevées de cette triple infortune : la vieillesse, la maladie et la mort (Bouddhisme). Telle est l'inexorable condition humaine. Le seul obstacle à la libération du moi, c'est donc, redisons-le, la culture du moi, c'est la pratique de l'égoïsme, si affiné, si élevé même qu'il puisse paraître (telle l'aspiration personnelle au salut). A ce point de vue donc le désir de la libération étant un désir pour soi, est une entrave qui nous éloigne du but plutôt qu'il ne nous en rapproche. Seule l'action désintéressée, l'amour du prochain, l'oubli de soi même, nous mènent à ce qui est l'accomplissement véritable de l'homme. Tel est l'enseignement de tous les grands Instructeurs.

On comprend dès lors le caractère différent, paradoxalement opposé, que présente aux yeux des hommes la perspective de leur mort. Pour l'homme non libéré, la mort est une tristesse infinie, que les espoirs des

religions ne parviennent guère à atténuer : c'est l'extinction d'une conscience avec laquelle cet homme s'identifiait, la désagrégation graduelle de son moi, la séparation d'avec les êtres qui lui sont les plus chers, l'abandon de tout ce qui lui tenait à cœur, la fin mélancolique et définitive d'une personnalité terrestre, modeste ou éclatante peu importe, avant sa transfiguration mystérieuse dans des sphères sombres ou lumineuses et son renouvellement futur dans l'obscurité inconsciente d'un moi nouveau, inconnu.

Pour l'homme libéré, au contraire, la mort est une joie, car il vit d'ores et déjà dans cette patrie céleste qu'est pour lui le plan de la Conscience universelle. La mort est, pour lui, la sortie de notre monde périssable (la Caverne de Platon) où il ne reviendra volontairement que pour une mission d'aide ou de secours. En attendant, c'est l'ascension dans la pure Lumière incréée. Et ceci n'est pas annihilation de l'homme, mais au contraire accomplissement et plénitude.

Pour le libéré, du fait de son unification avec le Moi unique, son petit moi ne lui apparaît plus que comme un mirage insignifiant. Comment néanmoins, il ne perd pas le sentiment de l'identité de soi demeure sans doute pour nous un mystère. Percevoir l'irréductibilité des points de vue individuels, percevoir qu'ils ne sont tous pourtant qu'une même vie et que l'on est cette Vie, constitue l'état

de libération. « Toutes les âmes ne forment qu'une Ame », nous dit Plotin avec tous les mystiques (Enn. III, 5). Telle est donc la vraie perspective eschatologique de l'homme, le Royaume des Cieux, le Nirvâna, la Communion des Saints : la claire vision de l'Unité divine de l'Esprit. Tel était le sens de l'émouvante prière de Jésus : « ... afin que tous ensemble ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient de même un en nous » (saint Jean XVII, 21). Un tel état est accessible à tous. En fait néanmoins, combien d'entre nous sont ici semblables à Moïse, figure symbolique de l'homme qui ayant perçu la lumière et mené sa destinée jusqu'aux abords de la Terre promise, se voit privé, pour une raison karmique, d'y entrer, au cours de sa vie présente? Pour le Sage qui réalise cet état glorieux d'union divine, il en jouit dès à présent dans sa vie incarnée. Le Christ, vivant sur terre avec ses disciples, proclamait ne faire qu'un avec son Père céleste. Le Bouddha atteignit le Nirvâna, en méditant sous l'Arbre Bodhi. C'est pareillement, en vivant sa vie quotidienne, que le Jivan Mukta réalise le « Nirvikalpa Samadhi ». Il est donc rigoureusement exact de dire ici que l'Esprit, la Conscience divine, s'est fait chair, s'est incarnée dans la personne humaine. L'homme ayant pénétré jusqu'au centre de lui-même se trouve être également au Centre unique de toute chose. Dès lors, le plan sur lequel il se trouve, le monde où il vit, n'a plus d'importance pour le Sage. Ainsi que l'écrit Roger Godel, « Pour le Sage... cette

clarté des cimes transperce, en bas autant qu'en haut, la compacité des apparences. Elle transillumine avec une intensité égale les occupations de chaque jour. Baignant dans le sacré, les terres basses sont des hauts-lieux »¹. Ayant transcendé le « moi » et ses désirs, et réalisé en lui le Suprême, pourquoi, comment, l'homme libéré aspirerait-il encore égoïstement à un autre lieu, à un autre monde, à une autre vie?

Le péril existe au contraire pour tout homme non libéré, eût-il même atteint un haut degré d'évolution personnelle. Ecœuré par le triste spectacle des choses qui l'entourent, il peut être violemment sollicité par un désir d'évasion de la vie, de désertion du monde —surtout s'il a quelque suite fâcheuse ou pénible de ses propres fautes, à rencontrer ! Tentation redoutable, erreur funeste ! Fuir le monde, désertier la vie, représentent, bien souvent, une lâcheté. Au surplus, se complaire dans des aspirations morbides vers l'au-delà, nourrir en soi le désir ardent de la libération ou des joies paradisiaques, forment obstacle, je l'ai dit, à cette libération même. C'est en ce monde qu'est tracée la route de notre évolution ; c'est ici-bas qu'il nous faut combattre, opérer notre transfiguration spirituelle, après avoir apuré notre « Karma », et la première des conditions

¹ « Essais sur l'expérience libératrice » (Gallimard).

pour y parvenir est d'accomplir notre devoir envers tous, si dur qu'il paraisse.

S'oublier soi-même ne signifie pourtant pas qu'il nous faille en aucune manière annihiler notre personnalité. Les plus grands Êtres que l'humanité a produits, dans le cours de l'Histoire, et que les hommes ont mis au rang d'incarnations divines, ne se confondent nullement entre eux. Ils conservent au contraire, chacun en propre, une personnalité distincte, à caractères bien définis, expression originale de l'unicité de l'Étincelle divine en eux.

Enfin, se rendre maître de ses désirs ne consiste pas davantage, pour l'homme, à les détruire. Le désir est une force précieuse, constructive, nécessaire : il est le moteur de notre évolution. C'est l'orientation de notre désir qui doit être changée, convertie : c'est le désir pour soi qui doit être transcendé, l'égoïsme qui doit en être éliminé : bien plus, c'est l'égoïsme de toute notre attitude psychique et mentale qui doit être extirpé. Quand l'amour véritable, l'Amour en soi, universel, s'est éveillé au cœur secret de l'homme et le brûle de son feu inextinguible, alors aussi son égoïsme se dissipe, ses aspirations personnelles, ses ambitions et ses désirs mesquins — source aujourd'hui de tous nos conflits et de la guerre universelle — lui apparaissent comme quelque chose

d'insignifiant, de misérable, rien d'autre que cette grande illusion en laquelle, durant des âges, il a sans cesse vécu et souffert. Dans l'Amour, avec la joie et la paix parfaites, il a rejoint l'Unité. Telle est, pour lui, la voie de l'Amour, la sagesse du cœur.

Quant à la voie de l'Esprit, elle nous est tracée par la philosophie Zen : « L'Esprit originel », écrit Huang-Po, « se reconnaît avec le fonctionnement des sens et des pensées — mais il ne leur appartient pas, et pourtant il ne leur est pas indépendant. N'édifie point tes opinion sur tes sens et tes pensées, ne fonde pas ta compréhension sur tes sens et tes pensées, mais, en même temps, ne cherche pas l'Esprit séparé de tes sens et de tes pensées, n'essaie pas de saisir la Réalité en rejetant tes sens et tes pensées. Quand tu n'es ni attaché à eux ni détaché d'eux, c'est alors que tu jouis de ta parfaite liberté sans entraves, c'est alors que tu as ton siège d'illumination¹ ».

Les deux voies parallèles nous menant au même but, se rejoignent donc dans l'Unité : la sagesse de l'amour fut typifiée dans l'Histoire par le Christ ; la sagesse de l'intelligence le fut par le Bouddha (dans la symbolique chrétienne, personnifiés par le Père, le Fils, le Saint-Esprit).

¹ Cité par Aldous Huxley dans sa « Philosophie éternelle »

Cette culmination dans l'amour et la sagesse, ne menant pas l'homme à l'immobilité de la contemplation béate, mais engendrant au contraire l'activité suprême, l'activité créatrice, tel est le sublime destin de l'homme. Ayant rejoint l'Unité, chacun se sent un avec tous les hommes, un avec la Vie universelle, avec le brin d'herbe des champs, la biche qui fuit sous les bois ou l'archange qui trône dans l'Empyrée, car la Vie est une et nous sommes cette Vie-une.

Écoutons ces Vérités sublimes exprimées dans les strophes du grand Shankaracharya :

*Des moyens de libération
Shakti est le plus puissant
— l'amour —
qui est — le sais-tu?
Sa recherche en toi, sa découverte en toi.*

*En vérité le divin
Est au-dedans de toi,
Être suprême, félicité intérieure éternelle.
Il est, il demeure, il ne passe;*

*Sans second, indivisible,
Splendeur de conscience absolue,
Témoin de l'intelligence,*

*Au delà du réel et du non réel
le Divin — l'Être vrai en toute créature.*

.....
.....
*Avec ta pensée bien réglée
Et ton intellect pur et clair
réalise Cela — ton Atman
et dis « Moi » c'est Cela,
franchissant ainsi « Samsâra ».
Océan insondable, Océan sans limite
des morts et des renaissances.
Et alors connais la joie
d'avoir atteint ta propre essence.
Et à jamais ainsi demeure
Brahman même.*

.....
.....
*Subtil est « Paramatman »,
Le grossier ne peut le saisir.
Peut l'atteindre
le vertueux, le pur,
en cette paix transcendante
que donne l'attentive ferveur.*

*Quand se fond ainsi en Brahman,
d'un effort constant façonnée,*

*l'intelligence,
la paix ainsi venue en toi
« Savikalpa Samadhi »
d'elle-même franchit ses limites
et devient suprême conscience,
« Nirvikalpa Samadhi », fin souveraine,
la où n'est plus « toi » et « moi »,
la où n'est plus rien que l'Un.
(Extraits du « Viveka Châdâmani ».)*