

Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie



Jean TOURNIAC

Les Tracés de Lumière

Symbolisme et connaissance



DERVY

Jean TOURNIAC

LES TRACÉS DE LUMIÈRE

Symbolisme et Connaissance

Nouvelle édition revue
et corrigée



Éditions Dervy

© Éditions Dervy, 2001-2012
19, rue Saint-Séverin, 75005 Paris
ISBN : 978-2-84454-885-6
contact@dervy.fr
<http://dervy-medicis.com>

INTRODUCTION

Les sujets abordés dans cet ouvrage se présentent comme un choix de thèmes situés sur un même palier d'investigation intellectuelle et ordonnés à une même fin spirituelle.

L'homogénéité des études qui vont suivre découle ainsi de leur parenté idéologique : elles traitent toutes d'aspects du symbolisme et accueillent, à cette occasion, les réflexions suscitées par quelques points particuliers de l'œuvre de *René Guénon*.

Notre travail s'apparente, en l'occurrence, à celui du diamantaire :

- d'abord sélectionner les pierres : *les symboles*, à raison de leur nombre de carats *les applications ésotériques*, de leurs couleurs *la richesse des significations*, et finalement de leur pureté : *le contenu doctrinal* ;
- ensuite cliver, scier, ébruter et tailler ces matériaux, c'est-à-dire mettre en valeur les sens multiples de chaque symbole pour en dégager les tracés de lumière.

Pour ne pas quitter ces questions de forme, ajoutons une précision.

Les chapitres du livre font largement appel aux mots hébreux, dont la transcription en lettres françaises est effectuée de deux façons :

- celle généralement employée pour la phonétique dans les grammaires modernes et thèses universitaires. Nous l'avons

reproduite lorsque les citations portaient sur des textes adoptant cette notation ;

- celle en usage dans les documents plus anciens ou plus courants. Nous y avons eu recours pour les références de ce type et pour notre transcription personnelle, de nombreux lecteurs n'étant pas familiarisés avec la méthode précédente.

*

Sur le fond maintenant.

Parce que la Connaissance est le « Royaume de Dieu », seul nécessaire, les développements qui vont suivre pourraient être considérés comme des « distractions ».

Ils ont pourtant un intérêt en ce qu'ils confirment la véracité des principes magistralement exposés par René Guénon. L'œuvre du Maître ne pouvait s'alourdir d'une exégèse revêtant parfois l'allure d'un inventaire historico-sociologique. La tâche que nous avons entreprise avait donc sa raison d'être.

En second lieu, nous estimons que les recherches sur le symbolisme fournissent un moyen d'approfondir certains problèmes, comme ceux touchant aux rites et « techniques » spirituelles des maçons opératifs, rites auxquels René Guénon a fait allusion dans ses livres et articles.

Un dernier avantage de ces recherches tient au fait qu'elles facilitent l'exercice des facultés humaines liées à la compréhension du symbolisme. Cela n'est-il pas appréciable dans une époque caractérisée par la névrose activiste et le besoin maladif de « servir » ? Citons *Marco Pallis*¹ :

« La croyance maintenant propagée de tous côtés selon laquelle on ne peut approcher Dieu que par l'amour et le service des hommes est une des grandes erreurs de notre temps à laquelle se rapportent directement ou indirectement maints autres égarements. » Voilà l'origine de ce « courant activiste en vogue aujourd'hui, courant dont le sinistre sceau est un parti pris

antimétaphysique, anticontemplatif, antitraditionnel et antisymbolique sur tous les plans ».

Nos études seraient toutefois incomplètes si nous ne marquions pas nettement en quoi la quête symbolique se distingue de la Connaissance. Aussi la dernière étape de notre exploration nous conduira-t-elle à rapprocher la Connaissance de la Contemplation aidée par la méditation des symboles.

À ce niveau, il n'est certes plus besoin d'« études » impliquant une dichotomie sujet-objet et un « avoir » mental. Nous verrons alors que la compréhension du symbolisme, ou plutôt son intégration à l'être, si elle est un fruit de l'initiation est également coextensive à la pensée religieuse la plus authentique et la plus élevée.

Là encore, le langage discursif n'est pas adéquat. Nous avons affaire au dépassement de l'éruditionnel et des formules catéchistiques supposant la dualité de l'être et de l'ego, bipolarisation virtuelle émanant d'une première « illusion » : l'ego.

La non-dualité s'origine au-delà de toute détermination et même au-delà de la distinction initiale Non-Être/Être.

Certes, mais pour l'approche de ce terme universel et éternel, la *langue des symboles* demeure irremplaçable : elle est saisie directe de la Vérité inexprimable par les mots ; elle n'enseigne pas, elle éveille...

Comme le notait justement *Jean-Pierre Bayard*², le symbolisme contribue à concentrer l'esprit dans l'unité et à réaliser l'inverse de cette « dispersion dans la multiplicité » stigmatisée par René Guénon.

*

On nous reprochera peut-être d'emprunter plus au symbolisme judéo-chrétien – architectural ou kabbalisant – qu'aux doctrines orientales, celles-ci purement contemplatives et, dans certaines voies, dépourvues de représentations compliquées.

Un monde n'exclut pas l'autre : bien au contraire, il le rejoint dans une convergence éminente et ultime où s'évanouit l'apparente opposition des concepts.

Thomas Merton a noté, par exemple, que le système monastique cistercien, dont on sait l'influence sur l'architecture médiévale et les guildes de constructeurs, et le Zen : « partagent effectivement un certain goût pour la simplicité et il est possible que les constructeurs des églises cisterciennes du XII^e siècle en Bourgogne et en Provence aient été illuminés d'une sorte de vision zen instinctive dans leur œuvre, laquelle reflète la pauvreté et la solitude lumineuse que le zen nomme *ouabi* »³.

On ne saurait mieux dire...

N'avons-nous pas fait, cependant, la part trop belle à l'ésotérisme hébraïque dans les commentaires afférents au symbolisme de la Maçonnerie et du Christianisme ?

On pourrait le craindre. Pourtant, il est évident que le cadre rituel des organisations de constructeurs doit beaucoup à l'ésotérisme hébraïque qui l'a doté d'une « langue sacrée » et d'un modèle exemplaire : le Temple, celui de Salomon et celui de Zorobabel. Nous verrons, lors des études consacrées aux rites des maçons opératifs, que le courant salomonien s'est harmonieusement conjugué avec ses homologues pythagoricien et hermétiste pour modeler une structure originale de la Maçonnerie, à la fois proche et distincte de celle afférente à la kabbale juive.

Quant au Christianisme, s'il assume depuis le temps des cathédrales la charge spirituelle des constructeurs et se prolonge même jusque dans les « obédiences » spéculatives, à travers certains Rites ou grades, n'est-il pas aussi – et selon l'apôtre des Gentils – un « rameau enté sur la vraie vigne », celle d'Israël ? Dans cette perspective, le début et la fin d'un cycle traditionnel coïncident et les deux Alliances n'en forment plus qu'une seule, par le fondement et le faîtage.

Il est vrai que le « sémitisme » maçonnico-biblique, qui justifiait notre intérêt pour le *Zohar*, connaît une aire ésotérique plus vaste que celle réservée à l'herméneutique juive ou judéo-chrétienne. Le monothéisme abrahamique en rend compte qui rassemble les membres épars des confréries orientées vers le Temple de Jérusalem, la Pierre Angulaire et la Kaaba, interpénétration des Trois Anneaux dont on devine l'importance du point de vue initiatique.

Il est également vrai qu'au-delà du monothéisme occidental, les traditions issues d'Abraham et celles de l'Orient se retrouvent dans l'acte suprême de la Connaissance, où l'alliance de *Sem* se dilate jusqu'aux limites *noachites* et cycliques de l'Alliance Universelle... L'arche couverte par l'Arc-en-Ciel s'étend aux germes de toutes les traditions, et la Jérusalem céleste abrite non seulement les élus des douze tribus d'Israël mais les « Justes » de toutes les nations. Ainsi se joignent les extrémités d'un intervalle cyclique : le cercle et le carré, et celles du cycle présent : le paradis circulaire et la Jérusalem quadrangulaire, ultimes tracés de lumière de l'Architecte Divin.

Pourtant si notre ouvrage s'achève dans le sommet contemplatif et dans ce « point » qui est le centre de toutes les traditions et non d'une seule en particulier, c'est tout de même à l'ésotérisme hébraïque que nous avons accordé la place privilégiée. Pourquoi ? parce que la démonstration précédente apporte déjà la preuve que l'on peut « saisir l'universel » en utilisant les symboles bibliques.

Parce qu'enfin le symbolisme participe à la nature centrale de l'arbre de vie, alors que le savoir discursif se rapporte à la dualité des contraires, à la dialectique de l'arbre du bien et du mal... et que ce sont là, toujours, des figures de la Torah.

En la matière donc, l'Écriture Sainte reste pour les Occidentaux de ce temps un support incomparable à la saisie doctrinale, sous réserve de lui faire exprimer sa sève : l'ésotérisme judéo-chrétien.

L'Écriture est chair et sang. Parole et Esprit vivifiant. Elle est structure secrète de l'Univers, où tout symbolise dans le jeu d'une réflexion lumineuse unique : celle du Principe Éternel.

D'où la parenté entre l'intelligence symbolique et la connaissance de l'Arbre de Vie, « au centre »...

Haïm Vital, le disciple de Louri de Safed, le rappelle en ces termes :

« J'ai donné à cet ouvrage le nom de l'Arbre de Vie (Es Hayyim) d'après mon nom et d'après le nom de cette doctrine, la sagesse du Zohar, qui est l'arbre de vie et non l'arbre de la science. Elle est appelée arbre de vie, car ceux qui la goûteront acquerront la vie, la terre de vie éternelle. Goûte les fruits de cet arbre : mange-les et tu vis pour toujours⁴. »

De l'arbre de vie « central » à celui « circulaire » du *liber Mundi*, il n'est qu'une seule intellection symbolique évoquée par saint Augustin dans cette comparaison : « Comme dans la graine sont contenues, invisiblement et à la fois, toutes les parties qui, au cours du temps, formeront un arbre, ainsi doit être conçu l'Univers »⁵.

J. T.
Équinoxe d'automne 1975.

CHAPITRE PREMIER

SUR UN ÉVÉNEMENT BIBLIQUE

Nous avons précisé dans un autre ouvrage¹ le sens des mots « Rit » et « Rituel » utilisés par les maçons modernes, aussi ne reviendrons-nous pas sur ce sujet dans les lignes suivantes. Nous nous bornerons à signaler que le rit « Émulation », dont il est question ci-après, appartient au groupe des Rite Anglais et qu'il comporte de nombreuses variantes en Grande-Bretagne.

La consistance des rituels maçonniques est par ailleurs familière aux chercheurs d'esprit traditionnel, qu'ils soient ou non maçons, en raison du grand nombre d'ouvrages et dictionnaires publiés sur la Maçonnerie depuis deux siècles.

Par contre l'existence de « lectures » propres au rit « Émulation » est moins connue, alors que cette source de méditations, aussi ancienne que la Loge dite *Émulation* : « *Emulation Lodge of improvement* » qui a donné son nom à ce rituel, mérite une attention particulière. Les lectures ne visent pas, comme le croient certains, à la simple « morale » au sens habituel que prend ce terme chez les Latins ; associées au rituel, elles constituent avec lui un couple « méthode-doctrine » parfaitement adapté aux exigences des initiations occidentales basées sur la Bible.

À cet égard, on pourrait dépeindre l'Atelier comme une cellule fermée, où s'exécute, sur le plan rituel, le « Yoga maçonnique » et où s'exerce, sur le plan intellectuel, la découverte du sens

symbolique de l'Art Royal et de l'Écriture Sainte grâce au rapport unissant le rituel et les lectures appropriées. Ces dernières sont donc un guide précieux pour le travail de la Maçonnerie de l'équerre, par la pratique de la réflexion et même de la concentration qu'elles déterminent.

Dans cette perspective, il existe une certaine ressemblance entre « l'Art Royal » des Confréries de constructeurs et « l'Art Spirituel » des Abbayes Bénédictines et Victorines, ressemblance qui met en relief la valeur éminente d'un Rit souvent décrié parce qu'incompris, et témoigne, sinon de l'intangibilité de ses textes rituels au cours des derniers siècles, du moins de l'ancienneté des structures conceptuelles qui l'animent.

Nous prendrons à titre d'exemple une partie de ces *Émulation Lectures* traitant de « l'Échelle de Jacob ».

Le thème a inspiré l'iconographie médiévale : sculpture des cathédrales ou illustration de manuscrits. Il a servi de base à une abondante exégèse juive et chrétienne. Dans la patristique, il symbolise la médiation du Christ ou celle de la Vierge², la graduation des vertus, le parcours de l'ascèse, la « haute montagne », l'accès à la porte du Ciel ou la chute vers la porte des Enfers – selon le sens du parcours et la couleur des degrés de l'échelle³.

Dans la Maçonnerie, la description de l'échelle de Jacob est fonction d'une représentation géométrique de l'univers : spatiale par l'orientation, temporelle avec les solstices. La représentation étend ainsi les dimensions de la Loge aux limites planes des points cardinaux, et aux deux extrémités verticales dénommées « Centre de la Terre » et « Cieux ».

Un extrait des « Émulation lectures » confirme cette vision cosmologique et spirituelle du monde. Nous citons :

«... Permettez-moi d'attirer tout d'abord votre attention sur la forme de la *Loge* qui est un parallélépipède, s'étendant en longueur de l'Est à l'Ouest, en largeur entre le Nord et le Sud et en hauteur

depuis la surface de la terre jusqu'à son centre et même aussi haut que les cieux.

« Une Loge de Maçons est ainsi décrite dans toutes les directions de l'espace pour montrer l'universalité de la Science et nous enseigner que la charité d'un Maçon ne doit connaître d'autres limites que celles de la prudence.

« Nos loges doivent être orientées d'Est en Ouest, car tous les Temples dédiés à l'adoration divine, comme les Loges de Maçons, sont ou doivent être ainsi orientés.

« L'Univers est le Temple de Dieu que nous servons. La Sagesse, la Force et la Beauté soutiennent son Trône comme les piliers de Son Œuvre, car Sa Sagesse est infinie, Sa Force omnipotente et Sa Beauté resplendit dans l'ordre et la symétrie de l'ensemble de la création. Il étendit les Cieux à l'infini, comme un vaste baldaquin, il disposa la Terre comme un marchepied, il couronna son Temple avec les Étoiles comme d'un diadème et de Sa Main rayonnent la Puissance et la Gloire. Le Soleil et la Lune sont les messagers de Sa Volonté et toute Sa Loi est la concorde. »

Dans un premier temps d'analyse, ces descriptions symboliques pourraient être rapprochées de l'idée plus générale de « mesures », caractéristiques du métier de constructeurs mais contenues aussi dans la Bible qui nous apprend que Dieu, sous son aspect de Grand Architecte, « *a tout disposé en Nombres, Poids et Mesures* ». On retrouve d'ailleurs la « mensuration » globale de la création dans cette définition paulinienne :

«... que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu⁴. »

René Guénon de son côté avait longuement développé le thème des dimensions, mesures, directions ou *middoth* de l'Univers en

révélant leur portée métaphysique dans son ouvrage fondamental : *Le symbolisme de la Croix*. Il reproduisait un passage de Clément d'Alexandrie spécifiant que de Dieu, « Cœur de l'Univers, partent les étendues indéfinies qui se dirigent, l'une en haut, l'une en avant, et l'autre en arrière ; dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde, il est l'alpha et l'oméga ; en lui s'achèvent les six phases du temps et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension indéfinie ; c'est là le secret du nombre sept ».

Puis René Guénon rapportait aussi, après Vuillaud, les paroles de Moïse de Lévi sur les attributs divins également nommés « middoth » ou mesures dans le judaïsme.

C'est qu'en vérité la tradition juive est riche de considérations symboliques ou rituelles sur les « Mesures ». Il existe même un traité entier de la *Mischna*, intitulé *Middoth* qui définit avec minutie l'usage des locaux du second temple de Jérusalem et les fonctions qui s'y accomplissent du point de vue liturgique : place des couteaux sacrificiels dans la petite pièce au sud du porche d'entrée ; affectation des placards de la salle de Rhispéas – au nord de la porte de Nicanor – aux vêtements sacerdotaux ; examen de la qualification corporelle des lévites et preuve de la pureté de leur lignage dans la salle du Gazith ; veille des prêtres dans la salle d'Abtinias – où se préparait l'encens –, la salle de la flamme au premier étage au nord-ouest du parvis et dans la salle du foyer, au rez-de-chaussée nord-est de ce même parvis ; entrée des fidèles, pour la prière, par le côté sud⁵.

Arrêtons là l'énumération et contentons-nous d'enregistrer l'importance des « Mesures » à tous égards : cultuel, architectural, symbolique et métaphysique. Cette digression pourra du reste surprendre, tant elle paraît éloignée de notre sujet. Pourtant elle n'est pas vaine dès lors que la « Lecture » qui nous intéresse fait une telle place aux figures géométriques, dès lors aussi que cette

notion de *middoth* s'attache à tel épisode exceptionnel de la vie de Jacob.

Nous voici maintenant à même de reprendre le fil de notre étude avec le passage suivant des Lectures :

« Une Loge de Francs-Maçons est couverte d'un baldaquin céleste de différentes couleurs comme la voûte du ciel. Le moyen par lequel nous espérons y parvenir comme Francs-Maçons consiste en l'aide d'une échelle, l'échelle de Jacob. Elle est composée de nombreux échelons ou degrés qui représentent de nombreuses vertus morales, dont les trois principales sont la Foi, l'Espérance et la Charité.

« La Foi dans le Grand Architecte de l'Univers, l'Espérance dans le Salut et la Charité envers tous nos semblables. Elle rejoint les cieux et repose sur le Volume de la Sainte Loi, car les doctrines contenues dans ce livre saint nous enseignent à croire aux sages préceptes de la Divine Providence. Cette croyance fortifie notre Foi et nous permet d'atteindre ce premier degré. Cette Foi crée naturellement en nous un espoir de participer aux promesses divines contenues dans ce livre saint. Cette espérance nous permet de gravir le second degré, mais le troisième et le dernier étant la Charité renferme le tout et le Franc-Maçon qui possède cette vertu dans son sens le plus large peut être considéré à juste titre comme ayant atteint le sommet de sa profession spirituelle, symboliquement une demeure céleste, voilée aux yeux des mortels par le firmament étoilé, représenté ici emblématiquement par sept étoiles.

« Dans toutes les Logea, il est un point, situé à l'intérieur d'un cercle, autour duquel aucun Frère ne peut faillir.

« Ce cercle est limité entre le Nord et le Sud par deux grandes lignes parallèles dont l'une symbolise Moïse et l'autre le roi Salomon.

« Sur la partie supérieure de ce cercle repose le Volume de la Sainte Loi, supportant l'échelle de Jacob, dont le sommet rejoint

les cieux.

« Si nous connaissons bien ce livre et si nous appliquons les doctrines qu'il contient, il doit nous conduire, de même que ces deux lignes parallèles, vers celui qui ne nous décevra pas, mais qui n'admettra pas que nous le décevions.

« En faisant le tour de ce cercle, nous devons nécessairement toucher ces deux lignes parallèles ainsi que le Volume de la Sainte Loi, et quand un Franc-Maçon se tient dans ces limites, il ne peut faillir. »

Inutile de souligner l'importance de la notion de « Centre » ponctuel où finit l'errance intellectuelle et cinétique. Cette remarquable définition des *Lectures* traduit en peu de mots l'essentiel de la doctrine initiatique et justifie, s'il en était besoin, le caractère hautement traditionnel de l'initiation maçonnique. Inutile également de reproduire ici tout ce que René Guénon a écrit à propos du fait biblique précité, relativement à Bethel, à la Pierre dressée, à Bethel-Bethlehem, à l'échelle angélique, axe des états supérieurs de l'être, enfin au rôle du Luz os de la résurrection dans la tradition juive, siège de la « Kundalini » dans la tradition hindoue et base de l'axe vertébral en 33 vertèbres⁶. Cette pierre de fondement est reliée par l'axe vertébral au sommet du crâne, à l'artère coronale et à la « clef de voûte » débouchant sur l'état inconditionné et supra-cosmique⁷.

Ces précisions fournies, il nous appartient d'examiner plus à fond le contenu spirituel et symbolique de l'histoire biblique tirée des « Lectures Émulation ».

Une remarque au passage. Si l'échelle de Jacob figure dans les « tableaux de loge » utilisés dans les différentes versions du rituel *Émulation*, avec trois, sept ou onze échelons, et si elle est mise en correspondance avec les vertus ou règles de conduite comme la Foi, l'Espérance et la Charité, ou la Tempérance, le Courage, la Prudence, la Justice et les trois vertus théologales, ou bien encore la Justice, l'Équité, la Bonté, la Bonne Foi, le Travail, la Patience et

l'Intelligence, sa représentation ne se limite pas à ce seul Rit, et à la seule Maçonnerie de la « Craft »⁸.

Au Rit Écossais Ancien et Accepté, le grade de « *Souverain Prince Rose-Croix de Heredom* » exige pour l'admission dans la « chambre rouge », la montée d'une échelle à sept degrés, successivement rapportés aux trois vertus théologiques, puis aux initiales des mots servant de réponse à quatre questions et dont l'ensemble constitue la « Parole retrouvée ».

Quant à la Maçonnerie de la « *Marque* » (« *Mark Masonry* »), d'origine indiscutablement opérative et se rapportant à la « pierre rejetée par les bâtisseurs qui est devenue la principale de l'angle » (la clef de voûte), elle reprend le symbole de l'échelle de Jacob dans la « planche à tracer » de la « loge de Maître Maçon de la Marque » et lui attribue la vertu d'espoir ; quel espoir ? : « l'espoir que tout Maçon porte en son cœur d'atteindre les cieux après une vie bien remplie dans cette demeure terrestre ». On notera que le symbole suivant de cette même « planche à tracer » concerne la « Règle de 24 pouces » représentant les 24 heures du jour, dont le tiers doit être utilisé à « prier Dieu Tout-Puissant », c'est-à-dire à prier « El Schaddaï ».

Dans *l'Ésotérisme de Dante*, Guénon, relevant chez Aroux les équivalences suivantes :

Lune : Grammaire

Mercure : Dialectique

Vénus : Rhétorique

Mars : Musique

Jupiter : Géométrie

Saturne : Astronomie

Soleil : Arithmétique ou la raison illuminée

observait : « ainsi aux sept sphères planétaires qui sont les sept premiers des neuf cieux de Dante, correspondaient respectivement

les sept arts libéraux, précisément les mêmes dont nous voyons aussi les noms figurer sur les sept échelons du montant de gauche de l'échelle de Kaddosh – 30^e degré de la Maçonnerie Écossaise –. L'ordre ascendant, dans ce dernier cas, ne diffère du précédent que par l'interversion d'une part de la Rhétorique et de la Logique (qui est substituée ici à la dialectique) et, d'autre part, de la géométrie, de la musique et aussi en ce que la science, qui correspondait au soleil, l'Arithmétique, occupe le rang qui revient normalement à cet astre dans l'ordre astrologique des planètes, c'est-à-dire le quatrième au milieu des planètes, tandis que les Cathares la plaçaient au plus haut échelon de leur échelle mystique, comme Dante le fait pour sa correspondante du montant de droite, la Foi (Emounah), c'est-à-dire cette mystérieuse Fede Santa dont lui-même était Kaddosch »⁹.

Nous rappellerons que le « Tuileur » de Vuillaume donne une description détaillée de l'échelle et de ses deux montants et que les sept planètes sont elles-mêmes accordées aux sept chérubins dans le 28^e grade « Chevalier du soleil » de l'Écossisme Ancien et Accepté, selon les affectations suivantes des anges préposés à la conduite de ces planètes :

Saturne : Michaël

Jupiter : Gabriel

Mars : Ouriel

Soleil : Z'rachiel

Vénus : Chamaliel

Mercure : Raphaël

Lune : Tsaphiel

L'allégorie biblique a par ailleurs et comme on s'en doute, plus d'une fois servi de support à la pensée chrétienne patrologique. Saint Basile comparait déjà, dans une homélie sur les psaumes, la montée de l'échelle de Jacob à l'ascèse et, sous une autre forme,

saint Grégoire de Nysse reprenait cette idée dans son « *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* ». C'est alors l'époux céleste qui introduit l'épouse par les degrés des vertus comme dans l'ascension d'une échelle...¹⁰.

Cassiodore définit quinze degrés successifs pour la montée de l'échelle (exposition sur le psaume 119) et Jean Climaque qui tire son nom du mot grec *Climax* échelle, présente l'ascension de la vie spirituelle en trente degrés dont les sept premiers se réfèrent aux vertus.

En Occident, le thème inspirera les docteurs et patriarches d'Ordres monastiques. On le retrouve chez saint Benoît, qui a peut-être emprunté sa représentation aux dix degrés de l'humilité décrits par Cassien (*De cœnobiorum institutio* IV. XXXIV). La Règle Bénédictine, qui compare le monastère à un atelier doté d'outils nécessaires à l'art spirituel, distingue soixante-douze Instrumenta adaptés à cet art (chap. V) et divise l'échelle de Jacob en douze degrés (chap. VII). Ainsi, dit saint Benoît, « il nous faut dresser avec les degrés ascendants de nos œuvres, cette échelle qui apparut à Jacob, et sur laquelle étaient montrés des anges qui descendaient et remontaient. Selon nous, descente et montée ne signifient assurément qu'une chose : c'est l'exaltation qui fait déchoir et l'humilité qui permet de monter. L'échelle ainsi dressée, c'est notre vie ici-bas : le seigneur l'élève jusqu'au Ciel grâce à l'humilité de notre cœur. Les montants de l'échelle, appelons-les notre âme et notre corps ; dans ces montants, le Dieu qui nous invite d'en-haut, a inséré les divers degrés d'humilité qu'il faut franchir... »

Commentaire analogue dans le *De Gradibus humilitatis et superbiae* de saint Bernard, mais avec un sens graduel inversé :

« Il y a une voie pour la descente, comme une voie pour la montée, une voie vers le Bien, une voie vers le Mal. Évite la mauvaise, choisis la bonne... il semble que deux voies t'aient été proposées, mais il te faut reconnaître qu'il n'y en a qu'une ; elle est

cependant différente d'elle-même et porte des noms divers d'iniquité pour ceux qui descendent, de vérité pour ceux qui montent ; car les degrés par lesquels l'on monte au trône ou l'on en descend sont les mêmes ; c'est par le même chemin que l'on va à la ville et que l'on en revient ; c'est par la même porte qu'on entre dans une maison et que l'on en sort. Enfin, c'est sur une même échelle que les anges apparurent à Jacob, montant et descendant. Que signifie tout cela ? Que si tu désires retourner à la vérité tu ne sois pas obligé de chercher une voie nouvelle et inconnue, mais que tu n'as qu'à prendre celle bien connue par laquelle tu es descendu, en sorte que, mettant les pas dans les pas, par une marche en sens contraire, tu montes humilié les mêmes degrés que tu avais descendus plein d'orgueil. Ainsi le 12^e degré de la superbe pour celui qui descend sera-t-il le 1^{er} de l'humilité pour celui qui monte, le 11^e se retrouvera le second, le 10^e le troisième, le 9^e le quatrième, le 8^e le cinquième, le 7^e le sixième, le 5^e le huitième, le 4^e le neuvième, le 3^e le dixième, le second le onzième, et le 1^{er} le douzième. Après que tu auras donc retrouvé ou plutôt reconnu en toi tous ces degrés de la superbe, tu n'auras désormais aucune peine à chercher la voie de l'humilité. »

Certes, il n'y a pas contradiction entre l'exégèse bénédictine et l'exégèse cistercienne. Comme le note M. *Alexandre Masseron*¹¹, « le sens positif chez saint Benoît devient négatif chez saint Bernard, mais l'ascèse spirituelle est identique ». Peut-être faut-il voir, dans ce mouvement inversé, un reflet de l'adage : *Bernadus valles, montes Benedictus amabat (Oppida Franciscus magnas Ignatius urbes)*, que le pape Paul VI rappelait dans ses directives aux Trappistes le 29 mars 1969.

Ajoutons pour en terminer avec les sources occidentales chrétiennes, que *Guigues le Chartreux* a doté son échelle de quatre degrés : lecture, oraison, méditation et contemplation, alors que *Ruysbroeck l'Admirable*, dans les *Sept degrés de l'échelle de l'Amour spirituel* – livre composé après 1349 *post ingressum religionis*, – se

réfère lui aussi à l'échelle de Jacob et donne sept étapes à la vie spirituelle ascendante : Bonne volonté, Pauvreté volontaire, Pureté, Humilité, Zèle au service de Dieu, les deux derniers degrés plongeant dans les nuées « de la pureté d'intelligence » et du « repos d'éternité ».

Nous ne nous attarderons pas aux commentaires de *Jacob Boehme* sur la vision de l'échelle, et aux jeux de Kabbale phonétique du *Mysterium Magnum* transformant le nom de « Iod-He-Vav-He » en Jacob, mais nous nous attacherons plutôt à étudier les textes de la Genèse, directement ou indirectement liés à l'événement biblique relaté par les *Lectures Emulation*. Notre attention se portera d'abord sur les événements décrits au chapitre XXVIII du Livre *Bereschit* et que voici :

Jacob se rend en Mésopotamie, à Paddân-Aram pour prendre femme dans le clan de Bathuel, père de Laban. En cours de route, au lieu-dit *Luz* ou *Louz*, il a en songe la vision de l'échelle posée sur terre, dont le sommet touche au Ciel et sur laquelle montent et descendent les Anges. En haut se tient l'Éternel qui s'exprime ainsi : « Je suis l'Éternel, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac. Cette terre sur laquelle tu es couché, je te la donnerai, à toi et à ta postérité, qui sera comme la poussière de la terre ; tu t'étendras à l'Orient et à l'Occident, au Septentrion et au Midi, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi et en ta postérité. Voici, je suis avec toi, et je te garderai partout où tu vas et je te ramènerai dans ce pays. Car je ne t'abandonnerai point tant que je n'ai fait ce que j'ai dit. » Jacob dresse alors une pierre, un mémorial, en ce lieu qu'il nomme, non plus *Luz*, mais *Bethel* : Maison de Dieu. « Cette pierre que j'ai dressée comme une stèle sera une maison de Dieu. »

Nous observerons trois choses :

- le sens de *pérégrination* de Jacob : de chez lui vers la terre étrangère, ou du centre à la circonférence ; c'est en quelque sorte un mouvement centrifuge ;

- *le lieu* : au « Luz », ce point résurrectionnel où se produit la germination de l'arbre dorsal qui, franchissant l'espace ciel-terre, traverse les « états supérieurs de l'être » selon le langage de René Guénon et passe par la clef de voûte cosmique ou crânienne pour atteindre l'Éternel¹².
- *la nature de l'événement* : il s'agit d'une vision, c'est-à-dire d'un processus relativement spéculatif, effectué dans une dualité sujet-objet, et d'une vision en « état de rêve » et non pas en « état de veille ». On se reportera aux définitions données par Guénon dans *l'Homme et son devenir selon la Vedânta*, au sujet des trois états de sommeil profond, rêve et éveil pour mieux saisir la nature du phénomène éprouvé par le patriarche, sans oublier que celui qui rêve est aussi l'acteur agissant dans les différentes modalités du rêve. Il les assume par tous les prolongements de son individualité.

Rien que cela n'est-il pas un sérieux apport permettant d'approfondir ce passage de la Genèse ?

Nous abandonnerons maintenant le cadre des Lectures Émulation pour juxter l'épisode biblique de l'échelle à une autre péripétie du voyage de Jacob indissociable au fond de cette vision et qui en éclaire la signification.

Au retour de Paddân-Aram intervient en effet le célèbre combat du Patriarche avec l'Ange du Seigneur.

Nous nous trouvons alors au chapitre XXXII de la *Genèse*. Jacob est en marche vers Sichem avec ses femmes et leurs servantes, ses serviteurs, ses enfants et ses troupeaux. Après avoir franchi le gué de Yabok, il lutte jusqu'à l'aurore avec « *quelqu'un* », l'Ange de Dieu, sans être vaincu par lui. L'Ange le « touche » à la hanche, en refusant de lui livrer son nom :

« Un inconnu (ou quelqu'un) lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore. Voyant qu'il ne pouvait le vaincre, il le toucha à l'articulation de la hanche et l'articulation de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. Et il dit à Jacob : « Laisse-moi

aller car l'aurore se lève. » Jacob répondit : « Je ne te laisserai point aller que tu ne m'aies béni. » Il lui dit : « Quel est ton nom ? » Il répondit : « Jacob ». Et il dit : « Ton nom ne sera plus Jacob mais Israël... c'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent point jusqu'à ce jour le grand nerf qui est à l'articulation de la hanche, parce que Dieu a touché l'articulation de la hanche de Jacob au grand nerf » (*Genèse XXXII – 25 – 33*).

Jacob nomme la terre du combat *Phanuel* ou *Péniël* ou *Pénonel*, car, dit-il, a j'ai vu un être divin face à face et ma vie a été sauvée ».

L'emplacement du combat n'est plus à *Luz-Bethel*, comme on pourrait le penser en rapprochant du chapitre XXXII de la *Genèse* les indications données au chapitre XXXV lorsque l'Éternel confirme sa bénédiction en cet endroit où Jacob dressa un mémorial.

M. le *Grand Rabbin Gougenheim* a bien voulu nous préciser que les deux lieux, *Bethel* et *Péniël*, ne sont pas identiques. *Péniël* est situé au *Yabok*, alors que *Bethel* est au sud-ouest de là, au-delà de Sichem et correspond, à peu près, au *Ramallah* actuel.

Mais le complémentarisme des deux « moments » de l'itinéraire patriarcal garde toute sa valeur et cette remarque a déjà été faite par les docteurs et écrivains du judaïsme¹³. Un extrait de la lettre de M. le Grand Rabbin Gougenheim peut du reste appuyer notre démonstration :

« C'est la solitude de Jacob, marquée par ces deux événements, l'un sa rencontre avec Dieu, l'autre sa lutte avec l'Inconnu, lutte décisive qui montre bien que le destin de Jacob-Israël ne peut être atteint qu'au prix d'une lutte. La bénédiction promise par Dieu à Jacob, lors de la nuit du Beth-El, ne pouvait se confirmer que dans le corps-à-corps farouche et pathétique de la nuit de Péniël. »

À défaut d'identité de lieux, il existe une réciprocité symbolique dans ces deux événements, ainsi :

- Le combat avec l'ange intervient au retour de Jacob chez les siens, donc à l'occasion d'un mouvement de « recentrement »,

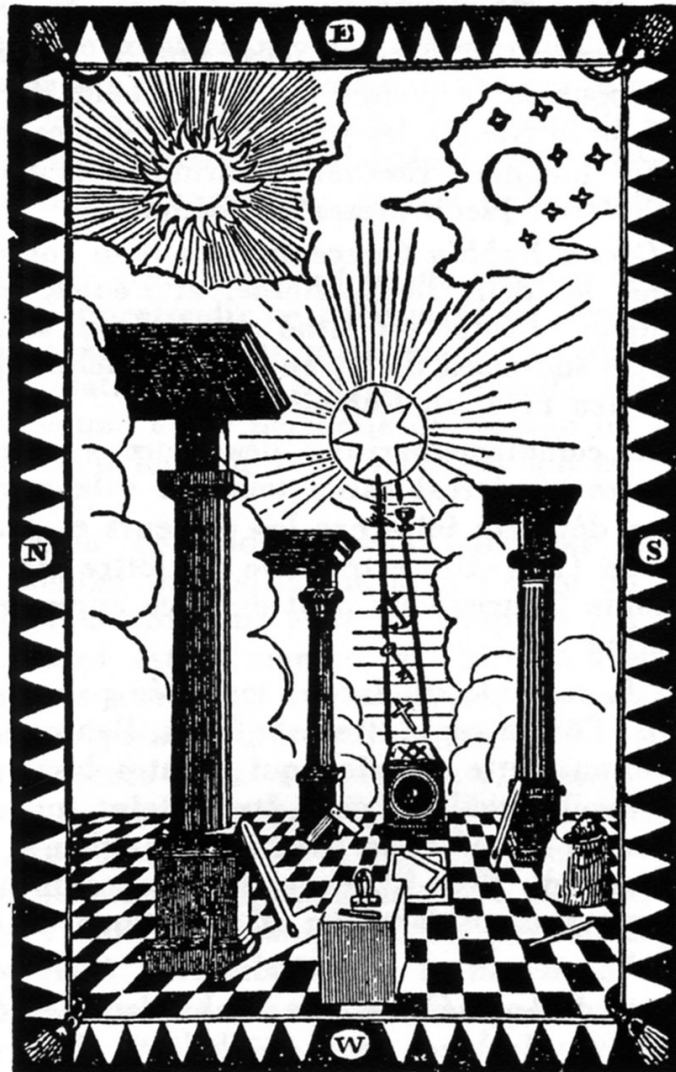
centripète pourrait-on dire ;

- il s'effectue de nuit, comme eut lieu pendant la nuit la vision de l'échelle ;
- il s'opère « éveillé » et non plus en songe.

C'est véritablement un acte conscient de « violence » sur tous les plans, animique, corporel et spirituel, une union dans le corps à corps entre sujet et objet, un acte « opératif » dont il reste une conséquence « corporelle » : le déhanchement du patriarche.

On notera qu'il existe entre les notions de « combat » et de « vision », un complémentarisme lié à la dualité « opératif » (l'agir) et « spéculatif » (la réflexion du miroir-speculum), bipartition qui peut être rapprochée des termes « prière » et « incantation » titrant l'un des chapitres des *Aperçus sur l'Initiation* de René Guénon.

L'ÉCHELLE DE TERRE AU CIEL
(« tracing board » – First degree des rituels anglais)



L'idée de « mesure » apparaît en outre très clairement dans le combat opposant l'Inconnu au fils d'Isaac. L'un et l'autre se « mesurent ».

On ne triomphe pas de Dieu, aussi l'Inconnu s'identifie-t-il à la « mesure » de Jacob qui, dans l'affrontement, vérifie l'adéquation des *middoth* de l'homme-élu à celles de l'envoyé divin. L'ange « touche » alors Jacob à la hanche, et le mot est à retenir car il évoque le verbe latin *tangere* et la tangente prise à ce niveau corporel où s'effectuent certains mouvements rituels de balancements incantatoires. À partir de la ligne des hanches, le

corps humain se plie en équerre, dans un geste d'adoration et dans une posture géométrique qui n'est pas étrangère à l'initiation des constructeurs et à certains rites de la Maçonnerie de l'Arche.

Ces différentes considérations portant sur plusieurs aspects de l'histoire de Jacob, conduisent à rechercher par-delà les connexions symboliques qui relèvent de la Maçonnerie, une perspective plus centrale et plus élevée, gubernatrice de l'épopée patriarcale. L'allusion que nous avons faite au balancement incantatoire fait pressentir qu'il s'agirait alors d'une stase principale des *middoth* : celle que détermine le « nombre » du Nom divin révélé aux Patriarches.

Il est déjà très intéressant d'observer quelle importance la Bible attache au « nom » : celui du lieu de l'événement ou celui de son Héros ; ou bien encore celui d'un élément corporel humain.

Louze est dénommé *Bethel* – maison de Dieu – et la pièce de terre qu'achète Jacob à l'entrée de Salem, dans la ville de Sichem, deviendra *El Elohe Israël*¹⁴ Genèse XXXIII – 20) lorsque le Patriarche dressera, là, un autel à l'Éternel. Sur le plan corporel, *Louze* est l'« os de la résurrection » et Sichem est analogue à Shekem, l'épaule ou le « morceau de choix » qui, charnellement, correspond à l'emplacement « mystique » de l'autel *El Bethel* (Genèse XXXV – 7).

Jacob tire son nom de *Akeb*, le talon du pied humain, car il tenait au talon son frère Ésaü lors de leur naissance (Genèse XXV – 25/26) ; il dresse l'autel à Bethel, mais combat l'ange au lieu-dit *Phanuel*, la vision divine, et cette fois c'est sa hanche qui sera touchée par l'événement¹⁵.

Il y a donc un certain accord entre ces éléments du corps : talon, épaule et hanche, et l'épopée spirituelle du Patriarche, comme il y en a un entre les éléments précités et les lieux sacrés de la Terre Sainte ; or cette harmonie est étroitement liée à la « dénomination ». À plus forte raison en est-il de même lorsque c'est le nom du Patriarche qui est modifié par « ordre divin »,

comme c'est le cas au gué du Yabok alors que Jacob devient *Israël*. « Tu as jouté contre les puissances célestes et humaines, et tu es resté fort » (Genèse XXXII – 22/25). Dans ce dernier exemple, il est clair que l'harmonie en question s'établit entre le nom donné par l'Ange au héros et l'Aspect divin, c'est-à-dire le Nom divin avec lequel le héros est en symbiose historico-spirituelle.

Il est donc déterminant pour notre enquête de connaître le Nom de l'Ordonnateur suprême régissant l'odyssée biblique du Patriarche, car c'est la vertu de ce Nom qui se reflète ou plutôt qui œuvre dans tous les événements que nous venons d'évoquer : sacralisation d'une contrée, sacralisation du corps humain, sacralisation du Nom et de la fonction de celui qui en est revêtu.

L'Ordonnateur céleste, ici, c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et ce « triple Feu » est appelé le Dieu Tout-Puissant : *El Schaddai*.

Si l'Écriture nous l'indique aussi nettement, ce n'est certes pas sans raison et sans détermination en « nombre, poids et mesure », pour reprendre l'expression biblique déjà citée.

Dès avant le départ de Jacob pour le clan de Bethuel, Isaac, son père, lui donne ce viatique « *Qu'El Sahaddei te bénisse, qu'il te fasse croître et multiplier, afin que tu deviennes une multitude de peuples ! Qu'il te donne la bénédiction d'Abraham, à toi et à ta postérité avec toi, afin que tu possèdes le pays où tu séjourneras et que Dieu a donné à Abraham* » (Genèse XXVII – 2 – 5).

La même répétition accueille Jacob au retour de Paddân-Aram. Dieu apparut encore à Jacob... et il le bénit et lui dit : « Ton nom est Jacob mais on ne t'appellera plus Jacob, ton Nom sera Israël », Dieu lui dit : « Je suis El Schaddaï, sois fécond et multiplie. Un peuple, une assemblée de peuples naîtra de toi et des rois sortiront de tes flancs... » (Genèse XXXV).

Quel est donc ce Schaddaï ?

C'est le Dieu qui bénit « des bénédictions supérieures du ciel, des bénédictions souterraines de l'abîme, des bénédictions de la

mamelle et des entrailles » (Genèse ch. XLIX, 25, Bible du Rabbinat).

Il faut en effet situer cette protection spéciale reposant sur Joseph dans son cadre, savoir la bénédiction de Jacob mourant aux douze tribus :

« Par les mânes du Puissant de Jacob
Par le nom de la Pierre d'Israël
Par le Dieu de ton Père qui te secourt
Par *El Schaddaï* qui te bénit... »

ou dans une autre traduction :

« Par le protecteur de Jacob qui préparait vie au rocher
d'Israël, par le Dieu de ton père qui sera ton appui et du
Schaddaï qui te bénira... »

L'aspect divin ainsi défini est de grande importance pour notre étude car le nom de « Schaddaï » contient l'idée de mesure, de rapport et il correspond, dans la tradition juive, à l'aspect constructeur de la Divinité, comme le signalait *Edmond Fleg* dans son *Anthologie juive*.

Nous avons déjà fait observer dans différents ouvrages¹⁶ que ce nom divin est fréquemment utilisé par les rituels de divers grades de la Maçonnerie dite « obédientielle » ou spéculative, ou qu'il y est « présent » selon certaines modalités géométriques ou arithmétiques. Sans anticiper sur les développements à venir touchant la « parenté » entre la nature de l'initiation maçonnique et celle de l'influence spirituelle et rituelle contenue dans le « Schaddaï », nous préciserons qu'une des sources documentaires de la Maçonnerie opérative se réfère fondamentalement à ce Nom divin.

Dans cette perspective propre aux bâtisseurs, c'est le nom même de Grand Architecte et pour les chrétiens ce pourrait être le nom de « Puissance » du Verbe dans sa génération *ad intra* comme « Parole » divine, les trois Personnes étant un seul Tout-Puissant selon les Pères de l'Église, comme nous le verrons dans un autre chapitre.

Il n'est donc pas étonnant que certains rituels opératifs aient pu faire allusion à « l'adoration d'El Schaddaï ». Qui sait même si le « Schaddaï » inclus dans l'étoile et qui sert de pendentif au cou des jeunes israélites, est bien de pure origine juive ? D'aucuns pensent qu'il faut y voir un pentacle des premières communautés gnotiques judéo-chrétiennes, Paul Vuillaud partageait cette opinion. Certains auteurs ont, en outre, mis en relation les trois lettres de ce nom avec Jésus, (lod) « porte » (daleth) de la Trinité (Schin), ou avec les initiales de Salomon, David et Jésus¹⁷. On remarquera seulement que l'intervention de ces trois noms, en commençant par celui de Jésus pour se prolonger et aboutir en ceux de Salomon et David, paraît curieusement s'appliquer aux éléments « vocatifs » et « invocatifs » des structures rituelles ultimes du régime écossais rectifié – et non du Rit proprement dit – lorsqu'elles s'étendent au grade de chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte, à la « Profession » et à la « Grande Profession »... mais ceci est une autre histoire.

La glose biblique sur le nom du Protecteur de Jacob ne nous a éloignés qu'en apparence seulement des questions soulevées par la figure de l'échelle.

On peut en effet se demander qui est en haut de l'échelle, puisque l'on sait qu'en bas se trouve Jacob endormi, comme on peut encore se demander à quelle théophanie correspond la montée et la descente angélique ?

Une première remarque est à faire concernant l'identification de l'échelle à l'une des séphiroth de la kabbale. Dans la vision séphirotique de saint Jean, extraite du *Novum Testamentum syriace*¹⁸ attribué à Johann Albrecht Widmanstetter, héritier des

manuscrits de Moïse Mardenus, légat du patriarche d'Antioche, et de Guillaume Postel, on voit un homme couché en travers de l'arbre, ou plutôt de la colonne centrale, elle-même incluse dans une « mandorla ». Cette « mandorla » contenant l'arbre séphirotique fait face au Christ en Croix.

L'homme couché, qui nous paraît être Jacob pour des raisons que nous exposerons plus loin, sert de support à l'échelle ; celle-ci coupe l'arbre en diagonale, en passant par la séphira « *Tifereth* » – représentée par un soleil rayonnant – et va rejoindre la séphira *Chesed*.

Un rayon part du cœur du Christ crucifié et touche *Tifereth*, unissant ainsi le cœur du Verbe au soleil séphirotique ; du cœur de Jésus un second rayon se dirige aussi vers la séphira *Malkout*.

Pour de nombreux kabbalistes – dont *Ibn Waqâr* –, *Tiphereth*, monde des vivants ou *Olam ha Hayyim*, est le propre de Jacob parmi les attributions séphirotiques dévolues aux trois Patriarches ; or *Tiphereth* est aussi considérée comme « l'époux » de *Malkout*, sa compagne, ou *Bat Zug*. Ensemble, ils forment la double face de l'Adam androgyne selon l'ancienne Aggada¹⁹.

Il semble donc qu'il y ait un lien très précis entre *Tiphereth* et l'échelle de Jacob, comme entre celle-ci et le « rayon solaire », ou passage par le soleil dans la montée initiatique. Elle joue le rôle de câble divin. *Reuchlin* fera dire à Baruchias dans le *De Arte cabbalistica*²⁰ : «... Pour nous autres juifs, qui parlons selon la parole de Dieu, c'est l'échelle de notre père Jacob. Elle s'étend des lieux célestes à la terre, c'est comme quelque corde ou quelque câble d'or dirigé du haut du ciel vers nous, c'est comme le rayon visuel qui traverse diverses natures. Voyez en effet le soleil... »

Au livre II, l'humaniste de Pfozheim comparait l'échelle à l'Écriture Sainte des Juifs – et l'on rappellera à ce propos que selon la « lecture » du Rit maçonnique Émulation qui a servi de cadre à cette étude, l'échelle de Jacob est dite reposer sur le « volume de la Sainte Loi » –, puis dans son livre I et dans le *De Verbe mirifico*,

Reuchlin mettant en relation le *Schem hamephoras* de soixante-douze lettres avec l'échelle de Jacob articulant les lettres, précisait : « le Seigneur de quatre lettres²¹ est fixé au sommet de l'échelle qui de la terre monte jusqu'aux cieux... »²².

L'échelle elle-même est donc à la fois un Nom divin, un instrument rituel d'ascension séphirotique et un véhicule du mouvement angélique. Le Nom le plus élevé, dans lequel se termine l'échelle, est le Tétragramme. Or le monde angélique de l'échelle est aussi un « homme », une *entité unique* porteuse du Nom. C'est bien ainsi que l'envisage le Midrash juif *Konen* qui voit les âmes des justes aller dans un sens et dans l'autre sur l'arbre cosmique – analogue à l'échelle – unissant le monde terrestre au *Gan Eden*, et cela « comme un homme monte et descend de l'échelle »²³.

Le *Zohar*, commentant le songe de Jacob, apporte la réponse que nous posions précédemment : il nous fournit l'identité du Personnage mystérieux qui synthétise la noria angélique et le Nom divin dont il est détenteur. Nous citons :

« Ce songe appartient au sixième degré de la prophétie. L'échelle signifie qu'il a vu que ses enfants étaient destinés à recevoir la Loi sur le mont Sinaï. Car *Soulam*, échelle, a la même valeur numérique que Sinaï. Cette montagne est placée sur la terre ; mais, lorsque le Saint – béni soit-il – est descendu pour donner la Loi, toutes les légions d'anges sont descendues avec Lui. Jacob a vu Metratron qui domine le monde par le nom de Schaddaï et qui monte en haut par le nom de YHWH, à l'endroit où Jacob a atteint la perfection. Les mots : «... et sa tête » désigne le *lod* de *Schaddaï*, dernière lettre de *Schaddaï* qui atteint le Ciel, c'est-à-dire la première lettre de YHWH : une fois arrivé à cet endroit, il est appelé du nom du maître... »

Nous retrouvons ici, comme « degrés » menant au Nom suprême, ce *Schaddaï*, ou *El Schaddaï* dont nous évoquons la bénédiction offerte aux trois patriarches. Que cette rencontre

« nominale » s'effectue à l'occasion d'une autre rencontre, celle de la Bible et de la Maçonnerie,... revêt une importance particulière, ce d'autant que la Parole ou le Nom divin, forme bien l'élément central de la recherche maçonnique ! C'est le but de la quête du maître qui gouverne par l'équerre et le but de tout maître-maçon. Nous reviendrons ultérieurement sur ce sujet.

N'y a-t-il pas encore une autre « preuve » du Nom Sacré représenté par l'échelle angélique conduisant au Tétragramme ? Nous le pensons en observant les rapports qui unissent tels aspects du dessin décrit par la lecture « Émulation ». Ce sera notre dernière réflexion sur le symbolisme d'un graphisme plus mystérieux que d'aucuns l'imaginent.

L'échelle et le Livre Saint reposent, dans la description de la « lecture Émulation », sur un cercle « *limité entre le Nord et le Sud par deux grandes lignes parallèles, dont l'une symbolise Moïse et l'autre le Roi Salomon* ».

En fait, dans les lectures les plus anciennes, ces deux tangentes ne représentaient pas le prophète et le Roi d'Israël, mais les deux saints Jean, le Baptiste et l'Évangéliste, qui président aux destinées solsticiales et sont ainsi les gardiens des portes du Bas et du Haut et les points de tangence au cercle cosmique²⁴.

D'après le rituel « Caret » de 1866²⁵, la disparition et le remplacement des deux saints Jean auraient été motivés par la « crainte d'offenser les oreilles d'un frère israélite ». Cette substitution pourrait sceller le passage définitif du métier ou de la « craft » chrétienne à la « maçonnerie bleue » déiste ou biblique... Certes, le choix des deux saints Jean avait une résonance chrétienne particulière, le centre du cercle n'étant autre que le Christ dans cette représentation géométrique ; certes, l'attribution des saints Jean aux points tangentiels de référence constituait une admirable démonstration de la science maçonnique intégrant dans sa cosmologie symbolique et rituelle l'ordre divin : celui des saints du christianisme, et l'ordre cosmique : celui des solstices. On

pourrait donc déduire de ce qui précède que la modification faite au XIX^e siècle relève d'une volonté de déchristianisation des rituels au profit d'une universalisation de l'Ordre Maçonnique puisque, si les juifs se sentent étrangers à ce que représentent le cousin du Christ et le fils de Zébedée au regard de la foi chrétienne, les chrétiens et les juifs ont en commun la Torah ou « l'Ancien » Testament et le respect du législateur sinaïtique et du grand Roi constructeur du « Temple » cher aux maçons de toute confession.

Pour être encore plus assuré des raisons qui présidèrent à la modification des rituels et répondre valablement sur le plan historique, il faudrait interroger des textes reflétant la pensée du ou des auteurs de la substitution, mais il faudrait d'abord que ces textes aient existé, or rien n'est moins sûr dans l'état actuel de la documentation.

Certains indices pourraient cependant justifier, à un tout autre point de vue, l'affectation du Prophète et du Roi aux deux parallèles tangentes au cercle.

Moïse incarne la réalisation abrahamique, couronnée par la *Foi*, et Salomon exprime la réalisation davidienne empreinte d'*Espérance*. Le point central est lui-même la Présence divine ou la *Shekinah*, tant et si bien que les points de tangence et le centre sont la manifestation de trois vertus, puisque, selon saint Jean, « Dieu est *Amour* ». La vertu centrale se situerait au centre du cercle. Ainsi se vérifierait la parole de saint Paul, donnant à la Charité « impérissable » la place la plus élevée dans le domaine de la réalisation spirituelle.

On aurait ainsi un tableau de correspondances qui ne déprécierait pas le Christianisme mais lui conférerait l'allure d'une « présence invisible » et symboliquement centrale.

Il est enfin une remarque que nous devons faire, c'est que l'identification de Moïse et de Salomon aux deux parallèles pourrait être allusive au Nom divin dont les théophanies ont

inspiré et commandé toute l'histoire temporelle et sacrée d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; ceci mérite une explication.

Nous avons vu que Jacob est mis en relation avec la séphira *Tiphereth* – la beauté –, et que dans le *Novum Testamentum Syriace*, cette séphira est reliée par une échelle à la séphira *Chesed* – la bonté ou l'amour. La position de Tiphereth est centrale sur l'arbre séphirotique comme le rôle de l'amour est central par rapport à la Foi et à l'Espérance dans le Christianisme. Une question vient alors à l'esprit : puisque la figure maçonnique de la *Lecture Émulation* concerne l'échelle de Jacob et que les deux lignes parallèles sont affectées à Salomon et Moïse, où se trouve la ligne représentant Jacob ? ou, plus exactement, quel emblème géométrique reviendrait donc au fils d'Isaac s'il devait être représenté sur le dessin de la *Lecture Émulation* ?

Nous croyons pouvoir suggérer que le diamètre du cercle, tangent aux deux parallèles, remplirait l'office précité. À l'appui de notre affirmation, il nous faut revenir sur quelques enseignements de l'ésotérisme hébraïque concernant la *middah* de Jacob. On a vu que les *middoth* sont les « mesures » dans l'ordre traditionnel, mais elles sont aussi les qualités ou les attributs divins ; or, dans la description de la balance divine, l'ésotérisme hébraïque rapporte les attributs de *grâce* et de *rigueur* aux deux plateaux de cette balance et voit dans *Emeth*, la *Vérité*, l'équilibre entre ces deux plateaux, l'unité des contraires ou le diamètre qui les joint. Si *Emeth* est la *middah de la Vérité*, il se trouve par ailleurs qu'*Emeth* est attribuée à Jacob. Ainsi dans *Michée* 7, 20 : « Tu donnes à Jacob la Vérité » et au livre *Bahir* § 94, relativement à *Malachie* 2, 6 : « La *middah* qui se nomme *Israël* contient en elle la Torah de Vérité. » Israël-Jacob peut donc être symbolisé par la ligne géométrique qui unit deux points opposés et dans notre *Lecture Émulation* cette ligne s'identifie facilement au diamètre du cercle, diamètre unissant et équilibrant les points de tangence des deux parallèles

ou les deux aspects complémentaires des fonctions prophétiques et royales.

On signalera que dans un commentaire²⁶ symbolique d'Abraham ben David de Narbonne – le « Rabad » de l'école kabbaliste provençale du XIII^e siècle –, il est dit que la lettre Waw de la prière *Emeth we Jasib* qui suit le « Schéma » matinal, cette lettre Waw représente le middah de Jacob, qui est la qualité de Vérité, parce qu'il est dit aussi : « Tu donnes la Vérité à Jacob lequel est la ligne médiane selon qu'il écrit en Genèse 32, II : « Avec mon bâton j'ai franchi le Jourdain, c'est-à-dire avec mon bâton qui est la middah de vérité. »

La ligne médiane est enfin mise en correspondance avec le nombre 10 ou 1 – le Iod de Jacob ou d'Israël –, dans certains textes du Livre *Bahir* traitant du rituel. Par exemple, à propos de la *Kawwanat ha leb*.²⁷ qui se manifeste par l'élévation des mains, la bénédiction donnée lors du combat contre Amaleck et après le sacrifice au Temple²⁸ est marquée par l'Unité des 10 sephiroth symbolisées par les 10 doigts ; elle est signe de la concentration du cœur sur l'Unique : l'Éternel. Dans la victoire sur Amalek il est dit qu'Abraham dirigeait la concentration du cœur sur la middah nommée Israël qui renferme la Tora de vérité : « il indiquait des dix doigts de ses mains que cette (middah) prête consistance aux dix (logoï) de sorte que si elle n'assistait plus Israël les dix (logoï) ne seraient plus quotidiennement sanctifiés... »²⁹.

Après cette incursion dans le domaine réservé aux Kabbalistes nous reprendrons le fil de notre étude sur la figure de la lecture Emulation. Il nous paraît bien désormais, eu égard aux précisions apportées par l'ésotérisme hébraïque, que si les deux tangentes au cercle supportant le Livre Saint et l'échelle de Jacob sont Moïse et Salomon, la ligne médiane, qui unit ces deux tangentes en leurs points tangents, est Jacob lui-même. Cette ligne diamétrale n'est pas tracée mais elle est suggérée puisqu'elle relie les « points

tangentiels » du Roi et du prophète au « Centre » dont ils sont d'ailleurs la projection sur le cercle.

Est-ce le seul cas dans la Maçonnerie où un élément géométrique est suggéré et non représenté ? Non certes, puisque le symbole bien connu du maître en chaire est une équerre de côtés 3 et 4 à laquelle manque le côté 5. Précisément la maçonnerie opérative conservait, dans ses dessins de métier, la figure de cette épierre incluse dans la moitié d'un cercle... dont le côté 5 constituait évidemment la « ligne médiane », le diamètre, nous oserions dire le « Jacob » !

Ici apparaît de façon imprévue et une nouvelle fois, le Nom divin des Patriarches, par les initiales des personnages, et le nombre « géométrique » de celui qui n'est pas représenté sur la figure, savoir :

Schin : 300 pour Salomon, *Mem* : 40 pour Moïse, et le « côté 5 » pour le diamètre, soit 345 nombre d'*El Schaddai*.

Si l'on préfère, et en ne prenant que le chiffre essentiel des Noms : 3 pour Salomon, 4 pour Moïse et 1 pour le lod de Jacob, la répartition peut se concevoir comme suit : Salomon ← Jacob diamétral → Moïse, soit 3 – 1 – 4, nombre du *Schaddai*. Cette dernière méthode n'est pas, à proprement parler, conforme aux règles très rigoureuses de la Kabbale, mais la Maçonnerie assume une jonction méthodique de plusieurs « sciences » traditionnelles qui lui confèrent sa discipline d'approche originale. Nous aurons l'occasion de reprendre cette question dans une autre étude.

Pour l'instant nous nous contenterons d'attirer l'attention sur cette permanence du Nom d'*El Schaddai* dans la Maçonnerie, tant en raison du sens attributif divin de ce Nom qu'en raison des récurrences bibliques, « rituelles » et géométriques que nous avons rassemblées.

Toutes ces considérations ne nous permettent pas de savoir si la déchristianisation des lectures, opérée dès avant 1866, fut entreprise en toute connaissance d'une sélection vetero-

testamentaire chargée de sens ésotérique. Peut-être faut-il l'imputer au « hasard », mais n'est-ce pas l'instant de rappeler, avec René Guénon, que « le hasard n'est que l'ignorance des causes profondes » et que, dans une organisation authentiquement traditionnelle, tout ressortit à la Providence ? L'action de la Providence se découvre ainsi à qui sait dépasser les apparences phénoménales, les contradictions temporelles et les contingences formelles.

Au terme de cette analyse qui aurait pu nous entraîner à faire encore de nombreuses observations sur le complémentarisme des deux Jean, qu'on veuille bien retenir ce qu'il faudrait appeler le riche enseignement des parallèles : celles du dessin de la *lecture Emulation*, celles des deux Jean et du double pouvoir prophétique et royal d'Israël, celles de l'échelle dans les traditions issues du judéo-christianisme, celles encore des « épisodes-clefs » de la vie de Jacob : le songe et le combat, celles des deux initiales de Moïse et Salomon rapportées au diamètre qui unit invisiblement les deux tangentes « personnalisées », celles enfin du face à face doctrinal maçonnico-biblique³⁰.

Pourquoi ne pas conclure avec Jean Guitten³¹ : « Le parallèle est l'instrument d'une connaissance profonde et métaphysique » ?

CHAPITRE II

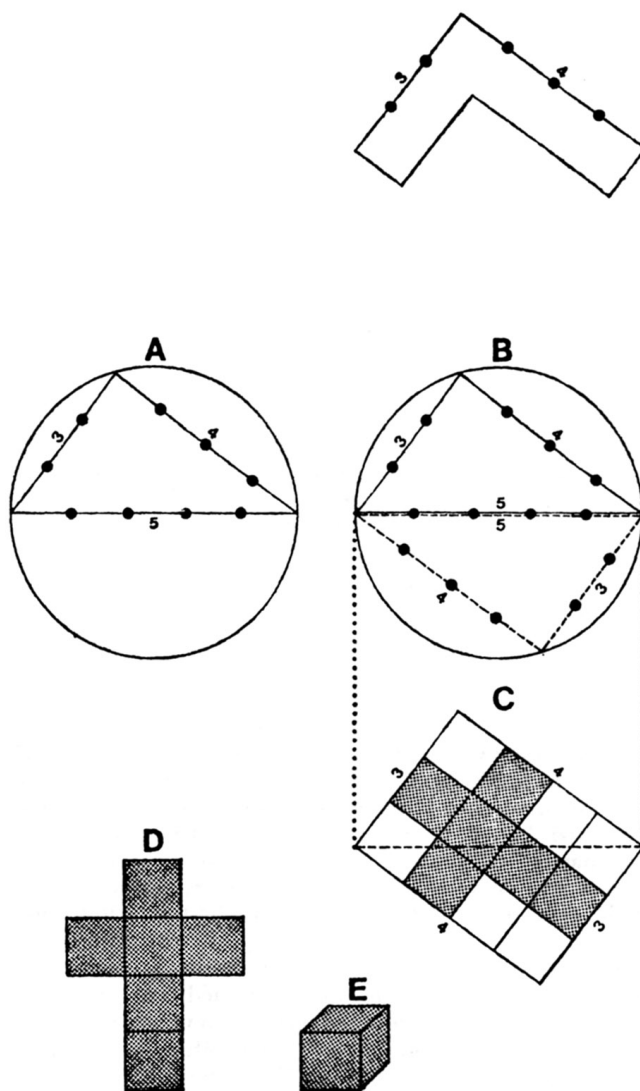
LE « TOUT-PUISSANT » DANS L'ÉSOTÉRISME MAÇONNIQUE ET JUDÉO-CHRÉTIEN

Au cours de nos précédents ouvrages et dans notre chapitre sur le symbolisme maçonnique de l'échelle de Jacob nous avons eu l'occasion de mettre en évidence le rapport unissant, d'une certaine façon, l'art des constructeurs à l'ésotérisme hébraïque. De fait, ce que l'on appelle la « science des lettres » semble bien constituer, partiellement, l'héritage sémitique reçu par le métier au fil des âges.

Partiellement, disons-nous, parce que d'un côté la véritable connaissance de cette science et de son utilisation relève de la tradition juive et non de la Maçonnerie de métier dès lors que le support doctrinal et rituel est la langue hébraïque et parce que, d'un autre côté, le patrimoine traditionnel de la Maçonnerie prend sa source non seulement dans l'apport salomonien et abrahamique, mais aussi dans l'apport pythagoricien. Il n'est donc que pour partie redevable à l'ésotérisme hébraïque de son héritage et l'on verra que ce « composé », propre à l'art royal, conduit à une technique alpha-numérique des lettres et des noms divins qui échappe parfois aux règles habituelles de la Kabbale. De plus enfin, la christianisation de l'Ordre pendant l'époque médiévale a donné à cet ésotérisme judéo-pythagoricien une transposition en mode chrétien, pour en faire, en définitive, ce qu'il est devenu

aujourd'hui dans la Maçonnerie en général : un *corpus rituel* *initiatique* basé sur l'Écriture et ses deux Testaments, et disposant d'un *ésotérisme* où s'amalgament celui du Zohar, celui du Pythagorisme et de l'Hermétisme et celui du Christianisme templier et rosicrucien.

QUELQUES TRACES « OPÉRATIFS »
reproduits par Patrick Audran



Cette peinture n'est cependant point complète, car il faudrait ajouter au tableau ce que contenait la Maçonnerie « opérative » et

qui a disparu lors de la constitution des Grandes Loges, au gré des altérations subies par les rituels ou en fonction d'un légitime désir de ne pas « jeter de perles aux pourceaux ».

Il reste que les rituels de notre époque n'ont pas évacué la totalité de l'héritage opératif, comme en témoigne la présence des Noms divins hébraïques dans la maçonnerie spéculative et c'est bien d'un « témoignage » dont il s'agit. Parmi ces Noms il en est un dont notre étude précédente a montré l'importance : celui du Dieu Tout-Puissant, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

*

Nous nous proposons de revenir maintenant sur les implications de ce Nom dans les Maçonneries opérative et spéculative et dans les techniques spirituelles qui ont pu s'y référer ; bien entendu pour mieux situer la place de ce Nom dans l'ésotérisme maçonnique, nous envisagerons aussi quelques-unes de ses « fonctions » dans l'ésotérisme judéo-chrétien.

Dès l'abord nous devons apporter trois précisions que l'on aurait tort de minimiser :

1) Nous réserverons pour la constitution d'une thèse beaucoup plus dense que ce chapitre, nombre de renseignements qui nous ont été fournis par la tradition juive et portant sur :

- les rapports entre le Dieu Tout-Puissant et le Metatron ou la Schekina ;
- les deux racines du Nom et la double face du Metatron ;
- les « relations » entre Mikael – Metatron – Enoch et Elie ;
- la signification de la *Mezouzah* et de ses protections métatroniques par le Nom du Tout-Puissant ;
- le rôle d'« échanson » du Metatron porteur du Nom du Tout-Puissant et le rapprochement que l'on en peut faire avec une certaine fonction décrite dans les rituels de Souverain Prince Rose-Croix du Rite Écossais Ancien et Accepté ;

- les participations du Nom aux rites des phylactères, des nœuds, et des franges du Thalit ;
- le rôle du corps du Nom dans les « Palais » de la cosmogonie juive et à l'égard du serpent et de la verge de Moïse ;
- les caractéristiques du Nom dans les différents livres de l'Écriture et de son double aspect créateur et destructeur, ou apocalyptique ;
- l'« incorporation » de cette « Parole » dans les théophanies et son rapport avec l'angelologie judéo-chrétienne et le christianisme, etc.

On mesure l'ampleur du thème par l'énumération pourtant succincte que nous venons de faire.

2) Nous écrirons « en clair » ce qui ressort de certains passages de l'œuvre de Guénon, relativement à la « Parole perdue » des maçons spéculatifs et à la présence dans les rites opératifs du Nom du Dieu Tout-Puissant « *El Schaddai* ». Il n'y a là aucune révélation de notre part, les articles de certaines revues maçonniques ou para-maçonniques, en France et en Angleterre, ayant depuis plusieurs décennies attiré l'attention sur le sort particulier réservé à ce Nom dont M. Edmond Fleg signalait, dans son « *Anthologie juive* » parue en 1939, qu'il « semble contenir l'idée de mesure » et qu'il « désignerait Dieu en tant qu'ordonnateur de l'univers »¹, traduisons en tant que... Grand Architecte de l'Univers – outre le fait que par sa valeur numérique, 345, il est le « Nom » : *ha Schem*, Nom prototype et sans spécification, donc capable de tous les attributs divins y compris celui d'Architecte suprême –.

3) En revanche, et ceci est un avertissement suffisamment grave pour qu'il soit inutile d'insister, nous nous refusons fermement à toute publication ou indiscretion concernant le détail des méthodes rituelles et les noms des individualités ou maillons relevant d'une chaîne opérative.

Du reste, dans ce domaine, la seule « réalité » effective est la pratique spirituelle et psychosomatique. Le reste est théorie et spéculation.

Or cette pratique n'est possible que par une transmission dans des formes rituelles définies et selon des techniques propres, précisément, à la chaîne opérative. Ces techniques trouvent en outre leur authenticité dans la Tradition elle-même et leur usage est corroboré par les voies initiatiques d'Orient et d'Occident. La chaîne suppose enfin la contribution initiale du Maître, situé à l'origine de la chaîne ou de ses ramifications cycliques ultérieures, et détenteur d'une plénitude « fonctionnelle » tant doctrinale que rituelle. Sa « Baraka » se trouve alors en mesure de « précipiter » ou de « condenser » la première manifestation ou remanifestation d'une Présence ou influence spirituelle au centre du travail opératif. Quant à ce dernier il est destiné à « vivre » dès lors que « deux ou trois » sont réunis « dans le Nom », l'ont eux-mêmes reçu dans les conditions précitées ; il peut enfin fructifier si l'un d'eux a en outre et par un consensus originel recueilli la maîtrise du travail opératif collectif.

Si nous estimons devoir nous étendre un peu sur ce prologue *c'est parce que nous sommes attentifs aux signes des Temps...*

Pour autant nous sommes parfaitement conscients de la limite à ne jamais franchir, du « Landmark » à ne pas déplacer, et nous entendons demeurer fidèles au « dépôt » que nous a légué René Guénon. Si donc nous avons paru « tout dire » en quelques lignes, nous n'avons en fait rien révélé qu'on ne sache déjà extérieurement et, comme le précise fort bien la devise figurant sur le bijou d'un certain degré de la Maçonnerie anglo-saxonne : « Rien ne manque, sauf la *clef*. »

Une dernière précision est nécessaire, encore qu'il s'agisse plutôt d'une crainte que nous exprimons avant d'aborder cette étude.

Nous serons en effet, et par la nature même du sujet traité, contraint de faire très largement appel à l'ésotérisme hébraïque. Or nous voudrions éviter de nous ranger dans ce groupe de « demi-savants, dilettantes, occultistes ignorants, illuminés et parfois mystificateurs », épithètes « à la vérité désobligeantes que l'équité demande à décerner à une partie considérable des auteurs qui ont écrit sur le mysticisme juif »².

Si donc nous tombons involontairement dans les faiblesses reprochées, à juste titre, aux auteurs précités, qu'on veuille bien nous le pardonner et retenir seulement, à notre décharge, la circonstance atténuante de l'humilité. Nous ne sommes ni kabbaliste ni savant et ne prétendons nullement jouer aux manipulateurs de « secrets » tout droit sortis du bazar occultiste.

*

« PAROLE PERDUE » et NOM DU « GRAND ARCHITECTE »

Voici venu l'instant de citer l'œuvre de René Guénon. Eu effet c'est dans les ouvrages de ce Maître, qui fut aussi un maçon doté d'une pleine connaissance de l'initiation maçonnique, que nous trouvons des allusions fort nettes à un « secret » de la maçonnerie opérative, secret dépendant par ailleurs de la découverte du « Nom » du Grand Architecte.

La relation établie par René Guénon entre le triangle de côtés 3, 4 et 5 et ce Nom³, ne laissait plus guère de doute quant à la quiddité de ce Nom, qui a du reste été indiqué en toutes lettres dans son œuvre et à diverses occasions. Les citations suivantes sont d'ailleurs particulièrement suggestives :

— *Sur le triangle de côtés 3-4-5*

«... L'équilibre entre la Volonté et la Providence d'une part et le Destin de l'autre était symbolisé géométriquement par le triangle rectangle dont les côtés sont respectivement proportionnels aux nombres 3, 4 et 5, triangle auquel le pythagorisme donnait une grande importance, et qui, par une coïncidence très remarquable encore, n'en a pas une moindre dans la tradition extrême-orientale. Si la Providence est représentée par 3, la Volonté humaine par 4 et le Destin par 5, on a dans ce triangle : $3^2 + 4^2 = 5^2$; l'élévation des nombres à la seconde puissance indique que ceci se rapporte au domaine des forces universelles, c'est-à-dire proprement au domaine animique, celui qui correspond à l'Homme dans le "macrocosme", et au centre duquel, en tant que terme médian, se situe la volonté dans le "microcosme"⁴. »

– *Sur l'usage du triangle 3-4-5 dans la Maçonnerie opérative*

«... Il convient de remarquer encore que, tandis que l'équerre de Fo-hi semble être à branches égales, celle du Vénérable doit au contraire régulièrement avoir des branches inégales ; cette différence peut correspondre, d'une façon générale, à celle des formes du carré et d'un rectangle plus ou moins allongé ; mais, en outre, l'inégalité des branches de l'équerre se réfère plus précisément à un « secret » de Maçonnerie opérative concernant la formation du triangle rectangle dont les côtés sont respectivement proportionnels aux nombres 3, 4 et 5, triangle dont nous retrouverons d'ailleurs le symbolisme dans la suite de cette étude⁵. »

«... En effet, une loge opérative ne peut être ouverte que par le concours de trois Maîtres, ayant en leur possession trois baguettes dont les longueurs respectives sont dans le rapport des nombres 3, 4 et 5 ; c'est seulement quand ces trois baguettes ont été rapprochées et assemblées de façon à former le triangle rectangle pythagoricien que l'ouverture des travaux peut avoir lieu⁶. »

– *Sur la « Parole perdue » dans la Maçonnerie spéculative.*

«... Dans l'initiation maçonnique... le mot “substitué” est une question qui ouvre la possibilité de retrouver la “parole perdue”, donc de restaurer l'état antérieur à cette perte... la “parole perdue” est bien considérée comme étant un nom divin...⁷. »

«... À ce point de vue “rassembler ce qui est épars” est la même chose que “retrouver la parole perdue”, car, en réalité et dans son sens le plus profond, cette “Parole perdue” n'est autre chose que le véritable nom du “Grand Architecte de l'Univers”⁸. »

– *Sur l'usage rituel du mot sacré du grade de Maître-maçon, allusif à une « technique » des maçons opératifs :*

«... Maintenant, si l'on restitue la forme correcte de ce mot, on s'aperçoit que son sens est tout autre que ceux qui lui ont été attribués : ce mot, en réalité, n'est pas autre chose qu'une question, et la réponse à cette question serait le vrai “mot sacré” ou la “parole perdue” elle-même, c'est-à-dire le véritable nom du Grand Architecte de l'Univers...⁹. »

On se souviendra ici, d'une remarque de *René Guénon* relative à cette « question », savoir qu'elle se « lit encore mieux en arabe » qu'en hébreu. Nous n'en dirons pas plus pour l'instant sauf qu'elle est désignée par les deux lettres hébraïques scellant le tablier du maître-maçon, dans certains rites, deux lettres de valeur numérique totale 42, soit l'équivalent de 3×14 .

– *Sur les rapports entre le nom divin connu d'Abraham et la Maçonnerie opérative :*

«... Maintenant, si l'on veut aller au-delà de Salomon, on peut, avec beaucoup plus de raison, remonter encore plus loin, jusqu'à Abraham lui-même ; on trouve en effet un indice très net à cet égard dans le fait que le nom divin invoqué plus particulièrement par Abraham a toujours été conservé par la Maçonnerie opérative ; et cette connexion d'Abraham avec la Maçonnerie est d'ailleurs facilement compréhensible pour quiconque a quelque connaissance de la tradition islamique, car elle est en rapport direct avec l'édification de la Kaabah...¹⁰. »

Il est donc facile de voir, en rassemblant là aussi « ce qui est épars », que le secret opératif est lié au regroupement des trois côtés du triangle 3-4-5 (et Guénon est revenu sur ces points en d'autres passages de son œuvre, notamment à propos du côté 5 manquant à l'équerre du Vénérable Maître et symbolisant la disparition d'un des trois « Grands Maîtres » du Temple de Salomon) et a trait à la découverte de la « parole perdue »¹¹, laquelle est un nom divin invoqué par Abraham, de valeur 3-4-5 ou 345. On devine donc aisément qu'il s'agit du « Dieu Tout-Puissant » *El Schaddai*.

Nous aurons ultérieurement l'occasion de voir que l'aspect « Schaddai » de la Divinité est incorporé dans le « Metatron » de la Kabbale, le Prince de la face, et l'on sait que Guénon a fourni nombre de précisions sur ce porteur céleste du Nom.

Relevons encore la judicieuse citation que fait M. Jean-Pierre Bayard, dans son livre « *Le Symbolisme maçonnique traditionnel* »¹², d'un article publié par la revue les « *Études Traditionnelles* »¹³ sous la plume de M. René Blois et relatif aux sept degrés du système opératif auquel se référait Clément Stretton. Le septième degré de cette maçonnerie britannique met en présence les trois Grands Maîtres présidant à l'édification du Temple de Salomon : le Roi Salomon lui-même, Hiram roi de Tyr et Hiram-Abi : « homme habile et rempli d'intelligence et possédant cet art pour élaborer tout plan qu'on lui confie, ainsi qu'il est dit au Livre des Chroniques. Il est dit que cette habileté et cet art résultent de sa connaissance des propriétés du triangle dont les côtés sont proportionnels aux nombres 3, 4 et 5 ».

Nous fermons ainsi la boucle et retrouvons une source opérative que connaissait René Guénon *encore qu'il eût d'autres canaux d'informations sur ce sujet*, en même temps qu'il disposait d'une « maîtrise des Noms » par la fonction initiatique qui était sienne.

Poursuivons désormais notre recherche sur le *Dieu Tout-Puissant*, « Grand Architecte de l'Univers ».

*

LE JEU DES NOMBRES...

Dans les premières pages de ce livre nous avons déjà traité d'un symbole maçonnique propre au rite anglais et qui représente l'échelle de Jacob, en même temps que « deux parallèles tangentes au cercle » personnifiant Moïse – dont l'initiale est la lettre hébraïque *Mem*, de valeur 40 – et Salomon – dont l'initiale est la lettre hébraïque *Schin*, de valeur 300.

Il faut savoir que les opératifs donnaient au diamètre de ce cercle la valeur 1 ou 10, donc celle de l'*aleph* ou du *iod*. Par ailleurs, ainsi que nous l'avons précisé, ce diamètre est identique à l'hypoténuse du triangle rectangle de côtés 3 et 4 inscrit dans le cercle, hypoténuse de valeur 5. Le triangle complet étant allusif au Nom du Grand Architecte. Ce Nom – ou plutôt tel rite le concernant et qui ne saurait être reconstitué artificiellement, c'est-à-dire sans tenir compte des chaînes de validation et des méthodes reçues – constituait le secret opératif d'ordre spirituel ; de plus et en matière de support symbolique, le côté 5 du triangle, identifié au diamètre unissant les points de tangence des parallèles, permettait le passage de l'équerre au compas, « from square to arch ».

En fait, dans les tracés opératifs, ce diamètre était commun au triangle 3, 4, 5 inscrit dans une première moitié du cercle et à sa projection symétrique inscrite dans l'autre moitié. L'un et l'autre formaient leur jonction par l'hypoténuse commune. L'ensemble des deux triangles constituait donc un rectangle inscrit dans le cercle, rectangle de côtés 3 et 4 et de surface : 12, rectangle épousant la

forme de la pierre cubique développée ou celle de la croix romaine.

Le doublement fictif de l'hypoténuse portait sa valeur à 5×2 , soit 10. Ainsi pouvait-on admettre l'équivalence du 3-4-5 ($30 + 1 + 300 + 10 + 4$) : El Schaddai, et du 3-1-4 ($300 + 10 + 4$) : Schaddai, à l'aide du triangle de côté 3, 4 et 5 et à l'aide du même triangle dont l'hypoténuse était alors le diamètre doublé du cercle.

Cette opération si elle paraît hétérodoxe par rapport à la guématrie tient compte des secrets du métier et des significations « ontologiques » des nombres considérés, significations données par la valeur du nombre de 1 à 10. D'où les équivalences entre 1, 10 ou 100 : 3, 30 ou 300 ; 4, 40 ou 400, etc. Le procédé diffère de celui utilisé par les Mekkoubalim pour le maniement des lettres sacrées et s'appuie sur le métier. Les techniques opératives, bien qu'apparentées à celles de l'ésotérisme hébraïque pour la « science des lettres » – dont elles font d'ailleurs usage – ne sont pas *stricto sensu*, identiques à celles en honneur dans la Kabbale juive. Elles sont adaptées à un art géométrique unissant les symboles visuels et sonores, elles relèvent de la sorte d'une science spécifique. S'il en allait autrement, il n'y aurait aucune justification permettant la mise en concordance de trois nombres isolés 3, 4 et 5 avec le nombre de valeur 345, *El Shaddai*, formé lui-même par l'addition de 31 (*El*) et 314 (*Schaddai*). Or cette concordance était admise par la Maçonnerie opérative, comme René Guénon l'a rappelé. Remarquons qu'il n'y a pas non plus de raison pour déduire la valeur « 3,14 » d'une division des 22 lettres de l'alphabet Hébraïque par les sept lettres doubles de la Kabbale ($22/7 = 3,14$) ... Or cette opération, qui ne concerne plus du tout la symbolique maçonnique, a bien été cependant pratiquée par quelques exégètes contemporains de l'ésotérisme hébraïque¹⁴.

On observera à ce propos que 3,14 est aussi la valeur du nombre *Pi* – dont la graphie dans l'alphabet grec ressemble curieusement à celle de la lettre hébraïque *hé*, de valeur 5 et

correspondant à l'hypoténuse du triangle 3, 4 et 5 et au diamètre du cercle dans lequel est inscrit ce triangle –.

La valeur numérique de $Pi = 3,14$ est semblable par ses éléments constitutifs à celle du nom de *Schaddai* : 314, mais de plus c'est ce nombre Pi qui permet la mesure du cercle en partant du diamètre. Ainsi, on pourrait dire, d'une façon imagée, que c'est « par le 314 » que l'on passe de « l'équerre au compas », et nous rejoignons là, précisément, un secret de la Maçonnerie opérative concernant le transfert du nombre à sa vibration harmonique dans le Nom divin El Schaddai, 345, et Schaddai : 314. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons des questions relatives à l'invocation des Noms Divins chez les opératifs.

Nous observerons, pour l'instant, que ces trois nombres-clés : 3, 1 et 4 sont également, par leur valeur « ontologique », ceux qui forment la base des trois lettres-mères de la Kabbale : *Aleph* = 1, *Mem* = 40 (ou 4) et *Schin* = 300 (ou 3).

Il est opportun de citer un passage suggestif du *Sepher Yetsira* appliqué aux trois lettres précitées et dont la rédaction a une résonance familière aux maçons, une terminologie propre au langage des constructeurs :

«... *Ch. Premier* :

«... Selon les trente-deux mystérieux sentiers de Sagesse, Yah, Seigneur des Armées, Dieu-vivant et Roi du Monde, El Schaddai, miséricordieux et donnant grâce, supérieur et suprême, résidant éternel d'En Haut, et son Nom est sacré, a gravé et créé son monde par trois “Séraphim”, par “Sephar” et par “Sépour” et par “Sépher”. Dix “séphiroth belima”, et vingt-deux lettres de fondement : trois mères et sept redoublées et douze simples... »

« *Ch. second* :

«... Trois mères *Aleph, Mem, Schin*. Leur fondement : plateau de mérite et plateau de devoir, et puis langage, édit équilibrant entre les deux...

«... *Mem* muet, *Schin* sifflant, *Aleph* air de souffle équilibrant entre les deux... »

« *Ch. troisième* :

«... Trois mères *Aleph, Mem, Schin*, un grand secret, prodigieux, voilé et scellé de six anneaux, d'où sont issus air et eau et feu, et d'où sont nés frères et pères des générations... »

Trois mères *Aleph, Mem, Schin*. *Il les a gravées, burinées et Il a combiné leur poids et les a interverties.*

Il a formé selon elles, *Aleph, Mem, Schin* dans le monde... dans l'année... dans le « néphesh », mâle et femelle...

... Il a fait régner la lettre *Aleph* sur le souffle et lui a attaché une couronne.

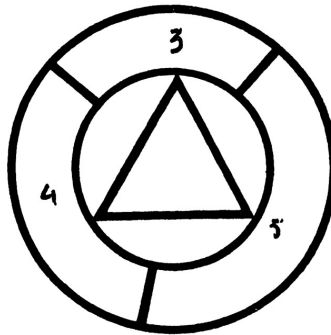
... Il a fait régner la lettre *Mem* sur l'eau et lui a attaché une couronne.

... Il a fait régner la lettre *Schin* sur le feu et lui a attaché une couronne...

.....

« ... Telles sont les vingt-deux lettres à partir desquelles le « Je suis » Yah, Seigneur des Armées, El Schaddai, Seigneur Dieu a gravé et fait trois Séraphins...¹⁵. »

DÉCORATION CENTRALE D'ANCIENS TABLIERS DE L'ARCHE ROYALE



Décoration centrale d'anciens tabliers de l'Arche Royale (*ante* 1721) en peau d'agneau noués au moyen de bandes de peau. Le dessin est formé à l'aide de rubans rouges et représente deux cercles coupés en trois segments dans les proportions 3 – 4 – 5. À chaque segment correspond un des sommets du triangle équilatéral divin, le « nombre » des trois segments : 3 – 4 – 5 étant allusif au Nom du Grand Architecte symbolisé par le triangle.

La reproduction de ces tabliers figure dans le catalogue du musée de la Bibliothèque de la Grande Loge d'Angleterre à Londres (catalogue dressé par le major Sir Algernon Tudor-Graig, bibliothécaire et curateur, 1938, page 194, Free Masons' Hall, Londres).

M. J.S.M. Ward, dans son ouvrage « *Explication du grade de Royal-Arch* » (pages 60-62), commente la disposition du dessin précité et met en rapport les segments 3 – 4 – 5 du double cercle, avec les baguettes de côté 3 – 4 – 5 attribuées, par les maçons opératifs, aux trois Grands Maîtres HIRAM-HABIE, HIRAM-ROI et SALOMON.

(Renseignements communiqués par M. Julien Missak)

Dessin de Patrick Autan

« *Ch. sixième* :

«... Lorsque notre père Abraham eut compris, examiné, vu, gravé et buriné avec succès... »

Comme on le voit, les expressions « gravées » et « burinées » rappellent étrangement le langage utilisé par les anciens serments maçonniques. Il y a aussi, dans ce texte fondamental de l'ésotérisme hébraïque, des allusions à l'équilibre des plateaux de droite et de gauche, à la combinaison des lettres, à la présence des

éléments, etc., allusions qui ne nous éloignent pas de l'ésotérisme maçonnique. On retrouve enfin dans cette liste d'aspects divins, le nom d'El Schaddaï¹⁶.

À vrai dire plusieurs écrits des commentateurs de la Kabbale se réfèrent au langage symbolique des constructeurs en utilisant des termes de « métier ».

Chez Isaac L'Aveugle, médiéval français, les Séphiroth (Binyan) forment l'édifice dont le matériau – yesod – est fourni par les lettres ('otiyot).

Nous citerons un passage du « *Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques* », de M. Georges Vajda¹⁷ concernant la cosmologie d'Isaac l'Aveugle :

« La constitution de l'univers divin d'abord (ontologiquement, non chronologiquement) puis des homologues de celui-ci au niveau d'êtres extra-divins est une manifestation progressive à partir d'un état de non-manifestation. Pour en décrire le déroulement, Isaac pose quatre plans qu'il qualifie par des termes qui, d'une part connotent l'extraction des pierres d'une carrière et expriment, d'autre part, la traduction graphique de la pensée par les lettres... »

Ces plans vont de « l'occulté » au « creusé » comme les pierres extraites de la carrière, en passant par le « tracé » et le « gravé » ou « l'entaillé ». M. Georges Vajda définit les images concrètes par lesquelles Isaac l'Aveugle tente de traduire ses concepts comme le « creusement de la mine dans le roc, l'extraction du bloc de pierre délimité par un tracé entaillé ».

Nous retrouverons, au cours du présent ouvrage, des idées analogues exprimées par la tradition judéo-chrétienne.

Pour en revenir aux trois lettres de valeur 1, 40, 300, lettres-mères de la Kabbale, signalons qu'elles ont fait l'objet de nombreuses recherches chez les kabbalistes, comme le notait M. G. Vajda dans une étude sur « *Sa'adya commentateur du "Livre de la Création"* »¹⁸ ; nous citons :

« En tout cas, les commentateurs du S.Y. n'arrivent pas à en unifier la signification, du moins de certains d'entre eux, comme les "mères" aleph, mem, sin : ces symboles reçoivent alors deux, trois ou plusieurs interprétations à l'intérieur d'un même système d'exégèse. Le commentaire qui nous occupe ne fait pas exception à cette règle. Ceci reconnu, l'on peut encore hésiter entre deux manières de voir : cette pluralité d'interprétations se référant à un seul et même symbole a-t-elle pour cause que les commentateurs désespèrent de comprendre le S.Y. et ne savent s'ils doivent attribuer partout une valeur identique à ses symboles ou bien s'ils ont pris prétexte de la récurrence des mêmes symboles pour faire fructifier le modeste capital d'idées du livre en greffant là-dessus de nombreuses notions étrangères à sa conception primitive. On ne peut trancher la question d'une façon apodictique, car il n'y a en pareille matière que des cas d'espèce : le second terme de l'alternative est cependant le plus souvent vrai. »

Chez Sa'adya, par exemple :

« La figure de chaque lettre désignant les trois éléments correspond à la qualité maîtresse de l'élément symbolisé : *sin* à la figure d'une pomme de pin : c'est le feu qui s'élance vers le haut ; *mem* suggère par sa forme que l'élément correspondant, l'eau, se précipite vers le bas ; *aleph* l'air, tient l'équilibre.

«... Les six permutations de alef, mem, sin, donnent trois mots "durs" et trois mots "doux". On ne voit pas très bien si Sa'adya pense au son ou à la signification. La distinction de ces deux qualités symbolise la procréation du mâle et de la femelle ; le sexe de l'être conçu sera l'un ou l'autre selon que c'est l'élément dur ou doux qui achève la fécondation.

(Note de M. G. Vajda : Sa'adya donne ici une allure « scientifique » à une explication de la détermination du sexe de l'embryon qui relève du folklore : cf. nos remarques JA. 1937, 1, p. 101, n. 1.)

Les tâtonnements des exégètes, quant à l'interprétation des trois lettres-mères, exégètes comme Sa'adyà qui écrivait son commentaire arabe du Saint Livre au dixième siècle de l'ère chrétienne, nous donnent quelque audace dans le rapprochement numérique que nous avons cru devoir faire avec le mot Schaddai. Ils ont pour aval – mais non pour justification – d'une part les particularités du système maçonnique des opératifs et d'autre part ce « dilloug », tout aussi surprenant pour la rigueur kabbalistique que celui d'un triangle de côtés 3, 4, 5 au nombre 345 du nom d'El Schaddai.

Nous voudrions attirer l'attention sur un autre point. Les trois lettres-mères de la Kabbale ont également une certaine correspondance dans l'ésotérisme islamique, par référence au Texte sacré de la seconde sourate du Qorân, où les lettres alif, lâm et mim jouent le rôle d'armature symbolique et mystérieuse du texte sacré. Ces lettres ont aussi pour valeur « ontologique » : 1, 3 et 4.

Rudolf von Sebottendorf l'a révélé dans son livre étrange sur « *La Pratique Opérative de l'ancienne Franc-Maçonnerie Turque* »¹⁹ : « Lors de leur compilation, les sourates conservèrent les initiales caractérisant leur possesseur, initiales qui n'auraient donc plus aujourd'hui aucune signification.

« Quelques érudits européens estiment que ces lettres constituent des notes personnelles de ceux qui les ont transcrites ; c'est ainsi que les initiales A L M signifiaient : amara/li/muhamed : il m'a plu d'écrire Muhammed.

« Les exégètes arabes considèrent ces initiales comme étant des abréviations sacrées et A L M voudrait donc dire : allah/letif/madshid : Dieu miséricordieux, ou, comme le pense un autre encore : ana/lahu/alamu : Je suis le Dieu omniscient.

« Pour d'autres, les initiales doivent être interprétées dans un sens cabalistique.

« Toutefois, toutes les sourates dans lesquelles apparaissent ces initiales contiennent des indications évidentes qu'elles assument une signification particulière. »

De fait, ces trois lettres séparées (*mugatta ât*) sont placées en tête de plusieurs sourates du Livre : la deuxième (*al-Baqarah*, la vache), la vingt-neuvième (*al-Ankabût*, l'araignée), la trentième (*ar-Rûm*, les Byzantins), la trente et unième (*Luqmân* : au nom du Sage) et la trente-deuxième (*as-sajdah*, l'adoration ou la prostration).

Elles ont donc la même valeur ontologique que les trois lettres-mères de la Kabbale 1-3-4 et relèvent sans doute d'un enseignement oral délivré par le Prophète. On pourrait songer à leur propos à quelque abréviation de noms divins, et l'on retiendra que le sigle A.L.M. revêt dans le Qorân une graphie particulière où figurent trois signes supplémentaires. Nous ne pouvons allonger démesurément ces considérations qui échappent à notre recherche et pour lesquelles nous n'avons d'ailleurs aucune compétence.

En rappelant seulement qu'une des formes du verbe arabe tiré de ces trois lettres signifie « rassembler » (ce qui est éparé), nous ne pouvons qu'inviter les spécialistes à reprendre ce thème dans d'autres travaux²⁰.

Par contre, nous estimons devoir citer le commentaire que fait de ces lettres l'exégète iranien d'Ibn'Arabi, Kamâloddîn Abdorrazâq Kâshânî et que *M. Henri Corbin* reproduit dans l'une de ses œuvres :

« *L'alif* réfère au Soi divin (Dhât Allâh) qui est l'initium de l'être (*awwal al wojûd*). La lettre *lâm* réfère à l'intelligence agente appelée Gabriel (comme ange de la Connaissance et de la Révélation) : elle est le milieu ou centre (*awsat*) de l'être. La lettre *mîm* réfère à Mohammad qui est le terme de l'être et par qui s'achève le cycle de l'être (*dâ-irat al-wojûd*), l'être rejoignant alors l'initium de son cycle. »

Le Professeur H. Corbin précise au sujet de ce texte : « Le cycle est complet : le « grand livre de l'être » (*al-Kitâb-al-kabîr*) est alors achevé.

C'est lui qui désigne le siège A.L.M. (*alif, lâm, mîm*) comme le Livre qui est « l'objet de la promesse » (*al-maw'ûd*). De quelle promesse ? « Celle qu'ont répétée les prophètes et que finalement Jésus a formulée en disant : Nous vous apportons le *tanzîl* quant au *ta'wil* c'est le Mandi qui vous l'apportera » (*Kitâb al-Mojlî* d'Ibn Abî Jomhûr). »

C'est, ajoute M. Corbin, « la même sentence à consonance johannique que nous avons déjà rencontrée chez nos philosophes, avec cette seule différence que le nom du Paraclet est remplacé ici par celui du Mahdî... il est souligné ici que la mission révélatrice du Paraclet concerne la totalité du « grand Livre de l'être »²¹.

Certes le rapport est lointain qui va du nom du Tout-Puissant hébraïque aux trois lettres mises en exergue des sourates du Qorân...

Pourtant il existe des analogies dans les méthodes inhérentes aux deux ésotérismes, celui du Judaïsme et celui de l'Islam, notamment quant à l'utilisation de l'alphabet sacré, bien que les valeurs numériques des Noms divins diffèrent.

Remarquons en outre que si le Schaddai est « porté » par l'ange de la face, le « Métatron » de la Kabbale, la puissance « surangélique » de celui-ci n'est pas inconnue de l'ésotérisme islamique comme nous le verrons plus tard ; de plus, et René Guénon l'avait signalé dans une lettre adressée à M. Roger Maridort, la science des lettres propre à cet ésotérisme ne donne-t-elle pas au nom « développé » du Prophète Mohammed la valeur « 314 », celle même du Metatron ou du Schaddai hébraïque ?

*

Pour ne pas quitter le thème du nombre 314 et de sa décomposition numérique en trois nombre 3,14 ou 3.14, précisons

maintenant que ces valeurs paraissent avoir des prolongements symboliques dans l'Écriture Sainte et dans la Maçonnerie.

Ne faut-il pas voir une théophanie du Schaddaï dans ces trois fois quatorze générations qui vont d'Abraham au Christ selon l'Évangile de Matthieu ? théophanie qui symbolise la « Terre promise » découverte par les Israélites après *trois fois quatorze* stations dans le désert, à la suite de Moïse. Nous renverrons, pour cette exégèse, à la 27^e homélie sur les Nombres d'Origène. On pourra sans doute juger puéril et fort peu conforme à l'herméneutique judéo-chrétienne le rapprochement que nous établissons ainsi entre la généalogie de Jésus et les nombres constitutifs du Schaddaï, disposés de la sorte. Nous ferons cependant observer que la tradition juive n'hésite pas à en user de même tant à propos des trois mots de quatorze lettres du *Schema Israël* : *Adonai Elohenou Adonai*, dans lesquels elle voit le *schin* de valeur 3 ou 300, et le *Dai* de valeur 14 (cf. « *Zohar* » III 243 b/230 b/231 a) et le nombre du Metatron « vêtement de Schaddaï », qu'à propos de la disposition des liens et boîtes des phylactères.

Tous ces éléments mériteraient d'ailleurs une analyse beaucoup plus complète que nous réservons pour un travail d'ensemble sur « l'Ange de la Face », mais nous les évoquons ici afin de montrer que le procédé dont nous usons, à l'appui de notre démonstration, n'est pas aussi... déconcertant que d'aucuns le supposeraient. Faut-il encore rappeler que le « *Midrash Tadsé* », attribué au Narbonnais Moshé ha Darsan – qui vécut au II^e siècle – fait état d'une tradition que l'on suppose remonter au Livre des Jubilés et selon laquelle les 22 espèces créées pendant les sept jours sont en rapport avec les 22 lettres de l'alphabet sacré et... avec les « 22 générations d'Adam à Jacob ».

Quant à la tradition chrétienne, si elle n'admettait qu'un sens littéral et « charnel » à ces *trois fois quatorze générations* qui

séparent Abraham du Christ, on ne voit pas très bien pour quels motifs le Chanoine Crampon, dans la Bible qui porte son nom, tiendrait à préciser que : « Saint Matthieu a tenu à enfermer toute la généalogie de Jésus dans un cadre symétrique, dont chaque période, composée de 14 générations reproduit deux fois le nombre 7, sacré chez les juifs ; et, en cela, il n'a fait que suivre la coutume des Orientaux qui, pour aider la mémoire, divisaient les généalogies en groupes artificiels, omettant sans scrupule quelques anneaux de la chaîne. On trouve les trois séries de 14 générations, soit en intercalant Joakin... soit en comptant deux fois Jéchonias qui, engendré avant la transmigration et engendrant après, forme en quelque sorte une double personne par rapport à cet événement »²².

Le traducteur se donne beaucoup de mal pour « expliquer » ces 3 fois 14 générations qui gênent le littéralisme. Nous aurions cru volontiers que pour le *chapitre I* du *Premier* livre du Nouveau Testament... l'évangéliste aurait eu à cœur de ne point « omettre sans scrupule quelques anneaux de la chaîne »... même au risque de s'écarter de la « coutume des Orientaux » !

Pour « aider la mémoire » ? Oui en un sens, mais cette « mémoire » très symbolique pourrait être plutôt celle d'un « Nom recouvert »... sauf à faire injure à saint Matthieu.

Il est un autre Livre de la Bible où le Tout-Puissant, Schaddaï = 314, ou 3 fois 14 intervient très visiblement, c'est le livre de Job l'iduméen.

Dans ce Livre, en effet, le nom de Schaddaï revient 31 fois, ce qui, soit dit en passant, conduit à voir dans le cycle de Job, une manifestation du Dieu Tout-Puissant El Schaddaï par addition de El = 31 et Schaddaï = 314.

Si l'on tient compte du fait que le Nom tétragramme apparaît 6 961 fois dans la Thora, alors que le Livre Saint ne compte que 162 fois la répétition de celui d'Adonai et 48 fois seulement celle du Tout-Puissant, il est visible que le Livre de Job est vraiment un

Livre « significatif » quant à l'action du Tout-Puissant. Nous ne dirons rien, dans le cadre de ce chapitre du moins du double aspect du Schaddaï, « qui se suffit à lui-même – « asher Daï » –, et peut avoir une action bénéfique... ou dévastatrice avec le « Jour du Schaddaï », par exemple, ou la « Voix de Schaddaï » dans le tonnerre. Ces considérations nous conduiraient trop loin de notre sujet ; nous signalerons seulement que l'aspect « dévastateur » sur le plan de l'égo et de la manifestation est au contraire bénéfique sur le plan de la réalisation divine. C'est un peu l'histoire de Job.

Du reste, parmi les théophanies du Schaddaï autres que celle de Job, il en est de « bénissantes » et inversement d'« amères ». La bénédiction s'entend alors des « seins », de la tribu, de l'abondance, et de l'élection, comme dans la bénédiction de Jacob expirant (*Genèse* XLIX, 24, 25) :

« Par les mains du Protecteur de Jacob
Par celui qui est le Pasteur et le Rocher d'Israël
Que du Dieu de ton Père il t'aidera !
Et du Schaddaï il te bénira
.....
Bénédiction de l'abîme d'en bas
Bénédiction des mamelles et du sein maternel ! »

Enfin, il est intéressant de noter que, dans le Livre de Job, la présence du Schaddaï, en « *trois fois quatorze* » se révèle dans l'articulation même du Livre qui se répartit, entre « l'ouverture » – le prologue – et la « fermeture » – l'épilogue –,... en 42 chapitres, soit 3×14 chapitres.

À la vérité ce nombre 42 est repris en plusieurs endroits caractéristiques de l'Écriture. On l'a vérifié pour Job, pour les stations des Israélites dans le désert, pour les générations du Christ en saint Matthieu. Il semble qu'il ait un rapport avec une « période », ou un cycle, de gestation des formes et archétypes

spirituels. R est comme un « module numérique » de mutation à un état spirituel supérieur. Peut-être faut-il le comprendre aussi de ces « trois temps et un demi-temps » décrit dans l'Apocalypse qui peuvent se rapporter à $3 \times 12 = 36$ mois et $12/2$ mois, soit 42 mois au total ? Dans le « *Zohar* », 42 lettres sont à l'origine de la création, c'est la fécondation de la Rose par « l'alliance » qui symbolise le principe générateur²³. « C'est cela qui est appelé en Genèse 29 : “Arbre fruitier renfermant sa semence” et cette semence fécondante se trouve dans l'alliance même. De même que le symbole de l'alliance est formé de *quarante-deux grains de matière fécondante*, de même les parties constitutives du nom gravé et ineffable sont les quarante-deux lettres avec lesquelles s'opéra la création » (« *Zohar* » II. 187 et conférence de Rabbi Hizquiya in « *Zohar* » I. 1).

Puisque nous avons attribué un sens de mutation spirituelle ou de maturité germinative cyclique au nombre 3×14 – et l'on se souviendra que le passage « from square to arch » chez les opératifs, passage « opéré » par le diamètre du cercle formant l'hypoténuse commune aux deux triangles 3 4 5 inscrits et par l'action du « 3,14 », est aussi une « exaltation » spirituelle –, n'y a-t-il pas dans les deux lettres des tabliers de maîtres-maçons : Mem-Beth = $40 + 2 = 42$, ou dans les trois rosettes et quatorze glands d'autres tabliers de maîtrise : $3 \times 14 = 42$, l'indication voilée d'une résurrection dans le « Nom » du Maître ?

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT (Arménie et Rome)



Arménie : « Ohan Odznetsi »

(Cathédrale d'Etchmiadzin – peinture à l'huile d'Ovnatán Ovnatánian – Exp. l'Art Arménien de l'Ourartou à nos jours – Musée des Arts décoratifs – oct. 1970 – janv. 1971.)

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin)



Mosaïque de Sainte-Sophie (Constantinople)

Les « 42 » Mem-Beth sont ici l'interrogation sur le nom : « Qui est le constructeur ? », comme l'a bien noté René Guénon et la réponse tient précisément dans un « développement » de ce nombre en « 314 » ou « 345 »...

Telle était la génération spirituelle du maître opératif, réalisée par l'invocation de la « Parole » transmise par celui qui, dans la chaîne opérative, en détenait la maîtrise et le dépôt. Cette transmission remontait aux origines « orientales » du Maître de la « schelscheleth » qui en avait initialement insufflé la pulsion rituelle ou qui avait procédé, en vertu de ses pouvoirs magistraux, à la revivification rituelle du Nom. Telle était encore la « Barakah » attachée au maître de la confrérie initiatique, et nous commenterons bientôt l'adaptation du principe que nous venons de rappeler, aux formes propres à la Maçonnerie.

Pour en terminer cependant avec ces jeux de nombres reflétant le Schaddaï, nous mentionnerons à propos de la Maçonnerie, que le nom de Schaddaï, El Schaddaï ou Adonaï El Schaddaï, est compris dans l'armature rituelle de nombreux hauts grades de l'Écossisme ou des « Side-degrees » britanniques. Il relève aussi des mystères afférents à l'une des chaires de la Maçonnerie de la « Sainte et Royale Arche de Jérusalem ». Dans l'Écossisme rectifié, les valeurs 3, 4, 5 qui mesurent le triangle allusif au Dieu Tout-Puissant, sont suggérées par le « carré des lumières » 9, 16 et 25, jalonnant les grades de Maître, Maître Écossais et Écossais de Saint André, grades qui achèvent précisément la structure purement maçonnique de ce Rite.

Au Rit Écossais Ancien et Accepté, « Schaddaï » figure parmi les « mots de passe » du 32^e degré : « *Sublime Prince du Royal Secret* » d'après le « Tuileur de Vuillaume ». Le nombre 515, allusif tant au DVX de Dante qu'au « Schaddaï » sous la forme développée « Asher Daï » ornerait enfin l'étendard « E » (– d'azur portant un lion d'or, tenant dans la gueule une clef d'or ; un collier d'or au cou ; devise « *ad maiorem Dei gloriam* » –) du mot sacré TENGU attribué aux Tentes du « *Camp des Princes* », Si l'on en croit du moins la description de ce grade donnée au siècle dernier par le « Tuileur de l'Aulnay ». Les « Tuileurs » fournissent d'ailleurs aussi pour les degrés d'apprenti, compagnon et maître du Rit précité des « mots sacrés » composés respectivement de 3, 4 et 5 lettres hébraïques. Curiosité ? peut-être, mais au Rit anglais le secret des « Passés-Mâîtres » est lié à l'élévation au carré des côtés de ce triangle rectangle 3-4-5, référée à la 47^e proposition d'Euclide...²⁴. Pour ce Rit, un « geste » particulier, « couvrant » la prononciation des Noms divins d'un type de Maçonnerie succédant à celle de l'équerre, est constitué par la réunion de trois mains ; or la valeur « ontologique » du *schin* hébraïque est 3, et le mot « main » se dit *Iad*, retournement de *Daï* de valeur 14. L'unité des Trois mains

paraît ici faire, une fois encore, allusion au nombre 314 du Schaddaï.

On pourrait se demander, avant d'en terminer avec ce fragment de notre étude sur le Dieu Tout-Puissant et le nombre 345 ou 314, si ce Nom apparaîtrait en « clair » dans le Christianisme.

Nous avons déjà mentionné la généalogie en trois fois quatorze générations du Christ. Dans un autre ouvrage nous avons mis aussi en évidence les interférences entre la théophanie du Schaddaï et l'incorporation de la Parole dans le Christ²⁵. Pour une meilleure compréhension de cette question, d'ailleurs fort complexe, nous en reproduirons ci-après le passage concernant directement notre étude, en rappelant que « Metatron », l'ange de la face, est le porteur du Nom Schaddaï dont il a la même valeur numérique :

« – Métatron, en tant que manifestation angélique centrale du Principe divin, est nécessairement présent dans le Christ Jésus, dont la nature humaine réfléchit un aspect du Schaddaï. En tant que « Parole », « Dieu né de Dieu », le Christ, forme humaine du Principe, récapitule à son tour les stades intermédiaires de la manifestation et les états supérieurs de l'être et, à ce titre, c'est Métatron qui se trouve être un aspect du Christ. Dans le Christ, Métatron est à l'image des deux triangles entrelacés du « bouclier de David » et cette image représente aussi l'union des deux natures. C'est en raison de cette coïncidence entre Métatron et le Christ, que le symbole juif du « Schaddaï » – le Nom au centre du bouclier de David – a servi parfois aux premiers chrétiens à désigner le Christ, les trois lettres du nom de Schaddaï étant mises en rapport soit avec la Trinité soit, par les initiales, avec Salomon, David et Jésus (Schin, Daleth, Iod).

L'intégration de toute la manifestation dans le Christ ressuscité, lui donne, divinement, la Toute-Puissance du Schaddaï. « Toute Puissance m'a été donnée dans le Ciel et sur la Terre » (Marc, 28, 18). Toute Puissance qui est l'attribut de chaque Personne divine et

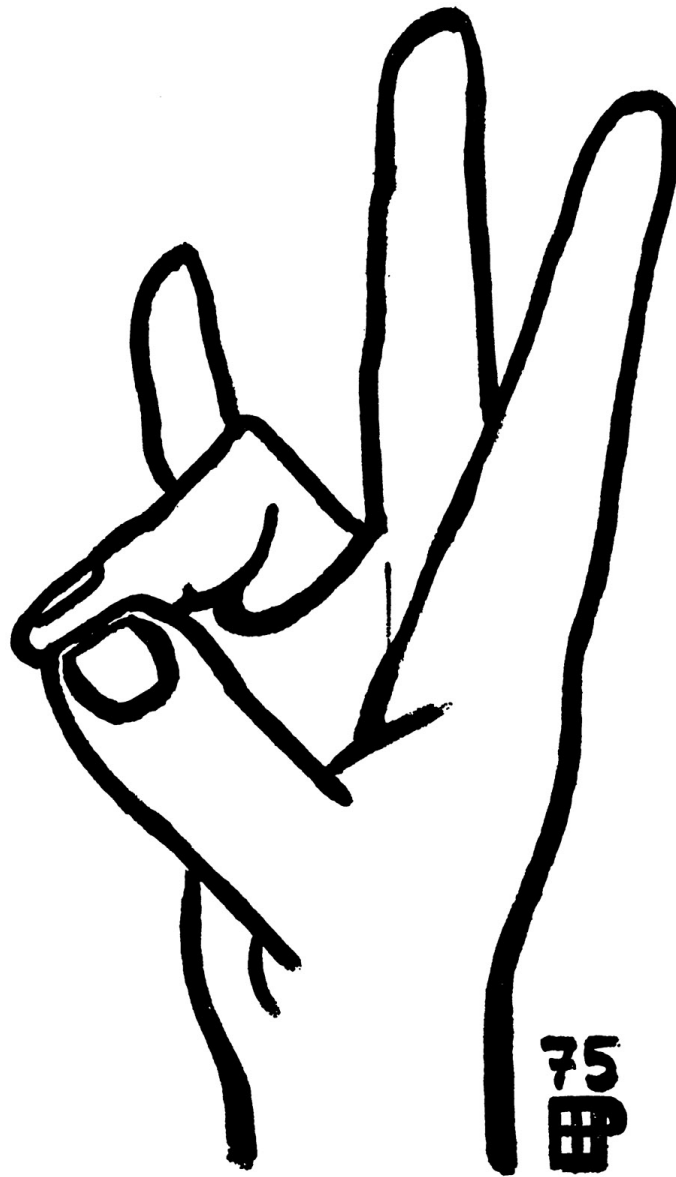
de l'Unité trine, comme l'indique la formule liturgique « Omnipotens Deus, Pater, Filius et Spiritus Sanctus »...²⁶.

L'unité-trine de la toute puissance a été soulignée par saint Augustin en ces termes « Trinité à cause de la propriété des Personnes, un seul Dieu à cause de la divinité inséparable de la Toute-Puissance, et toutefois chaque Personne en particulier est Dieu et Tout-Puissant et toutes ensemble ne sont ni trois dieux ni trois toutes puissances... »²⁷.

Ceci exposé, il est certain que la liturgie qui pourtant fait usage de noms hébreux ou araméens : Amen, Alleluia, Adonai (Grandes antiennes de Noël), Sabbaoth, Hosannah, etc. ne reprend jamais le nom hébreu de Schaddai ou El Schaddai. La « Toute Puissance » n'est indiquée que dans sa traduction en langue liturgique ou en langue « vernaculaire » ; ainsi « l'Omnipotens Deus » ; ainsi le passage de l'Apocalypse relatif à la Jérusalem Céleste dont « le Tout-Puissant est le Temple et l'Agneau la lampe », Temple illuminé par la gloire de Dieu – la « Schekinah » – (Apoc. XXI, 22-24) ; ainsi le Cantique de la Vierge Marie, ou « *Magnificat* » (Luc I, 49) : « Car le *Puissant* a fait pour moi de grandes choses et son Nom est saint », soit en hébreu : « Ki gedoloth asah li *Schaddai* vekadoseh schmo. »

Cependant, si, comme nous l'avons déjà précisé, le nom d'El Schaddai symbolise parfois le grondement du Tonnerre, dans l'Ancien Testament, ne convient-il pas d'observer que les deux disciples qui président aux initiations maçonniques et compagnonniques, Jean et Jacques, sont qualifiés par le Christ de « Fils du Tonnerre » ? On se reportera sur ce point à tout ce que Guénon a écrit au sujet de la foudre et du marteau du Dieu Thor, au maillet du Vénérable Maître, et de l'emploi du glaive flamboyant²⁸ comme aussi de la « faculty of abrac » déclenchant l'éclair de la Barakah dans le rabbinisme méditerranéen.

LA « MANIÈRE DE BÉNIR »
(ou bénédiction du Tout-Puissant)
Dessin de Philippe Laspougeas



Pour en revenir au Christianisme, la Puissance divine est généralement rapportée à la Main de l'Éternel, et l'on citera cet avertissement fort curieux du « *Zohar* » (I 22 b – 33 a) :

«... Nul ne peut se soustraire à ma main : c'est-à-dire aucune puissance ne peut rien soustraire aux *Trois* hypostases dont les noms se composent de *quatorze* lettres

« Iod – He – Vav – He/Aleph – Lamed – Vav – He – Vav/Iod – He – Vav – He. »

Est-ce l'instant de signaler qu'il y avait dans le Judaïsme un « geste du Schaddaï », formé par l'index, le médius et l'auriculaire levés, en signe de la lettre *Schin*, l'annulaire courbé tel le *Daleth*. joignant alors le bout du pouce figurant le *Iod* ?... ceci nous ramène au Christianisme.

En effet, dans l'Église Orthodoxe, un geste de bénédiction analogue figure sur de nombreuses icônes du Christ, à Sainte-Sophie de Constantinople par exemple, mais ce geste est attribué au *Christ Pantocrator*, c'est-à-dire Tout-Puissant.

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin)



Mont Athos

Saint Grégoire le Théologien.

Miniatures des manuscrits du Mont Athos (cf. « *The treasures of Mount Athos Illuminated Manuscripts* », éd. Athenon, Pelekanidis S.M., Christou P.C., Tsioumis Ch., Kadas S.N.), Patriarchal Institute for Patristic Studies.

(Fragment de la gravure Cod. 587 m. fol. 143 r.)

Dessin de Jean Tourniac

Il s'agit alors du Christ glorieux à qui s'appliqueraient nécessairement, par la résorption dans la Gloire divine – nous nous plaçons ici dans la perspective chrétienne évidemment et non dans la perspective juive – d'une part les pouvoirs du Métatron-Schaddaï et d'autre part les mesures universelles détenues par l'Architecte Suprême des mondes, mesures du Corps divin, celle du *Sîur qôma* de l'anthropologie divine juive.

Ce geste de bénédiction a certes reçu des explications « exotéristes », en particulier celles données par l'Abbé *Polidori*, qui voyait dans les trois doigts levés la Trinité des Personnes et dans les deux doigts réunis la dualité de nature du Christ. Nous avons quelques raisons de penser qu'il pourrait y avoir également une explication secrète, celle du *Schaddai* ²⁹.

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin)



Mont Athos

Saint Jean-Baptiste.

Miniatures des manuscrits du Mont Athos (cf. « *The treasures of Mount Athos Illuminated Manuscripts* », éd. Athenon, Pelekanidis S.M., Christou P.C., Tsioumis Ch., Kadas S.N.), Patriarchal Institute for Patristic Studies.

(Fragment de la gravure Cod. 65, fol. 5V)

Dessin de Jean Tourniac

La représentation de cette manière de bénir existe aussi dans l'art arménien, comme on peut le vérifier avec la peinture « ohan odzenetsi » d'Ovnatan Ovnatanian, dans la cathédrale d'Etchmiadzin, et dans l'art romain occidental comme le démontre l'abside « Cristo Guidice » de Saint-Paul de Rome.

En ce qui concerne l'orthodoxie, ce n'est pas la seule allusion symbolique au Tout-Puissant-Schaddaï que détient cette branche du christianisme oriental. On pourrait en effet considérer que la disposition de la Patène, dans cette Église, reflète la Présence du Tout-Puissant.

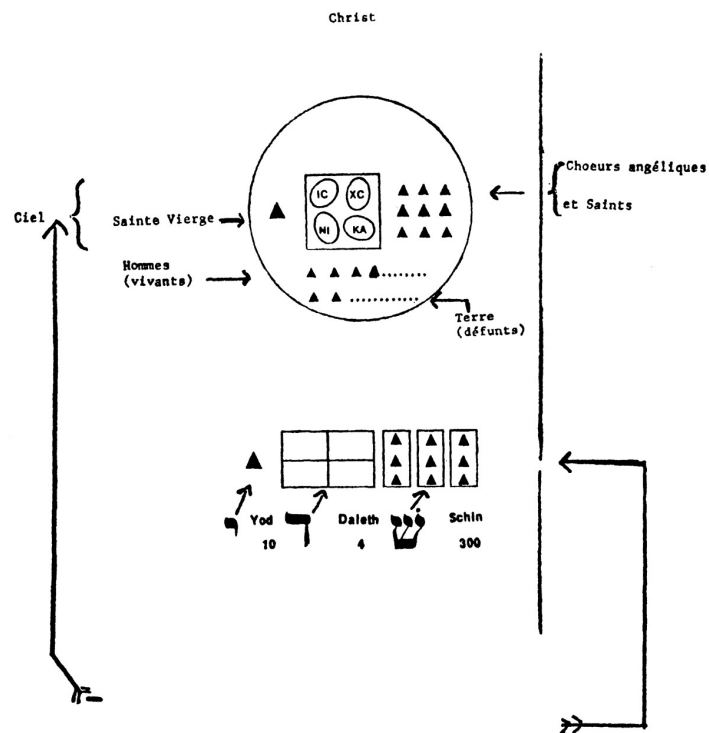
Elle est divisée en trois parties : les défunts, les humains et le « monde céleste ». Les parcelles de pain du « monde céleste » sont divisées en... 3 groupes de 14 parcelles, d'une façon très significative : 3 rangées verticales à droite pour les saints et chœurs angéliques, à l'exemple du *Schin*, puis 4 carrés au milieu pour le Christ (IC – XC – NI – KA) formant le chiffre 4 du *Daleth*, enfin une dernière parcelle à gauche pour la Vierge, évoquant le *iod*...

Ainsi le Christ glorifie le Père et appelle la venue du Royaume des Cieux, mais quel royaume ? celui que la prière juive traditionnelle désigne comme :

« le monde retrouvé dans le règne du Tout-Puissant : *Malkout Schaddaï* ».

LA PATÈNE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

Dessin de Patrick Audran



Partie céleste : 14 parcelles en 3 groupes (3,14)

Graphisme évoquant de droite à gauche :

les 3 branches du Schin : 3

le quaternaire du Daleth : 4 } et formant le « Schaddaï »

l'Unité du 10 = IOD : 1

(ou dénaire)

(Renseignements communiqués par M. Julien M. Missak)

CHAPITRE III

INVOCATION OPÉRATIVE ET PRÉSENCE SPIRITUELLE

Ce que nous avons longuement développé quant aux rapports symboliques ou techniques unissant le nom du Grand Architecte divin, ou du Dieu Tout-Puissant, aux valeurs numériques 3-4-5 et 3-1-4, nous a permis de fournir quelques détails complémentaires sur l'usage de ce Nom – et ce qui vaut pour lui en l'occurrence, vaut aussi pour d'autres noms divins ressortissant parfois à la « Craft Masonry » ainsi qu'à l'« Arch Masonry » – dans les pratiques rituelles des maçons opératifs.

Nous examinerons, plus loin, quelques-unes des questions parmi les plus « extérieures » que l'on est en droit de se poser à l'égard des dites pratiques.

Auparavant et pour mieux comprendre comment peut « intervenir » la vertu du Nom divin dans les méthodes de réalisation spirituelle, nous invitons une fois encore les lecteurs à se reporter à l'œuvre de René Guénon, en particulier aux « *Aperçus sur l'initiation* » et à « *L'Homme et son Devenir selon le Vedantâ* » ; ce que nous avons à préciser ici se réfère en effet, et d'une façon globale, au « Japa » hindou, au « Dhikr » musulman, au « souvenir du Nom de Jésus » chrétien, enfin à ces oraisons pratiquées par « ceux qui invoquent le Nom du Seigneur » pour reprendre l'expression de saint Paul. Il est vrai que cet élément méthodique a une importance d'autant plus grande qu'il vise à l'essentiel, et ne

concerne plus les décorations, les « cérémonies », les dignités, les honneurs et la logistique administrative caractérisant les « institutions » eussent-elles pour domaine le maintien et la délivrance des rites initiatiques et des « grades » qui les contiennent et les encadrent.

En outre, cet élément étant nécessairement « central », tant au point de vue métaphysique qu'au point de vue cosmologique¹, il est évidemment le moins décelable extérieurement comme aussi le moins périssable tant que vit l'individu et tant que dure le cycle de manifestation. Aussi le prophète Joël dira-t-il dans l'annonce du jour « grand et terrible » où le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang (Joël III, 4) :

« Et quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé. »

L'élément auquel nous faisons allusion étant par ailleurs lié au souffle et au son, il est facile de comprendre que l'adéquation sensorielle de l'organisme humain à cette technique dure aussi longtemps que la vie individuelle elle-même, et ce, alors que toutes les autres activités n'ont point encore pris leur cours ou à l'inverse se sont déjà éteintes. Le nouveau-né crie avant de voir et libère l'air de ses poumons ; le moribond entend encore avant de rendre « le dernier souffle ». Il en va de même pour l'univers ; Dieu dit « que la lumière soit » et le monde est déjà proféré par sa Parole ; il s'éteint en Elle, ou, pour reprendre l'image de la tradition hindoue, se « résorbe dans une conque », objet évoquant le son et l'oreille.

Ainsi le microcosme et le macrocosme durent par la vibration, le module rythmé, ils proviennent d'une vibration initiale et y aboutissent. Vibration, spire – et le terme « ex-pirer » est fortement suggestif en la circonstance – rythme et nombre forment donc la grille spirituelle de la manifestation. Ils constituent l'extrême point de jonction entre le Principe et son expression manifestée, le passage de l'un à l'autre et inversement, pour résumer : le Verbe lumineux². On pourrait dire qu'il y a une magie incantatoire unissant le pouvoir du mot à celui d'un nombre, comme le note

Jean-Pierre Bayard dans son livre « *Le Symbolisme Maçonique Traditionnel* » ; l'auteur de préciser d'ailleurs « Rythme et son s'associent à la valeur du Nombre et ces correspondances de la science traditionnelle ont bien été vues par les anciens »³, ce qui est parfaitement exact.

Cependant, si la technique incantatoire répond à des critères doctrinaux uniques pour toutes les traditions, elle connaît cependant des adaptations formelles sous-jacentes à la nature spécifique de chaque tradition.

Dans le cas de la Maçonnerie plusieurs facteurs entrent en ligne de compte pour façonner la modalité organique du « travail n d'invocation. On citera, par exemple : l'aspect collectif du travail rituel qui exclut la direction « extérieure » au groupe d'un maître dirigeant ce travail ; la connexion entre le rite opératif et le métier qui justifie la mise en concordance d'un Nombre arithmétique, qualifiant le Nom divin hébraïque du Grand Architecte, avec le rapport *géométrique* et pythagoricien des règles assemblées en triangle rectangle. Aussi, comme nous l'avons déjà signalé, la « science des lettres » de la Maçonnerie, bien que ressortissant à l'ésotérisme ou à la langue sacrée hébraïque et disposant de Noms divins hébreux et d'un encadrement biblique et salomonien, se distingue-t-elle de celle de la Kabbale rigoureusement codifiée en : *guématrie*, *notarikon* et *Tentoura*, *triple accès du Tsérouf*.

De façon analogue, la technique de « Zakhar » hébraïque, utilisée par les kabbalistes de l'ancien temps ou les Mekkoubalim de l'ancien Israël, s'apparente au « Dhikr » arabe, tout en différant de celui-ci dans les rapports numériques et les méthodes contemplatives à observer.

Enfin, le Nom divin du Grand Architecte étant celui qu'invoquait Abraham, il « recouvre » l'ensemble du monothéisme aussi bien musulman que juif ou chrétien et non pas seulement le mosaïsme.

Si l'on prend maintenant en considération le support matériel servant à l'invocation, on voit que celui-ci s'accommode du chapelet servant aux litanies, et dont on pourrait voir comme une figuration symbolique artisanale dans la « corde à nœuds ». Il est inutile de rappeler que cet objet existe et dans l'Islam et dans le Christianisme tant oriental qu'occidental. Nous reprendrons d'ailleurs le sujet du chapelet dans un prochain chapitre concernant les mystères du mot « Amen » et l'absence de « langue sacrée » dans le christianisme. Le fait que le judaïsme ne semble plus utiliser depuis fort longtemps de « cordes à nœuds » comme le chapelet, ne prouve pas pour autant d'abord que cet instrument lui ait été étranger dans les temps anciens ou que la technique du « Zakhar », analogue à l'incantation, lui soit inconnue. Comme nous l'avons dit, une tradition détient sa norme incantatoire qui n'épouse pas nécessairement la forme d'une répétition axée sur le nombre du Nom divin.

On remarquera qu'au xvi^e siècle, un Blaise de Vigenère, élève en langues orientales et Kabbale de Guy Le Fèvre de la Boderie pouvait écrire dans son *Traité de la Pénitence* u, publié en 1587 : « Les chapelets aussi composés de dix neuvaines d'*Ave Maria* et de dix *Pater Noster*, qui font cent, ont esté pratiqués non seulement de long temps des chrétiens en leur endroit, mais des juifs encore en leurs formules de prières, comme l'importe assez ce lieu icy de Rabbi Joseph ben Carnitol en son premier livre des Portes de Justice (*Sa'arey Sedeq* fol. 4) »⁴.

On pourrait donc supposer qu'un chapelet typiquement juif a servi de support « matériel », de boulier, pour la récitation des prières communes et pour l'invocation de Noms divins chez les Kabbalistes.

Ouvrons ici une parenthèse. Il y a vingt-cinq ans, à la suite d'un article que nous avons publié dans la revue de René Guénon « *Les Études Traditionnelles* », sous le titre « *La voix des noms dans la Kabbale* » et le pseudonyme Jean Dauphin, article qui analysait le

livre du Professeur Gershom G. Scholem : *Les Grands courants de la mystique juive*⁵, nous avons demandé à M. Scholem – professeur à l'Université Juive de Jérusalem – si, compte tenu de la fréquence de l'expression : « je ferai le souvenir (Zakhar) de ton Nom » dans les Psaumes, il n'aurait pas existé un rite dans l'Israël « mystique » des temps anciens, analogue au « *Zikr* » ou « *Dhikr* » musulman, les mots Zakhar ou Zikr ayant par ailleurs la même signification étymologique.

M. Scholem nous répondit qu'effectivement l'ésotérisme hébraïque avait détenu une technique de cette nature, technique obéissant par ailleurs à des règles différentes de celles en vigueur dans le Soufisme pour le Dhikr.

Il y a tout lieu de penser que de telles méthodes étaient encore pratiquées chez les kabbalistes de l'Espagne et de la Provence médiévale, et la traduction des ouvrages d'Abraham Aboulafia et de Joseph Ibn Gikatillia – notamment quant aux passages consacrés au « Schaddaï » dans les « *Portes de Lumière* » – serait fort instructive à cet égard.

Pour en revenir au « Zakhar », il faut mentionner que dans l'Évangile, Zacharie, dont le nom « Zakhariah » signifie précisément « *invocation de Iah* », est devenu... *muet* lorsqu'il a douté de la *parole* de l'ange relative au *nom* à donner à Jean le Baptiste. Il a donc momentanément été privé du moyen de pratiquer le rite auquel son propre nom fait allusion, « il ne lui manquait que l'usage de la Clef »...

Ce « Zakhar » hébraïque provient de la racine *Zain*, *Caph* et *Resch*. La racine en question donne « *Zakhar* » désignant le genre masculin grammatical, le mâle, et l'on se souviendra de ce que Guénon a écrit à propos du caractère viril de l'incantation dans les « *Aperçus sur l'Initiation* »⁶. Elle donne aussi des dérivés, comme souvenir : « *Zakhor* » et mémorial *Mazkheret* d'où vient le mot : *Ziggourat*. C'est ainsi qu'au chapitre XI de la Génèse, il est dit

relativement à l'érection de la Ziggourat de Babel : « ils voulurent se donner un nom pour atteindre le ciel ».

Le rapport entre le souvenir – ou mémorial – et le Nom perçant le ciel, dans le sens Terre-Ciel, est bien mis en évidence ici. L'échec de cette « incantation » est dû au fait qu'il ne s'agit pas du Nom divin, mais d'un nom artificiellement composé par la science des hommes.

Tout ceci concerne, on le voit, le rite du « souvenir du Nom » et l'épisode de Babel est d'autant plus intéressant à relever que l'œuvre entreprise a trait à la construction, donc à l'art maçonnique.

La verticalité de la tour, ou plus exactement sa direction Terre-ciel, nous donne l'occasion d'attirer l'attention sur le parallélisme existant entre le « Zakhar », ainsi défini, le lancement de la flèche et l'organe sexuel mâle. Sans entrer dans des détails qui n'ont pas leur place dans cette étude, nous dirons seulement que cet aspect rituel de « verticalité » se rapporte au signe de l'alliance ; le royaume des Cieux est alors la matrice spirituelle. Ceci est également en relation avec la circoncision et avec « l'ouverture » de l'artère coronale au sommet de la boîte crânienne.

On notera encore que l'invocation est lancée « en haut » comme on lance la flèche de l'arc⁷, acte désigné dans les langues latines par le verbe « *jacere* » d'où provient l'expression « oraison jaculatoire ». La correspondance entre la génération spirituelle obtenue par l'« oraison jaculatoire » et la génération charnelle, résultat de « l'éjaculation » mâle, est assez curieuse étymologiquement.

Une autre observation est à faire concernant l'incantation : elle s'apparente à la prière, puisqu'elle s'adresse à l'Éternel mais en diffère rituellement. On la dénomme aussi « travail » – ce qui confère un sens inattendu à la « glorification du travail » célébrée par la Maçonnerie « spéculative » – ou encore « souvenir ». Ainsi dans l'hésychasme, la « prière à Jésus » est désignée parfois comme

le souvenir de Jésus. Il faut cependant bien souligner que ce « souvenir », « mémorial », « mémoire de Dieu », n'a rien d'une pieuse pensée, d'une simple réminiscence, mais *actualise* la Présence Vivante, recentre dans un Présent unique l'Acte ou le Verbe originel. Ce « souvenir » abolit donc la condition temporelle et spatiale : il est comme il fut et sera éternellement et cela suffit.

À ce propos, et pour revenir à la Maçonnerie opérative, on connaît l'histoire de ce compagnon mis à la question, lors des persécutions du compagnonnage et interrogé sur la nature de son *secret*. Il répondit : « *c'est comme une prière*, mais je ne m'en *souviens* plus ». Nous soulignons à dessein certains termes qui définissent admirablement ce que nous voulons dire.

Renouons ici avec nos réflexions sur les modalités particulières de l'invocation opérative.

Nous avons observé que dans la Maçonnerie, si la « technique » centrale opérative ne peut être « inventée » par le système spéculatif en raison de la disparition dans son sein des éléments effectivement opératifs, si de plus cette technique suppose une chaîne remontant soit au pôle originel soit à un pôle revivificateur et détenteur d'une maîtrise de l'invocation, il reste que le travail proprement dit, et communiqué par les transmetteurs de la chaîne, s'exerce en présence ou sous la direction des maîtres habilités à cet effet, mais en l'absence d'un « gourou » communiquant l'influence spirituelle.

Le vestige de ce « travail », chez les spéculatifs, semble résider dans la chaîne d'union faite autour du tableau de loge, mais non point autour d'un maître « en chair et en os ».

Il faut alors considérer que la « présence spirituelle » est celle de la Schekinah et qu'elle agit en tant qu'influence spirituelle, assimilable au Gourou, dans et par le « travail » collectif fait « au Nom » et « dans le Nom » du Principe divin, ici le Grand Architecte de l'Univers.

C'est ce qu'avait relevé René Guénon dans les lignes suivantes : « l'on pourrait dire que cette présence se manifeste en quelque sorte à l'intersection des « lignes de force » allant de l'un à l'autre de ceux qui y participent, comme si sa « descente » était appelée directement par la résultante collective qui se produit en ce point déterminé et qui lui fournit un support approprié »⁸.

Le Nom étant ici celui du Tout-Puissant, on comprendra plus aisément sa « faculté d'action » ou de « Barakah », en donnant quelques précisions supplémentaires sur les rapports existant entre le Tout-Puissant et le « Metatron », l'Ange de la Face de la Kabbale Juive.

LA PRÉSENCE SPIRITUELLE DU SCHADDAI...

Si nous pouvions répertorier ici tous les noms hébreux équivalents en guématrie, à ceux d'El Schaddaï ou de Schaddaï... ce chapitre s'allongerait de quelques pages supplémentaires ! Combien pourtant ces équations kabbalistiques mériteraient-elles un commentaire symbolique étoffé : ainsi la « Haute Retraite » – *Mischgav* – dont le Psaume chante la louange, ainsi le « *Schiloh* » de la prophétie de Jacob qui, pour le chrétien, annonce le Christ héritier du sceptre de Juda mais dans lequel l'ésotérisme hébraïque voit, en orthographiant le *Iod*, la désignation de Moïse et de Metatron. Ainsi l'acacia : *Schitah*, qui servait aux bois du Temple de Salomon et dont un rameau orne la tombe du Maître Maçon ; ainsi Moïse = *Moshe*, dont le nom retourné est aussi le « Nom » tout court, ce que les hommes appellent Dieu = ha Schem... Tous ces substantifs valent 345 ou 314.

Cependant nous nous arrêterons sur le rapprochement guématrique le plus important, celui qui découle de l'égalité numérique suivante : Schaddaï = Metatron.

Pourquoi ? parce que le « Metatron » est un « personnage » clé de l'ésotérisme hébraïque dont l'appellation figure déjà dans les pages qui précèdent. On pourrait dire que Metatron emplit le Zohar de la présence. Paul Vuillaud fait de lui, ainsi que de la Gloire divine, la Schekinah – la fiancée, l'épouse, etc. – l'un des deux « intermédiaires personnifiés » de la Kabbale juive. Quant à René Guénon il s'attardera sur cette relation Schaddaï – Metatron – Schekinah dans le « *Roi du Monde* » et le « personnage » reviendra plus d'une fois sous sa plume au cours de son œuvre.

Ajoutons à cela qu'il y a un rapport unique et privilégié entre Metatron et le Principe divin, précisément en raison de cette équivalence entre son nombre et celui du Dieu Tout-Puissant et en raison de sa place dans la double hypostase « Schekinah-Metatron ». Metatron porte le « Nom » et contient le « Nom ».

On pourrait dire qu'il le corporifie en « mode angélique » ; les théophanies de l'Éternel, dès lors qu'elles ont trait à l'ange ou à « l'envoyé » « revêtent le Metatron » et passent ainsi par « Schaddaï »...

Mais il est bien d'autres fonctions qui incombent à cette entité. Nous ne les analyserons pas dans les lignes suivantes, réservant cette longue étude pour le travail que nous avons déjà signalé au début de ce chapitre. Qu'on veuille bien nous le pardonner, ce d'autant que ces simples notes sur Metatron et ses relations avec l'Envoyé, la manifestation de l'Éternel, la voie initiatique, l'office d'Echanson, la Schekinah, le soleil et la pluie, le Christ et l'Antéchrist, le sceptre et la verge, l'épée et l'arbre de vie, Hénoch et Elie, l'influence spirituelle, etc. ces notes, disons-nous, représenteraient presque un volume à elles seules !

Nous ne retiendrons donc que quelques données sur Metatron, données susceptibles de mieux faire saisir le mécanisme de l'influence spirituelle s'exerçant au centre de la chaîne d'union invocatoire dans le système opératif. Car non seulement cette manifestation s'accomplit invisiblement chaque fois que « deux ou

trois » sont assemblées dans le Nom du Seigneur et pour une prière qui emprunte forcément le canal « vertical » des états angéliques, ceux de la Vierge ou de la Schekinah contenus de toute éternité dans le Verbe-Messie, mais de plus, dans le cas de la Maçonnerie opérative, c'est l'aspect divin du Schaddaï « incorporé » spécifiquement dans Metatron qui est invoqué, consciemment ou non, dans la prière.

*

Qui donc est ce Metatron ?

Il n'a pas toujours porté ce nom et s'est appelé *Yoel* ou *Yaoel*.

Il fut d'abord désigné comme l'Archange Michel. Ainsi René Guénon a-t-il noté que le sceau de Salomon ou bouclier de David sur lequel est inscrit le nom de Schaddaï, s'est parfois appelé bouclier de Mikael. Selon M. Gershom Scholem le remplacement de Mikael par Metatron a dû intervenir à la période tannaïtique « si l'on accepte comme authentique la tradition qui attribue à Rabbi Meir (130.160) l'enseignement des sept Merkabas contenu dans le traité *Re'iyot yehez q'el* « où le nom du Grand Prêtre était déjà Metatron »⁹.

Il est celui qui, en tant que représentant El Schaddaï, intervient dans les choses miraculeuses, son Maître, El Schaddaï, étant la cause des miracles cachés opérés par les Pères et pour tout Israël « par la force de la schekinah ». C'est aussi l'aspect miséricordieux d'El Schaddaï qui s'exprime en Metatron :

« Lorsque je pardonne les fautes des hommes je suis appelé El Schaddaï » (« *Midrasch Tanchuma* » in Exode 3, 3), et, dans le *Traité de Palais* le sixième palais qui se rapporte à l'Amour « présente les mamelles du monde et pour cette raison porte le nom de Schaddaï » (Zohar 257 C).

Gardien des âmes, et serviteur de Dieu, il synthétise les six séries de la Mischna et embrasse les six directions célestes (Zohar 115 a).

Il est encore cette *roue* dont parle le prophète Ezechiel qui tourne parmi les Hayoth visibles, dans la vision accompagnée d'audition : « Le bruit des ailes des chérubins se fit entendre jusqu'au parvis extérieur comme la voix d'El Schaddaï quand il parle » (*Ezechiel* X).

Quelle est la localisation « essentielle » de Metatron ? : le monde de la formation est son séjour fonctionnel (*Olam ha yetsira*) et, parmi les « Hayoth » visibles, sa tête touche le monde de la création (*Olam ha Beriah*), et il est au-dessous des *Hayoth* invisibles et inaccessibles où demeurent les deux lettres *iod hê* (cf. « *Zohar*, T. II, 254 a).

Pour cette raison il est appelé l'« homme d'ici bas », incarnation de la Schekinah, et possède un visage humain. En cette qualité il peut instruire les hommes, comme il le fit pour Moïse, et tenir le rôle du « gourou », ce qui nous ramène à l'influence spirituelle au milieu du travail incantatoire opératif centré sur El Schaddaï.

Vêtement ou corps de la Schekinah, il est associé à elle, la « fiancée », la « Kallah » symbolisée par la communauté mystique d'Israël et se rapporte à la sephirah *Yesod*. C'est alors le Prince Angélique de l'Univers, en qui Maimonide a vu – mais il n'est pas le seul – l'intellect agent autre attribut relevant de la maîtrise du gourou¹⁰.

Adolescent céleste, on le nomme aussi le « beau jeune homme » et, lorsqu'il est assumé par Hénoch, il devient l'échanson céleste, présentant le vin de la Connaissance aux Patriarches (« *Zohar* » 189 a – 189 b). Le vin qui coule au Pardès, sort des « portes célestes » et alimente les « fontaines sacrées » (les formes traditionnelles). Le vin « qui réjouit le cœur de l'homme »,... mais quel homme ? le jeune homme (« *Zohar* 217 a et b) qui tète aux mamelles de la schekinah avant de se lever et de « pénétrer dans le soleil à l'heure de grâce » (*Zohar* III, 64). Il dispose de l'arc-en-ciel « lorsque le saint est loin de la Matrona » (*Zohar* III, 215 a, b. – Le Pasteur fidèle).

Prince des Anges du Talmud (Avoda Zara 3 b), il est défini comme suit par l'ésotérisme hébraïque « Quel était le Corps dont la Fille du Roi s'est enveloppée pendant son séjour terrestre ? Metatron. Ce corps est la servante et son âme est la fille du Roi » (« *Zohar* » II, 94 b).

Dans l'Islam, sa part n'est pas moins grande.

Citons René Guénon :

« C'est à Metatron, l'ange de la face qui est plus qu'un ange, qu'est rapporté le centième grain du chapelet islamique, ramenant la multiplicité à l'unité, grain qui est « celui qui se rapporte au nom de l'Essence » (Ismudh-Dhât), et « qui ne peut être trouvé que dans le Paradis »¹¹.

«... Nous ajouterons encore que, en correspondance avec ces cinq *arkân* manifestés dans notre monde terrestre et humain, la tradition islamique envisage cinq *arkân* célestes ou angéliques qui sont *Jibrîl*, *Rufaîl*, *Mikaîl*, *Isnâfîl*, et enfin *Er-rûh* ; ce dernier, qui est identique à Metatron comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, se situe également à un niveau supérieur aux quatre autres, qui sont comme ses reflets partiels dans diverses fonctions plus particularisées ou moins principiellles, et, dans le monde céleste, il est proprement *rukhn-el-arkân*, celui qui occupe, à la limite séparant *el Kalq d'El-Haqq*, le « lieu » même par lequel peut s'effectuer la sortie du cosmos »¹².

Pour en revenir au judaïsme, rappelons que Metatron-Schaddaï joue un rôle de guide spirituel chez les kabbalistes espagnols du III^e siècle et, là, nous retrouvons cette action du « porteur du Nom » sur les membres de la communauté initiatique, action de maître spirituel ou de « gourou ».

Pour ne prendre que l'exemple d'Abraham ben Samuel Aboulafia de Saragosse, vraisemblablement initié au *Sepher Yetsira* par *Baruch Torgarmi*, nous voyons que dans sa théorie de la réalisation (« *Sepher Maphteah ha sephiroth* »), l'intellect du cherchant a besoin d'une double transmission de lumière ; celle

d'un initié à la Kabbale qui a reçu la doctrine et celle d'un maître intérieur « *me'orer penimi* ». Ce maître intérieur éveille l'esprit, il « ouvre les chakras » dirions-nous aujourd'hui. Or, si l'écrit de l'initié peut à la rigueur se substituer au maître vivant – et Aboulafia considère qu'il en va de la sorte pour ses écrits et pour l'homme doué –, il ajoute aussitôt que le maître intérieur est indispensable. Qui est donc ce maître intérieur ? : Metatron dont le nom est comme celui de son maître en tant que Schaddaï.

La Voix divine parle en ces termes à Samuel Aboulafia¹³ « Lève-toi et redresse la tête de mon Messie – cela veut dire la vie des âmes – tu l'oindras comme un roi par la vertu de tous les noms « car je l'ai oint roi sur Israël et sur les communautés d'Israël. Et j'ai appelé son nom Chaddaï comme le mien, et le sens de Chaddaï est corporel (*gashmi*) ; tu dois comprendre tout le sens et ainsi de suite : « il est moi et moi en lui » et il est impossible de révéler davantage plus explicitement à ce sujet car il y a équivalence numérique entre corporel (*gashmi*) et Messie (*Mashiah'*). »

De même, dans les « *Portes de Justice* » (*shaare Tsedek*) écrit vers la fin du XIII^e siècle par un disciple d'Aboulafia, il est fait allusion à la transformation du disciple contemplant les lettres saintes : « Pourquoi de nos jours prononçons-nous ces lettres, les déplaçons-nous et essayons-nous de produire des effets avec elles sans constater qu'elles ne produisent aucun effet ? la réponse se trouve dans ce que je vais essayer de démontrer, à l'aide de Schaddaï, dans la troisième manière de mener à la spiritualisation... »¹⁴. Il s'agit donc d'une voie des Noms, et selon Nahmanide « nous avons entre nos mains une tradition de vérité qui enseigne que la *Thora* est entièrement faite de Noms de Dieu ».

Certes, mais l'enseignant reste Schaddaï, donc Metatron.

Cependant les affinités de Metatron avec Hénoch et Elie paraissent avoir un rapport avec les rites opératifs. Nous avons vu que le Patriarche Hénoch, enlevé vivant du monde terrestre, se métamorphose en Metatron. D'un autre côté les deux « témoins »

Henoch et Elie qui doivent reparaître avant la fin des temps, se « prolongent » dans les deux Saint-Jean – et l'on rappellera que dans le Baptiste habitait la « vertu d'Élie » – l'un et l'autre sont, dans certaines légendes maçonniques, en correspondance avec les deux colonnes J et B. comme l'un et l'autre président à la transmission de l'initiation, soit sous sa forme organique, soit de façon extra-organique et « sauvage ».

Puisque nous avons déjà fourni quelques renseignements sur le Janus « Metatron-Henoch », nous consacrerons désormais quelques lignes à la relation Metatron-Élie.

Dès après avoir reçu la visite d'Élie le prophète, Rabbi Simeon Bar Yochaï reçoit celle de Metatron-Schaddaï, lorsque la « lampe sainte » fait retraite dans sa caverne. Or, beaucoup plus tard, dans le cercle kabbaliste de Provence, alors que l'on reçoit l'instruction de Metatron, en tant que porteur du « Nom de son maître », selon la tradition ésotérique qui est aussi celle d'Ibn Gikatillia, d'Isaac l'Aveugle ou d'Aboulafia, on reçoit en même temps l'assistance d'Elie. M. Gerschom Scholem rapporte que d'après un procès-verbal rédigé à Paris en hébreu au début du XIII^e siècle, un kabbaliste juif s'entretenait « devant témoins avec Moïse et l'ange Metatron, avec les tosafistes Rabbenu Tam et R. Elie de Paris »¹⁵, *mais c'est aussi l'époque où Isaac l'Aveugle récite la « prière magique d'Elie » – (« Slota de'Eliyahu »)*¹⁶ et où la manifestation d'Elie se produit parmi les kabbalistes de Provence et du Languedoc.

Faut-il donc relier les « révélations d'Élie » à l'action de Metatron ?

Isaac l'Aveugle, fils de Rabed – Abraham ben David – aurait confié à Ezra de Gérone que « Metatron n'est qu'un messenger » et M. Scholem en déduit que, dans la pensée d'Isaac l'Aveugle, le terme de Metatron « désignerait toute la catégorie des forces célestes qui accomplissent une mission »¹⁷.

En fait Isaac l'Aveugle se base sur une explication étymologique de Metatron, selon la signification du mot grec « metator », le

messenger, mais « aucun autre kabbaliste, même s'il a repris à son compte l'explication étymologique d'Isaac, n'a nié pour cela l'existence d'un être angélique spécifique appelé Metatron ».

Quoi qu'il en soit, ce qu'il convient de retenir c'est que si Metatron est assumé par Hénoch, Metatron est associé à la présence d'Elie.

Or le prophète, enlevé au ciel comme Hénoch, intervient pour transmettre « l'influence divine et l'enseignement doctrinal de l'ésotérisme »¹⁸.

Vital Haïm, disciple de Louri de Safed, énumérait trois modes de transmission de l'ésotérisme hébraïque = soit de maître vivant à disciple, soit par l'intermédiaire de l'âme des Justes, soit enfin par l'intermédiaire d'Elie le prophète ; c'est alors le « *Gillüy'Elyähü* » : « Depuis que la prophétie a cessé, l'inspiration de l'Esprit Saint est accordée par l'intermédiaire d'Elie... il n'y a aucune génération dans laquelle ne se soient trouvés d'hommes, isolés, élus, sur lesquels l'Esprit Saint s'est posé et auxquels Elie le prophète s'est révélé pour leur apprendre les mystères »¹⁹.

Il n'est pas sûr que l'invocation au prophète Elie n'ait pas existé dans les rituels de la Maçonnerie puisqu'il existe un ancien rituel de la « Sainte et Royale Arche de Jérusalem » où les noms secrets des « Trois Principaux » ne sont pas ceux en usage actuellement mais n'en forment qu'un : Elie.

Tout ceci nous fait pressentir une sorte d'association rituelle entre l'invocation d'El Schaddaï, l'intervention de Metatron et l'influence d'Elie, en même temps que cette convergence « focalise » la nature et la forme de la « présence spirituelle », au centre des travaux opératifs. Il paraît alors évident que Metatron-Schaddaï peut remplir une tâche de la plus grande importance et de la plus large étendue dans cette articulation « subtile » et dans cette conception théologique, théurgique et ésotérique que constitue la Kabbale et qu'il l'accomplisse « *Ad majorem Dei Gloriam* » chez ceux qui entendent maintenir la tradition des

constructeurs du Temple de Jérusalem : « le tabernacle fait par Moïse était gardé par Josué ; le Temple était gardé par Metatron » (*Zohar* II, 164 a).

Metatron-Instructeur, donc transmetteur de la doctrine, n'a-t-il pas encore une mission qui s'énonce de façon très maçonnique, celle de « recevoir le salaire », expression que l'on retrouve dans les rituels anciens et modernes de la Maçonnerie. Le « *Zohar* » commentant « *Deutéronome* » XXIV-15 : « tu lui rendras le même jour le prix de son travail avant le coucher du soleil », poursuit en ces termes : « c'est le commandement de payer au journalier chaque jour le prix de son travail. Écoutez le maître de l'École Céleste et de l'École d'ici-bas : Metatron est le journalier du Vivant Éternellement, son salaire consiste dans les dix-huit bénédictions que l'on récite trois fois par jour... » (Pasteur fidèle).

Il paraît donc vraisemblable que le personnage de Metatron est celui qui « agit » dans l'influx spirituel maçonnique, et que son animation théurgique est dépendante étroitement, « substantiellement », du nom de son Maître : Schaddaï ou El Schaddaï, le nom du Grand Architecte. Peut-être est-ce l'instant de remarquer que, chez Ezechiel (48-35), la « Cité Sainte » est qualifiée par ces mots : L'Éternel est le iod-he-vav-he – schin – mem – he ; le premier est le nom de l'Éternel, le second a la valeur d'El Sehaddaï : 345.

René Guénon, revenant sur les deux « intermédiaires personnifiés » la *Schekinah* et son corps *Metatron* et analysant le livre de M. Paul Vuillaud, la « *Kabbale juive* », écrivait : « Dans son sens le plus général, la *Schekinah* est la « présence réelle » de la Divinité ; la première chose que nous devons faire remarquer c'est que les passages de l'Écriture où il en est fait spécialement mention sont surtout ceux où il est question de l'institution d'un Centre spirituel : la construction du Tabernacle, l'édification des Temples de Salomon et de Zorobabel. Un tel centre, constitué dans des conditions régulièrement définies, devait être, en effet, le lieu de la

manifestation divine, toujours représentée comme une « Lumière » ; et, bien que M. Vuillaud nie tout rapport entre la Kabbale et la Maçonnerie (tout en reconnaissant que le symbole du « Grand Architecte » est une métaphore habituelle aux rabbins), l'expression de « lieu très éclairé et très régulier », que cette dernière a conservé semble bien être un souvenir de l'ancienne science sacerdotale qui présidait à la construction des Temples, et qui du reste n'était pas particulière aux Juifs »²⁰.

Nous avons vu également que certains auteurs juifs ont assimilé Metatron à « l'Intellect agent ». Une étude beaucoup plus étendue serait sans doute à faire pour comparer cette notion d'intellect agent, d'abord avec celle de *Buddhi* dans le Vedanta, qui est le principe intellectuel en tant que production de *Prakriti*, et ensuite avec ce que représente le couple *Purusha-Prakriti* qui : « pour un état d'être déterminé peut être considéré comme équivalent dans le domaine d'existence qui correspond à cet état, à ce que l'ésotérisme musulman appelle « l'Homme universel » (El-Insânul-Kâmil) conception qui peut d'ailleurs être étendue ensuite à tout l'ensemble des états manifestés et qui établit alors l'analogie constitutive de la manifestation universelle et de sa modalité humaine, ou, pour employer le langage de certaines écoles occidentales, du « macrocosme » et du « microcosme »²¹.

Or, comme le note Guénon, *Vishwakarma*, aspect ou fonction de l'Homme universel, correspond au « Grand Architecte de l'Univers ». *Prajâpati*, est aussi *Vishwakarma*, principe constructif universel, « seigneur des êtres produits », expression de *Brahma* même, en tant qu'il est conçu comme Volonté Divine et Ordonnateur suprême²². Précisément, l'un des symboles de l'Homme universel est le double triangle entrelacé, ou Sceau de Salomon et bouclier de David, au centre duquel la tradition juive inscrit le nom de Schaddaï... c'est-à-dire où elle situe invisiblement la localisation de Metatron.

L'identification de Metatron-Schaddaï avec l'intellect agent est une idée qui fut soutenue par les kabbalistes chrétiens de la Renaissance, et cet « intellect » a bien les attributs d'un instructeur spirituel, d'une sorte de « gourou » situé entre Ciel et Terre – nous pourrions dire entre le compas et l'équerre – ou au centre du Sceau de Salomon.

Prenons l'exemple de Reuchlin. Il écrit dans son « *De Arte Cabalistica* »²³ :

«... L'intellect agent est en effet en nous la plus haute partie de l'âme, qu'Aristote a appelé « Nous », c'est-à-dire la Mens, qui seule vient du dehors en nous. C'est de là que procèdent les visions prophétiques, et toutes les choses grandes et saintes. Il s'appelle « Sekel hapoal. ». Là se termine le monde angélique. Suit Caph. Cette lettre désigne le premier mobile à partir de El Saday même, comme immédiatement à partir de la cause première, quoique par l'intermédiaire de l'esprit de la vie rationnelle au mouvement communicatif, qui est l'ange Metatron. On l'appelle l'intellect agent du monde sensible, qui ouvre au moyen de la pénétration des formes la voie à tous les êtres inférieurs. Il influe ainsi par vertu divine sur tout ce qui est mobile.

« ... La condition angélique exerce en effet la plus grande force et puissance sur les choses corporelles. Aussi l'intellect agent d'où influent les formes est nommé ange au témoignage de Moïse Maimonide, et il est appelé Share Shel'Olam, le prince de l'univers comme l'ont dit nos sages. Il est encore appelé Metatron. C'est lui qui gouverne toutes les puissances particulières, humaines, animales et naturelles, qui sont appelées également anges. Leur multitude par rapport à nous est infinie, mais par rapport au Créateur, fixée, déterminée, et finie. Ce que rappelle le Bereshith Rabba, où l'on lit que le Créateur crée chaque jour l'assemblée des anges, que les uns appellent formes parce qu'ils sont les substances

formelles dont est pleine, sans qu'on puisse les compter, toute la sphère des génétables et des corruptibles... »

.....

« Il y a encore l'esprit administrateur de Shaday, Metatron, qui est ainsi nommé par équivalence numérique, parce qu'il se présente comme le guide et celui qui montre la voie... »

Reuchlin distingue deux mondes supérieur et inférieur, liés et « concordés », l'un et l'autre compris comme une unique création dans le « Bereschit ». Dans le second monde « c'est-à-dire le monde sensible, les neuf sphères sont mues par l'empyrée immobile, auquel Metatron commande sans interruption, alors que dans le premier, les neuf chœurs des anges sont mus par Dieu immobile. De même, dans un silence immobile, le créateur de l'Univers créa d'abord ensemble toutes choses, puis en parlant par la parole novénaire, il y opéra des distinctions... »

Ainsi Metatron, puissance angélique est associé à la marche de l'Univers par le Dieu immobile, mais sa fonction est plus directement en rapport avec l'ordre humain. C'est sans doute pour ce motif qu'il joue le rôle du maître spirituel. Reuchlin, observe, à propos de Moïse « il fut cependant instruit à fond par son ange Metatron de toute la raison et de la manière dont serait réparée la chute originelle. Les cabalistes écrivent en effet : le Maître de Moïse est Metatron qui est l'envoyé de Sadaï ».

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin bulgare)



Sofia
DEISIS (*xvii^e siècle*)

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin bulgare)



Sofia
DEISIS (*xv^e siècle*)

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin bulgare)



Sofia
ICÔNE DE SAINT-NICOLAS (xvii^e siècle)

LA BÉNÉDICTION DU TOUT-PUISSANT
(art byzantin bulgare)



LE CONCILE DES ARCHANGES (XIX^e siècle)

- Œuvre du maître Dimitri Zographie
- La « double bénédiction » par les mains droite et gauche du Père et du fils

AU FIL DES ÂGES...

Au terme de cette longue enquête sur le Dieu Tout-Puissant et son « instrument » angélique en la personne de Metatron, une question vient tout naturellement à l'esprit : comment la transmission d'une invocation hébraïque, un « Zakhar » hébraïque a-t-il pu passer dans la Maçonnerie ? laquelle, après tout, n'est pas enracinée dans la foi juive.

À cela il faut répondre que, si cette forme initiatique n'est pas juive, elle est cependant abrahamique, et prend son cadre rituel dans l'édification des Temples d'Israël. Ses « légendes » – mais les légendes, en Maçonnerie, sont bien autre chose que les « fables » du monde « profane » –, ne cachent pas l'existence d'un lien historique entre les « initiés au Temple de Jérusalem » et leurs confrères grecs-latins. À cet égard, les instructions des « Grands

Profès » du système écossais rectifié sont singulièrement instructives.

Tout ce que l'on peut constater avec certitude c'est la très forte imbrication d'une structure hébraïco-templariste – au sens du Temple de Salomon – dans les rituels et textes, par ailleurs de référence chrétienne, et qui remontent aux périodes anciennes *du Dumfries manuscript*, par exemple. De même, dans le compagnonnage français, les ancrages au Temple de Salomon ne manquent pas.

Ce que l'on sait encore, c'est que la Maçonnerie opérative a conservé l'invocation d'El Schaddaï et sur ce point on nous permettra d'être aussi discret que René Guénon l'était.

Enfin ce que les maçons spéculatifs ont loisir d'observer, s'ils veulent bien étudier leurs symboles, c'est que sous divers aspects : nombres, Noms, tracés géométriques, lumières, etc., ce « Puissant » est sans cesse l'hôte invisible de leurs rituels, serait-ce même dans cette qualification de « Trois fois Puissant », ou de « Très Puissant » qui s'applique à certaines fonctions des hauts gradés de l'Écossisme Ancien et Accepté.

Quant à dire « comment » s'est réalisé le passage de l'ésotérisme hébraïque à la Maçonnerie, nous ne saurions y prétendre. Pas plus d'ailleurs que nous ne saurions en fixer une « date » et d'ailleurs ceci ne nous intéresse pas : le symbole est plus vrai que l'histoire humaine ! et le Christ n'a pas signé un registre de présence et délivré un « document » au collège apostolique. De même pour Elie et Metatron dans les cercles kabbalistiques de Provence, Languedoc et Espagne !

Certes il y a des indications étranges.

À quoi fait donc allusion Abraham ben Samuel Aboulafia, ce maître de la Kabbale espagnole qui eut une grande influence sur l'auteur des « *Portes de Lumière* », Joseph Ibn Gikatilla, lorsqu'il écrit, parlant sans doute des non-circoncis : « il n'y a aucun doute qu'il y a parmi eux des savants qui connaissaient ce mystère ; ils

eurent des entretiens secrets avec moi sur ce sujet et ils me révélèrent que c'était là leur opinion sans aucun doute ; je jugeais alors qu'ils faisaient partie des « pieux » parmi les gentils ; il ne faut pas faire attention aux paroles des imbéciles de n'importe quelle religion, car la Tora ne fut donnée qu'aux maîtres du savoir »²⁴.

Or Aboulafia, on l'a vu, était parfaitement initié à l'ésotérisme hébraïque et connaissait pleinement tant la fonction du Metatron-Schaddaï que certaines techniques rituelles qui s'apparentent au « yoga » : postures du corps, souffle, invocation... Y aurait-il eu des contacts, voire des « échanges » sur ces points avec des non-juifs ? On pourrait facilement le supposer. Les interférences religieuses étaient surprenantes à cette époque, au point que les docteurs catholiques ont cru pendant un temps que le poète et chantre synagogal Salomon Ibn Gabirol... appartenait à un Ordre monastique chrétien !

Cela suffirait-il en outre à expliquer ce long cheminement souterrain qui aboutit aux guildes des constructeurs, comme en témoigne le livre classique de Mgr Devoucoux : « *Histoire de l'Antique Cité d'Autun* » (édit. Dejussieu et Dumoulin – 1846 – rédigée par Edmé Thomas (en 1660), illustrée et annotée par Mgr Devoucoux).

Une précision du Zohar nous semble singulièrement importante dans ce domaine : « Après cela le Seigneur parla à Abraham dans une vision (*bamahazeh*) et lui dit... « *Partout où l'Écriture se sert du mot "amahazeh", elle désigne le nom sous lequel Dieu se révéla aux patriarches. Ce nom est "Schaddaï" ainsi qu'il est écrit "J'apparus à Abraham, Isaac et Jacob sous le nom d'El Schaddaï"* (Ex. VI, 1) et « *qui a vu (mahazeh) les visions de Schaddaï ?* » (Nombres XXIV, 4). C'est la figure céleste qui embrasse toutes les autres. Les mots « *mareh* » et « *mahazeh* » sont synonymes, seulement le premier est en langue sacrée (hébreu) et le second en chaldaïque. Dieu a parlé « *bamahazeh* » avec Abraham car il n'était pas circoncis et les anges

ne comprenant pas l'araméen n'ont pu se plaindre, de même pour Balaam, l'Écriture se servant, là encore, de "bamahazeh". *Les anges ne peuvent protester contre la révélation aux non circoncis, ceux qui n'ont pas reçu le signe de l'alliance* » (*Sithre Thora* – secrets de la Loi – appendice au Zohar).

Qu'on ne croit pas par ailleurs et malgré la supériorité du Nom-Tétragramme sur celui d'El Schaddaï, que les faveurs du Tout-Puissant ne puissent conduire aux « stations » orientales du monde des principes ; pour reprendre le « Zohar » : « Tel est le sens de l'Écriture » (Exode VI, 3) « et je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Schaddaï ». Cela veut dire qu'en contemplant l'essence de Dieu appelée Schaddaï, on y voit toutes les figures célestes » (« *Zohar* I, 149 b, section « Vayetzé »).

*

Y eut-il une intervention particulière du « Schaddaï », présence spirituelle de l'Éternel, dans les premières confréries de constructeurs à dominante judéo-chrétienne et vénération salomonienne ? Simple hypothèse, mais qu'on ne saurait exclure a priori.

Avec un saut de trois ou quatre siècles, nous voici chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Sans doute faut-il être prudent quant au crédit à accorder à leurs interprétations empreintes d'un prosélytisme chrétien qui peut faire douter, sinon de leur sincérité, du moins de leur rigueur exégétique. « La kabbale chrétienne est un pavillon sous lequel s'embarquent des esprits très divers (il ne faudrait d'ailleurs pas chercher à les classer de façon trop rigide) et qui concerne des marchandises de nature et de valeur fort inégales »²⁵.

Il demeure que ces kabbalistes étudient la Kabbale et s'intéressent aux Noms divins et au Schaddaï ; on l'a bien vu avec Reuchlin.

Le Cardinal Egidio de Viterbe, ami de Jacopo Sadoletto traduit les principaux « monuments de la Kabbale » ; il est l'auteur d'un traité inachevé « *La Scechina* », « du nom de la présence de Dieu qui révélait à l'Empereur Charles Quint et à Clément VII les mystères de la Kabbale chrétienne »²⁶.

Guillaume Postel, de son côté, traduira deux fois le Zohar concernant la Genèse.

Il est donc indiscutable qu'il y eut des relations intellectuelles entre juifs et chrétiens à cette époque.

Le cercle des hébraïsants chrétiens s'aventure assez audacieusement et parfois naïvement dans toute la littérature ésotérique juive. C'est le « *Sepher Raziel* » qui, vraisemblablement, alimente les réflexions de J. Reuchlin. Postel s'enthousiasme pour ces révélations magiques de l'ange Raziel à Adam. On relira sur ce point l'article très documenté de M. François Secret « *sur quelques traductions du Séjer Razi'el*, » paru dans la « *Revue des études juives* » – *Historia Judaica*²⁷ et l'on en retiendra la conclusion : « avec cette littérature du *Razi'el* nous tenons un des fils du tissu où, à l'aube de l'humanisme, se broda la Kabbale dite chrétienne ».

Or, le premier traité du manuscrit Raziel de la traduction latine vaticane, le « *liber dicitur Clavis* », débute par une invocation au nom divin : « In nomine Dei pii vivi et veri ac semper perpétui et sine aliquo fine qui dicitur *Adonay Saday Eheye*, incipio scribere istum librum qui dicitur *Cefer Raziel*... »

Ce qu'il y a de curieux c'est que c'est au Roi Salomon qu'est attribué ce livre de l'ange Raziel... ce Roi qu'honorent tout particulièrement les maçons opératifs et spéculatifs.

La chaîne ne s'étendrait-elle pas des Kabbalistes chrétiens de la Renaissance aux Maçons du XVIII^e siècle ? On peut se le demander.

M. François Secret dans son étude sur *Egidio da Viterbo et quelques-uns de ses contemporains*²⁸ écrit :

« Signalons ce qui intéresse la fortune des écrits d'Egidio da Viterbo, la note qu'a bien voulu nous communiquer M. Antoine

Faivre qui étudie l'illuminisme du XVIII^e siècle : “le Napolitain Diego Naselli, Grand Profès, ami de Jean-Baptiste Willermoz, initié à la doctrine des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte, écrit de Naples, le 6 mars 1784 à Willermoz « que dites-vous d'Egide de Viterbe, n'est-il pas fort intéressant ?, l'on voit bien à sa manière d'écrire qu'il était au fait des matières sublimes dont il en écrit avec tant d'énergie, il avait sagement tiré beaucoup de profit des recherches qu'il avait faites » (Ms. Bibliothèque de Lyon 5867 – Dossier Naselli). On sait que Willermoz fut notamment en relation avec Joseph de Maistre. Une recherche dira peut-être quel texte avait lu D. Naselli ; manuscrit de Naples, ou les éléments du *Libellus de Litteris Hebraicis* publiés par Teso Ambrogio dans son *Introductio in Chaldaicam linguam* ? »

Quant au maître de Willermoz et de Louis-Claude de Saint-Martin, l'énigmatique Martinez de Pasqually, songe-t-il aux kabbalistes juifs de Safed, ou à leurs homologues chrétiens de la Renaissance, en particulier à Cornelius Agrippa et à sa remarque « dans le temps de la nature on invoquait le nom de Dieu par le trigramme *Sadaï* ; dans le temps de la Loi, le nom ineffable de Dieu était de quatre lettres, à la place duquel les Hébreux expriment Adonai ; dans le temps de la grâce, le nom de Dieu est le pentagramme ineffable iod, he, schin, vav, he, I.H.S.V.H. lequel par un mystère qui n'est pas moins grand, s'invoque aussi en trois lettres iod, schin, vav... » ? car le « thaumaturge lyonnais » consigne ce qui suit dans son traité de la « *Réintégration des Êtres* » « Dans les quatre premières opérations, Jacob se réclama uniquement du Créateur, en l'invoquant par son premier nom ineffable, après quoi, il dit : À moi le Dieu d'Abraham ! il invoqua le Créateur par son second nom ineffable et lui dit : À moi le Dieu d'Isaac ! il l'invoqua enfin par son troisième nom ineffable et dit : À moi le Dieu de Jacob ! qui est le même que celui d'Abraham et d'Isaac, qui opère divinement en nous trois, comme nous opérons tous les trois en lui dans notre unité de puissance divine. Dans

cette invocation, Jacob reconnaît véritablement Abraham comme type du Créateur par la multitude de puissances spirituelles qui lui furent données. Il reconnaît Isaac comme le type du Fils divin ou de l'action divine dans la grande postérité de Dieu qui provient de lui, dans laquelle l'élection et la manifestation de la gloire divine s'est opérée. Et par lui-même Jacob reconnaît le type de l'Esprit, par les grandes merveilles que le créateur avait faites pour lui, en lui montrant à découvert la gloire divine »²⁹.

Martinez, symbolise la Trinité chrétienne dans les trois Patriarches – dont les trois initiales ont, soit dit en passant, la même valeur que les trois lettres essentielles du Nom du Saint – béni soit-il – : iod, he, vav, de valeur 21.

Oui certes. Mais le Dieu de Jacob, « qui est le même que celui d'Abraham et d'Isaac » porte un nom unique : El Schaddaï.

*

Pour nous en tenir aux sources documentaires connues relatives aux siècles de transition entre l'époque de la Kabbale chrétienne et celle des débuts de la Maçonnerie spéculative – et ces sources n'ont qu'une valeur très secondaire en comparaison d'autres voies informatives non écrites –, deux indices méritent d'être relevés qui témoignent d'un intérêt pour la méthode d'invocation ou prononciation du mot de Maître et pour le Nom en question.

Dans le Manuscrit de l'*Edinburgh Register House* de 1696, souvent mentionné par les historiens de l'Ordre, la « clé » de la loge (on rappellera ici l'une des devises de la « Sainte et Royale Arche de Jérusalem : « Tout est dans ce grade... sauf la clef »), est définie comme une « langue bien pendue » reposant dans « une boîte en os ». Elle sert à donner le « Mot du Maçon ». Ne faut-il pas rapprocher l'usage de cette clé du mutisme de Zacharie, époux d'Elisabeth et qui doutait de la naissance de son fils, le patron des maçons Jean Baptiste ? punition temporaire le privant de pratiquer

ce que suggérerait son nom : « Invocation de Iah ». ou Zachar-Iah » ? Pour Zacharie, – la « Parole » était provisoirement perdue...

Enfin, si l'on en croit le livre de Campbell-Everden, « *Freemasonry and its Etiquette* » (1915, page 432) : «... il est établi que Robert Padgett, qui fut le secrétaire de la société opérative a réécrit leur rituel en 1663. Cependant il est aussi établi qu'en 1663 à Wakefield l'assemblée générale légalisa l'ancienne prière, toujours dite de nos jours par les opératifs... »

Cette prière commençait ainsi : « Most Holy and Glorious El Schaddaï... »

Il faut toutefois préciser que les recherches faites sur l'histoire de la Maçonnerie dans le Yorkshire et dans les archives de la ville de Wakefield n'ont jusqu'à maintenant pas permis de confirmer l'existence d'une assemblée maçonnique en 1663 et d'authentifier le texte de cette prière opérative³⁰.

Nous terminons ainsi notre étude sur l'invocation du « Grand Architecte », origine et terme de ce parcours.

D'aucuns penseront que ces jeux, ces « jongleries » symboliques et numériques sur le Schaddaï, n'ont qu'un intérêt « spéculatif »... ce qui ne nous paraît guère probant puisque, à l'inverse, nous traitons d'un rite « opératif ».

D'autres en déduiront que tout cela, invocation, Prince de la Face, Metatron, Elie, Kabbale, est à ranger, peu ou prou, dans les contes de fées.

Pourquoi pas ? mais nous leur répondrons avec Rabbi Nahman de Braslav, l'arrière petit-fils du fondateur du Hassidisme, le Baal Sehem Tov :

« On prétend que les contes endorment. Rien n'est plus faux, au contraire : le conte éveille !³¹. »

CHAPITRE IV

UN NOM DU CHRIST OU LES MYSTÈRES DU MOT « AMEN »

Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, l'ésotérisme judéo-chrétien et les symboles qui lui servent de véhicule dans les initiations artisanales de l'Occident font souvent appel à une connaissance même rudimentaire de la langue hébraïque. De fait, si cette langue est propre à la tradition juive elle pourrait bien être considérée comme la langue sacrée de la Maçonnerie par exemple, tant opérative que spéculative, en raison des nombreuses références qui sont faites aux vocables hébraïques dans les grades, légendes et rituels de ces organisations typifiées sur la construction du Temple d'Israël, spécialement du Temple de Salomon. De plus, le symbolisme numéral des constructeurs s'accommode parfaitement des enseignements de même nature contenus dans l'ésotérisme juif, comme l'a bien montré M. Jean Hani, dans le chapitre réservé aux « Harmonies Numérales » de son livre : « *Le symbolisme du Temple chrétien* » (éd. La Maisnie, Paris, 1978).

Cependant cet ésotérisme judéo-chrétien relève également du Christianisme, ainsi que l'indique son nom, alors que la tradition chrétienne ne repose en revanche sur aucune langue sacrée. Cette dernière particularité peut surprendre si l'on tient compte du fait que les deux autres traditions issues d'Abraham, le Judaïsme et l'Islam, disposent au contraire d'une médiation linguistique sacrée

entre Dieu et l'homme : la langue de la révélation, du Livre et des rites.

En réalité, l'incorporation de la Parole qui caractérise fondamentalement le Christianisme et détermine son économie sacramentelle, implique que la présence divine ne soit plus tributaire d'une révélation idiomatique mais soit contenue dans la chair, c'est-à-dire dans la nourriture sacrée eucharistique. Tout le Christianisme tient dans la constatation de Jean (J. I ; 14) « et le Verbe s'est fait chair ». De là découlent plusieurs conséquences quant aux modalités doctrinales et aux comportements sociaux tirés de la « Bonne nouvelle » annoncée aux nations, qui la différencient sans doute du Judaïsme et de l'Islam et risquent de scandaliser parfois ceux qui jugent superficiellement.

Parmi ces conséquences, il faut meure en évidence, sur le plan liturgique, la nature spécifique du mémorial actualisant la présence agissante de la divinité, en l'occurrence la nourriture consacrée déificatrice – « faites ceci en mémoire de moi » –, qui se substitue donc ici à l'invocation d'un Nom divin pratiquée dans les autres traditions abrahamiques.

Quelques observations viennent cependant tempérer ce schéma un peu trop théorique.

En effet, la communion au corps et au sang de la Parole faite chair peut s'accompagner, dans la pratique de l'hésychasme, d'un « souvenir du nom de Jésus » qui, s'il n'est pas dépendant d'une langue sacrée, concentre tout de même la mémorisation intellectuelle de l'orant sur la prononciation du Nom divin médiateur. Nous n'aborderons pas, dans le cadre de cet exposé, le problème de la transmission du Nom ; nous nous bornerons seulement à signaler que même dans les formes chrétiennes qui ignorent la technique athonite, l'invocation du nom de Jésus détient une valeur spirituelle éminente. On sait aussi que dans l'Orient chrétien, érémitique ou cénobitique, la prière à Jésus a pu, dans certaines conditions, remplacer la communion eucharistique.

Il y aurait d'ailleurs la matière à réflexion si l'on prend en considération les circonstances historiques qui peuvent entraîner l'absence d'un prêtre consécrateur et l'avertissement évangélique « quand deux ou trois sont assemblés en mon Nom, je suis au milieu d'eux ». On remarquera encore que le rosaire ou le chapelet de l'église latine, comme aussi certaines litanies, prennent leur rythme invocatoire sur deux noms « médiateurs », ceux de Jésus et de Marie. Enfin une dernière observation mérite de prendre place dans cet ensemble de correctifs à notre affirmation touchant la mémorisation eucharistique du Verbe dans le christianisme, savoir que l'ancienne liturgie catholique accompagnait la communion du prêtre d'une formule très significative tirée de l'Écriture « Je prendrai le calice du salut et *j'invoquerai ton nom Seigneur...* ».

Or, à ce propos, il est assez curieux de constater que parmi les réformes liturgiques de la décennie écoulée, figure celle consistant à donner au communiant un rôle "actif" avec la profération de « l'Amen » précédant la réception de l'hostie. Y aurait-il donc une certaine correspondance entre l'Eucharistie, l'invocation du Nom du Seigneur, et l'emploi du mot hébreu « Amen » ? On peut se poser la question, ce d'autant que parmi les quelques mots tirés de la langue sacrée originelle du judéo-christianisme et conservés dans la liturgie chrétienne, se trouvent toujours les mots : Alleluia et Amen.

Qui plus est, cet *Amen* commun à toutes les confessions chrétiennes est également commun aux trois religions abrahamiques. On pourrait dire que ce nom est une clef de voûte du temple abrahamique, qui unit dans une même racine sémitique, et donc dans une même langue sacrée, les trois filles spirituelles du monothéisme.

Nous avons du reste noté une réflexion analogue de M. Denys Roman dans la revue « *Les Études Traditionnelles* ». Analysant un article de M. J. Duprat sur le « Pater »¹, M. Denys Roman signalait très justement que l'on pourrait appliquer au texte latin du

« Pater » certains procédés de la Kabbale. Il en fournissait un exemple très suggestif avec les 7 x 3 mots des vœux célestes et 7 x 4 mots des demandes terrestres de cette prière, qui forment 49 mots en tout et précisait : *« si l'on y ajoute le mot Amen, ce mot hébraïque qui termine obligatoirement toutes les prières chrétiennes et qui termine aussi la première sourate du Koran, jouant ainsi un rôle transcendant d'« unificateur » entre les trois traditions monothéistes, et d'autre part « sacralisant » en quelque sorte les prières prononcées, dans une langue non acrée, un peu comme l'aérolithe serti dans une statue, le nombre total des mots du Pater serait de 50, dont il n'est pas besoin de rappeler l'importance symbolique »*².

Nous reviendrons ultérieurement sur les conclusions que l'on pourrait tirer de ce qui précède à l'égard de la révélation chrétienne, mais l'importance du sujet nous fait obligation d'approfondir toutes les significations de cet Amen pluri-confessionnel, et, comme le mot est d'origine hébraïque, c'est à la tradition juive que nous allons faire appel.

*

La première idée à retenir est celle qu'indique la racine sémitique du mot, car elle est sous-jacente à toutes les particularisations ultérieures du vocable. Cette signification originelle est celle des verbes *porter, supporter*, assurer une *stabilité* et une *sécurité* ; de là dérivent les notions de certitude religieuse et de fidélité. L'Amen est alors le roc de la foi, ou le témoignage de la foi. Par extension le mot va désigner l'accord donné par le peuple d'Israël aux volontés de l'Éternel, il typifie la garantie de fidélité aux commandements, la réponse aux promesses de l'Alliance. On comprend qu'il accompagne, pour les conforter, les prières et bénédictions de la Torah comme aussi les attestations qu'elle mentionne. À un degré plus élevé, il est synonyme de la Vérité et l'on voit poindre ici son assimilation au nom de l'Éternel³.

Nous trouvons l'Amen cité dans de nombreux passages de l'Écriture : Jérémie 11/5 et 28/6, I Rois 1, 36, Deutéronome 15/6, Néhémie 5/13 et 8/6 etc. En Genèse 15/6, il symbolise la foi inébranlable d'Abraham mais s'intègre aussi, comme réponse doxologique, dans les Psaumes 42 (14), 72 (19) et 89 (12) ou bien encore se joint à l'Alleluia comme dans I Chroniques 16-36 : « Béni soit l'Éternel, le Dieu d'Israël dans les siècles des siècles et que le peuple dise Amen-Alleluia ». Ce mariage des deux mots hébreux préfigure la liturgie apocalyptique dont nous traiterons ultérieurement et nous verrons qu'il y a entre eux une sorte de consanguinité spirituelle en tant que l'un et l'autre symbolisent le Verbe ou le Messie rédempteur.

L'Amen vétéro-testamentaire vient également appuyer une affirmation, parfois en lui succédant pour en renforcer la véracité et souvent en se répétant deux fois de suite dans l'imprécation (Nombres 5/22) et la doxologie (Néhémie 8/16). Par exemple lorsque le prophète Esdras bénit l'Éternel et que le peuple lève les mains, s'incline et se prosterne visage contre terre en répondant « Amen Amen ».

Identifié à la Vérité, l'Amen devient par sa « face divine » le vêtement du Nom du Saint – béni soit-il – comme dans Isaïe 65/16 « Quiconque voudra recevoir la bénédiction sur terre la recevra par « *Elohey-Amen* ». C'est alors le Nom du Dieu fidèle, et qui se souvient de son alliance.

N'est-ce pas d'ailleurs cet aspect suprême d'Elohey-Amen qu'attendent sous la forme messianique, les pieux kabbalistes lorsque dans l'acte de la *kawanna*, ils cherchent à joindre dès maintenant Celui en qui se résolvent toutes les oppositions et dualités ou multiplicités découlant de la chute ?⁴.

Cette allusion à la Kabbale nous incite à faire quelques incursions dans l'ésotérisme hébraïque et ce chemin, apparemment détourné, nous ramènera à notre point de départ : la place de la langue sacrée dans le Christianisme.

L'Alphabet de *Rabbi Akiba* (*Beth ha midrasch III*), évoque en ces termes naïfs et humoristiques la « puissance rédemptrice du nom Amen ».

« Dieu un jour, assis sur sa chaise, au paradis, fera sa conférence ; et tous les justes seront assis devant lui, et toute la cour céleste sera présente ; le soleil et les planètes seront à sa droite, la lune et les étoiles à sa gauche. Et Dieu leur exposera les fondements de la Loi nouvelle qu'il donnera un jour par son Messie, et, quand il aura terminé, Zérubabel fils de Schealtiel se lèvera et récitera la prière du Kaddisch. Et voici que sa voix retentit d'un bout du monde à l'autre bout, et que tous les habitants de la terre lui répondent : Amen ; et tous les pécheurs d'Israël et tous les païens justes, du fond de l'enfer où ils étaient demeurés, crient aussi : Amen ; et tout l'univers frissonne, et leur voix monte jusque devant la face de Dieu. Et celui-ci demande « quel est ce tumulte que j'entends ? » et les anges de service lui répondent : « Maître du Monde, ce sont les fils de pécheurs d'Israël et les justes païens qui sont encore aux enfers et qui du fond de l'enfer crient « Amen ». Alors la miséricorde de Dieu s'émeut infiniment et il dit : « Pourquoi ajouterais-je encore à leur châtiment ? C'est le mauvais penchant qui les a égarés. » Et Dieu prend les clefs de l'enfer et en présence de tous les justes, il les remet à Micaël et à Gabriel, disant : « Allez, ouvrez les portes et délivrez-les »⁵.

Ce récit de Rabbi Akiba est particulièrement intéressant parce qu'il donne au nom en question un pouvoir rédempteur universel, sans distinction de juifs ou non juifs, et que la vertu de délivrance qui l'accompagne s'exerce même par une sorte de descente aux enfers. L'Amen désigne donc ici le Libérateur ou le Sauveur, ou du moins agit en cette qualité. Il faudrait alors se demander s'il existe une relation herméneutique entre l'Amen, le Nom de l'Éternel et l'incorporation du Nom dans la chair du Messie. Citons, dans la

poursuite de cette enquête, un commentaire de Paul Vulliaud sur l'une des neuf manières d'honorer le nom de l'Éternel selon la « *Siphra di Tzeniutha* » (le livre secret), ch. III dont voici le texte paraphrasé : « On peut encore méditer sur le mot « Amen » qui contient deux noms : $\overline{\text{י}} \overline{\text{ו}} \overline{\text{ה}} \overline{\text{ו}}$ (Jehovah) et $\overline{\text{א}} \overline{\text{ד}} \overline{\text{נ}} \overline{\text{י}}$ (Adonai). L'un cache sa bonté et sa bénédiction dans le trésor appelé « hécal » (palais). C'est ce qu'indique le verset (Habac. II, 20) : « L'Éternel est dans son temple sacré : Silence devant lui ! » C'est pourquoi nos maîtres de sainte mémoire, ont signifié allégoriquement que tout ce qui est bon de l'homme est dans sa maison comme il est écrit (Nombres XII, 7) : « Dans toute ma maison, il est fidèle. » On interprète : « dans tout ce qui est avec moi ».

Paul Vulliaud donne l'explication suivante de ce passage du Zohar consacré au mot « Amen » :

« *Hécal* (palais) est de même valeur numérique qu'*Adonai*. Le Tétragramme Yod – hé – Vav – hé se cache dans ce palais parce qu'il est prononcé : Adonai. L'usage rabbinique est bien connu : on ne doit pas prononcer le Nom, si ce n'est dans son temple (palais). Observons que les lettres hébraïques de *Jehovah-Adonai* équivalent au nombre 91, de même que le mot *Amen*. Dans ce passage Amen se rapporte à la séphira Yesod qui est l'organe par lequel s'opère la conjonction de Tiphereth et de Malcouth (l'Époux et l'Épouse). Yesod correspond à « Tout » (Kol), selon ce qui est écrit dans I Paralip. XXXI, 11 « Kol baschamaïm ou'ba'areta (tout aux cieux et sur la terre) ». Le passage relatif à la conjonction des noms divins est très remarquable. La combinaison des noms sacrés a son application, en effet, dans la vie pieuse des Kabbalistes. Entrer dans le mystère, connaître le mécanisme de leur composition est un des éléments les plus curieux des études concernant le mysticisme en général... Les deux noms de *Jehovah* ($\overline{\text{י}} \overline{\text{ו}} \overline{\text{ה}} \overline{\text{ו}}$) et *Adonai* ($\overline{\text{א}} \overline{\text{ד}} \overline{\text{נ}} \overline{\text{י}}$) désignent, le premier, la miséricorde et le second la puissance. Ils forment la combinaison *Yahadonai* (

יְהוֹנָדָה), les Kabbalistes symbolisent l'amour divin comme un fleuve qui s'écoule sans cesse surabondamment et que grossissent les cours de deux rivières : la miséricorde et la puissance. Mais en même temps l'expression de Yahadonai exprime le désir de l'homme pieux d'être en union avec Dieu, et en même temps encore, elle est la profession de l'Unité divine. Elle est l'affirmation de la foi (*Amen* ou *Omen*). Dans toutes les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient, le mystique prononce cet assemblage de lettres, c'est-à-dire qu'il opère la liaison des noms sacrés. En même temps toujours, car il y a simultanément dans ces actes de piété, ayant les notions de la miséricorde, de la puissance et de l'Unité divine présentes à son esprit qui est uni à Dieu, le dévot a vivante la notion de justice divine. Les quatre lettres d'Adonai sont susceptibles de 24 transpositions. Ces lettres forment le substantif *Dina* (דִּינָה = jugement). Elles figurent les 24 tribunaux pour les 24 heures du jour et de la nuit. Tout cela est très fécond en observations. Il y en a une qu'on ne saurait négliger d'exprimer : il s'agit de l'enseignement d'après lequel un pieux silence constitue la suprême adoration de Dieu. Je n'ai pas besoin d'ajouter que ce silence n'est point vide de tout intellectualisme... »

Sur ce même thème, le franciscain Francisco Giorgi de Venise, écrivait en 1536 :

« Pourquoi notre Rédempteur employait-il aussi souvent le mot Amen, et que signifie-t-il ? A-t-il le sens de vraiment, si nous voulons suivre la lettre, puisqu'il est tiré d'une racine qui a ce sens ? C'est ainsi que l'Église à la fin de toutes les prières a placé ce mot, comme pour dire que ce qu'on demande soit ou soit fait. Si nous voulons monter plus haut, et écouter les plus secrets théologiens, ce mot n'est-il pas la conjonction des deux principes et sources d'où tout nous est donné ? L'un s'appelle Y H W H et l'autre Adonai. Le nombre de lettres de ces deux mots donne 91, ce qui

est aussi la valeur numérale d'Amen. Ceci nous indique que dans ce mot est comprise la puissance des deux noms. Si quelqu'un savait conjoindre ces deux noms, comme les sages nous le disent, il pourrait produire des effets admirables. Ce qui est le propre des saints et des parfaits. Et c'est ce que firent Abraham et Isaac qui creusèrent ce puits qu'ils appelèrent Bersaba = puits de sept, parce que dans ce puits se rassemblaient les influences non seulement du Tétragramme mais des autres sources supérieures »⁶.

Nous rappellerons maintenant que le silence – (Has) –, a la même valeur que *Hecal* ou *Adonai*, soit 65, et qu'aussi, comme nous l'avons précisé, *Adonai* et *Jehovah* valent ensemble 91 comme le mot Amen. Ce nombre 91 est encore celui de *Maleak* (40 + 30 + 1 + 20) et de *ha Elohim* (lui les dieux) = 5 + 1 + 30 + 5 + 10 + 40). Vuillaud a d'ailleurs attiré l'attention sur le fait que le couple *Maleak ha Elohim* est composé de deux noms en opposition dont la traduction peut être « l'Ange de Dieu », l'Ange porteur du nom = mon Nom est en lui (Exode XXIII/21). Il désigne alors la *Schekinah* dont le parèdre est Metatron et dont l'ange est Mikaël, le grand prêtre. Mikaël, de son côté, s'il vaut 101, peut être écrit de façon défective $\zeta \approx \supset \supset$, et vaut alors 91 comme Amen. Mikaël est la gloire de la *Schekinah* dont la doctrine, selon Vuillaud, est réservée à ceux qui suivent le chemin du « Pardès ». Mais sur ce point nous renverrons à tout ce que René Guénon a écrit sur le sujet dans « *Le Roi du Monde* ».

Il nous reste encore à reproduire un passage du « *Zohar* » (III 28/a) qui met aussi en évidence, dans la version de Jean de Pauly, l'aspect rédempteur du mot Amen :

Aussi Moïse dit-il : « Je vais célébrer le nom du Seigneur » (*Jehovah*). Rendez l'honneur qui est dû à la grandeur de notre Dieu (*Elohénou*). » Aussi il invoqua *Jehovah* d'abord et *Elohénou* ensuite. C'est le mystère du mot « Amen », ainsi que quelqu'un l'a dit en présence de Rabbi Siméon, à savoir que la réponse « Amen » attire les bénédictions de la « Source » du Roi des Rois à la

Matrona... l'Amen assistera l'homme le jour où son âme quittera le monde. Rabbi Yehouda demanda : qu'est-ce que « Amen » ? Rabbi Siméon répondit : l'*Aleph* désigne le « puits profond » d'où jaillissent toutes les bénédictions, le *Mem* ouvert (initial) désigne le « fleuve » qui coule sans cesse. Il y a un *Mem* ouvert et un *Mem* fermé final. Le *Nour* désigne le Principe mâle et femelle ; car il y a un *Nour* courbé (initial) et un *Noun* droit (final). Quiconque entend son prochain prononcer une bénédiction et n'y répond pas « Amen », est appelé insulteur de Dieu... »

Comme on vient de le voir, l'Amen désigne donc le centre d'où partent les bénédictions. La tradition juive, se basant sur l'exégèse de « *Berakot 53 b* » : « plus méritant est celui qui répond Amen que celui qui recèle les bénédictions » déduira de ce texte, que « l'énonciation correcte d'« Amen » conditionne à un niveau supérieur à Hokma, donc dans la première Sefira ou même l'Infini (En Sof), l'impulsion initiale du flux séfirotique symbolise l'ouverture des « réserves », alors que les bénédictions ne font qu'attirer sur les niveaux séfirotiques voulus, le flux ainsi libéré »⁷.

Les bénédictions descendent d'*En Sof* vers les Sefiroth suprêmes, puis par *Binah* à *Tiphereth*, synthèse des six sephiroth inférieures et, de là, atteignent *Mal- kouth* qui les distribue à Israël⁸.

Il existe par conséquent un rapport entre le nom de l'Amen et celui de l'Éternel, entre l'invocation de l'Amen et celle de l'Éternel. Mais l'écoulement des bénédictions suggère une autre relation spirituelle qui unit cette fois l'Amen à la Schekinah dans le Judaïsme, et avec les noms de Jésus et Marie dans le Christianisme, le premier s'appliquant au Verbe fait chair source de grâces, le second désignant la Toute-Puissance suppliante « aqueduc des grâces » dans le langage de saint Bernard.

Aux bénédictions du Judaïsme semblent ainsi correspondre les grâces du Christianisme dont Jésus détient la plénitude. C'est de cette plénitude, comme le dit saint Jean que nous devons espérer

et recevoir toute grâce « gratia pro gratia ». La Vierge de son côté est considérée comme « omnium Datrix gratiarum ».

Curieusement d'ailleurs Joseph Ibn Gikatillia insistera, dans ses « Schaare Orah », sur cette image de la Schekinah réservoir des grâces et aqueduc des bénédictions qui s'écoulent depuis d'Israël jusqu'aux 70 nations de la gentilité.

Peut-on dès lors poursuivre sur cette voie des parallélismes entre Judaïsme et Christianisme et prétendre que l'Amen serait finalement un des noms « privilégiés » de l'Éternel, dans ses relations avec l'homme, c'est-à-dire le nom spécifique de la médiation christique dotée des « deux natures », à l'image du bouclier de David ou sceau de Salomon... ? Nous n'oserions le faire, encore que précisément ce dernier symbole est associé au nom « Schaddaï » de même valeur que le « Metatron », Ange de la face et parèdre de la Schekinah. Il faudrait alors définir – si l'on ose ainsi s'exprimer – la nature des identités entre Metatron, l'archange ou ange Mikaël, le grand prêtre Melkitsedek, le « Pôle » traditionnel et le Verbe fait chair, Jésus-Christ... et ceci relève d'autres études qui débordent très largement du cadre assigné à ce chapitre.

Avant de poursuivre notre travail, citons à propos de la rencontre judéo-chrétienne opérée par le mot Amen, commun aux peuples des deux Testaments, quelques lignes d'un récent ouvrage sur les prières de l'enfant Jésus⁹ :

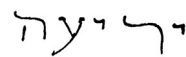
«... Le mot *Emouna* vient de la racine AMN que l'on peut prononcer Amen, ces trois lettres qui, pour juifs et chrétiens, marquent l'acquiescement du fidèle à la volonté de Dieu. Mais si le terme est le même avant ou après Jésus, la signification peut différer... De nos jours, amen veut dire « ainsi soit-il ». Pour le Juif des origines, les deux syllabes signifient « il en est ainsi ».

Entre les deux sens d'amen, entre le sens existentiel et fonctionnel de la religion d'Israël, et le sens d'effusion et d'aspiration de certaines croyances modernes, s'inscrit justement le

tournant dans l'histoire de Dieu que représente l'apostolat de Jésus.

Prier avec Jésus enfant, retrouver le sens de ses rites, l'emploi de ses oraisons, peut-être est-ce retrouver le sens réel de nos destins... Et que les deux sens d'amen puissent un jour se retrouver : amen de l'« ainsi soit-il » et amen de « il en est ainsi ». Et puissions-nous tous ensemble, les hommes des deux Testaments, répéter ensemble et d'une seule voix : « Amen »... »

Nous retrouverons maintenant Jean de Pauly dans ce commentaire de Zohar 94 B (T. III) :

« À ce passage zoharique si important nous n'ajouterons que l'extrait d'une liturgie récitée pendant la sonnerie de la trompette au premier jour de l'an juif, liturgie qui remonte à la plus haute antiquité puisque le Talmud y fait allusion (Aboth de Rabbi Nathan XXI) : « Puisse notre prière monter jusqu'au trône de la Schekinah, jusqu'à son enveloppe qui a nom Metatron, jusqu'à Jeschua (on sait que Jésus en hébreu est Jeshua) le prince de la face. » De nombreux commentateurs se sont efforcés d'expliquer le sens de cette liturgie, et surtout les paroles : «... À son enveloppe  qui a nom Metatron. » Notre passage zoharique en donne la clef : Jésus (Yeshua) incarnera le nom Metatron. C'est l'enveloppe de la Schekina dont parle la liturgie. On comprend également maintenant le sens des paroles de Rabbi Siméon (Tiqoune Zohar) : « que signifient les paroles (Genèse XIV, 18) : « et Melkitsedech, roi de Salem sortit du pain et du vin, et il était prêtre du Dieu Très Haut » ? Rabbi Siméon dit : « Melkitsedech désigne Metatron qui, se transformant en pain et en vin devient le prêtre du Dieu Très Haut. »

Nous laisserons à Jean de Pauly la responsabilité de cette exégèse qu'il conclut, du reste audacieusement, en affirmant que Metatron désigne « le corps adorable du Sauveur » et que Rabbi Siméon voulait faire allusion au mystère de la transsubstantiation

(Matthieu XXVI, 26, 27)... et nous attirerons plutôt l'attention sur une autre particularité du mot qui détermine notre enquête : son symbolisme numéral.

*

Comme nous l'avons indiqué le nombre de Amen est 91. Ce nombre est en correspondance avec les représentations symboliques du soleil en raison de la juxtaposition du chiffre cyclique : 9, et de l'unité centrale : 1 (ensemble donnant 10, qui ramène à l'unité d'origine après épuisement d'une manifestation numérale). Ce même nombre est également dessiné sous la forme du cercle et du point au centre, et est alors un symbole de l'Or des alchimistes. Il y a là tout un ensemble d'équivalences, qui se réfèrent à la doctrine mise en lumière par René Guénon, notamment en quelques articles regroupés dans « *Symboles fondamentaux de la science sacrée* »¹⁰.

Il est en tout cas possible de mettre en rapport le symbole numéral d'Amen avec la désignation du Verbe dans sa profération du monde manifesté. L'Amen est alors la Parole d'accomplissement, projection du monde et retour à l'Éternel ; tel est bien le sens du « fiat », « qu'il en soit ainsi », significatif des deux modèles, celui de la Vierge et du Christ.

L'aspect solaire – et l'on rappellera ici ce que Guénon a écrit à propos de Mikaël et Samaël –, est également celui qui convient au Metatron-Schaddaï et à l'archange de feu du « Sol Justitiae ». On notera que Mikaël vaut en hébreu 101, mais que l'écriture défective de la Bible pourrait réduire cette valeur à 91 par omission du *Iod* l'Ange étant par ailleurs, en lui-même, de par sa signification « qui est comme Dieu ? » porteur du « *Iod* » – l'Unité divine ramenée au point d'origine –. Sans insister sur cette question nous observerons seulement que si l'Amen paraît s'identifier au Verbe fait chair, et à la Toute-Puissance priante, Michel est aussi l'un des sept « anges de la présence » dont on sait

le rôle liturgique dans le mémorial eucharistique « Par l'intercession du bienheureux Michel, Archange, qui se tient debout à la droite de l'autel des parfums et de tous ses Elus, daigne le Seigneur... ». Michel est l'ange de l'Apocalypse (Ap. I, 1) dans l'interprétation scripturaire de l'Église, et celui qui porte les offrandes sur l'autel sublime du Dieu Tout-Puissant.

Pour en revenir au symbolisme numéral du mot Amen il faut encore relever cette « curiosité » qui fait que, ramené au dénaire ou à la tétraktys pythagoricienne par addition des chiffres 9 et 1, l'Amen a même valeur que le AUM hindou et que le Nom divin hébreu « El Yah » (1 + 30 + 10 + 5) qui figure dans certains rituels maçonniques. Il y a encore une autre curiosité, linguistique celle-là, qui mérite d'être signalée en passant car elle n'a pas de base sérieuse, c'est la prononciation très proche de *AUM*, et *Amen*, ce d'autant que ce dernier mot se dit aussi « *Omen* » dans le rite occidental du Judaïsme. Du reste Paul Vuillaud, dans son étude sur la « *Siphra di Tzeniutha* », donne les deux vocalisations : Amen ou Omen. Chez les Kabbalistes de Provence de l'école d'Isaac l'Aveugle groupée autour du « *Sefer ha'Lyyun* », on jouait ainsi sur les dérivés du radical *aman* considérés comme représentant les sefiroth, de la plus élevée *'omen* (Isaïe 25, 1) à *'Amon*, *'Amen*, *'Emun* et *'Emuna*¹¹.

En réalité il y a peut-être là plus qu'un « jeu » sur la prononciation des voyelles, car, comme l'a noté Spinoza dans son abrégé de la grammaire hébraïque, « les voyelles sont l'âme des lettres, et les lettres sans voyelles sont des corps sans âme ». On pourrait donc les considérer comme l'intériorité de l'Écriture, d'où le fait qu'elles ne furent point graphiées jusqu'à l'époque massorétique. Elles sont alors à la Thora ce que la Thora est à la terre d'Israël – et nous ajouterons : « *Eretz Israël beli Torah, hi kegouf beli neschama* » !

Si maintenant nous considérons l'Amen dans la valeur développée de ses trois lettres, l'*Aleph* vaut 111, et les deux autres

lettres *Mem* et *Nun* valent ensemble 196. Or 111 est le nombre du « Pôle », aussi bien dans l'Islam que dans le Judaïsme. Il se trouve être au centre de la manifestation cyclique comme l'Unité de l'Aleph est au centre du novénaire cyclique dans la représentation géométrique de 91, avec le point au milieu du cercle. L'unité « triplée » de 111 correspond alors à l'animation « ad intra » de cette unité dans sa fonction de révélation divine et de génération des mondes, ou cycles.

Les deux autres lettres *Ment* et *Nun* de Amen, qui valent 90 en numération normale et correspondent au cercle dont l'aleph est le centre, ont pour valeur développée, comme nous l'avons vu, 196. Unies à l'unité centrale – celle du Aleph ramenée à l'Unité – elles équivalent à $196 + 1 = 197$, nombre du Dieu Très Haut, *El Elyon* et d'*Emmanuel*, le nom du Messie venu dans la ronde des cycles pour y affirmer précisément l'Unité divine et réaliser ainsi la signification même de ce nom d'Emmanuel : Dieu avec nous.

L'association de ces deux mots « *Emmanuel* » et *Amen*, le premier contenu dans le développement guématrique numéral du second, doit bien suggérer quelques réflexions à ceux qui s'intéressent à la chevalerie maçonnico-chrétienne issue du régime écossais rectifié... et à sa « Cène mystique ».

Du point de vue des techniques rituelles maintenant, la ronde novénaire autour du pivot polaire de l'Unité qu'évoquent le cercle et le point central du nombre 91 de l'Amen, n'est pas sans faire songer à une sorte de danse autour du Maître, comme il en va par exemple dans le « *Dhikr* » musulman. Mais ne trouverait-on pas une image analogue dans quelques récits décrivant les rites des premiers chrétiens ? On citera par exemple certains apocryphes, tels les « *Actes de Jean* », datant de la fin du IV siècle et attribués par Photius de Constantinople à un disciple de Jean, Lucius Charinus. Il est question, là, d'une ronde enseignée par le Christ à ses disciples formant un cercle autour de Lui. Le Maître est donc situé au centre – à la place de l'Aleph –, « *in medio ecclesiae* », au

« milieu » d'eux, et il récite les strophes d'un chant que les disciples ponctuent chaque fois par le mot « Amen ». Le texte des Actes précise «... il nous appela, nous fit faire comme un cercle, nous tenant les mains les uns les autres, et Lui, se tenant au milieu, nous dit : « répondez-moi Amen ».

Quelques phrases de l'hymne sont du reste fort significatives, ainsi :

« Le Très Haut participe à la ronde-Réponse : Amen », comme encore ce conseil du Christ-Centre : « Réponds maintenant à ma ronde : regarde-toi en moi qui parle, et, voyant ce que je fais, garde le silence sur mes mystères. »

Voilà qui illustre bien, croyons-nous, le mystère de l'Amen, et nous ramène, après un long détour par l'exégèse kabbalistique, à notre point de départ : la présence d'un nom hébraïque au sein d'une tradition dépourvue de langue sacrée. C'est désormais cette présence qui donnera son but à notre quête.

*

Effectivement le mot Amen revient fréquemment en fin des doxologies néo-testamentaires : Romains 1, 20 Hébreux 13, 21... et témoigne ainsi d'une utilisation très ancienne dans les répons liturgiques du judéo-christianisme originel. Saint Jérôme écrira d'ailleurs que les fidèles romains eux-mêmes clamaient l'Amen à haute voix et d'une telle force que l'on croyait entendre un « roulement de tonnerre »...

L'Amen est alors synonyme de l'acquiescement de la Foi, on le rencontre une vingtaine de fois dans les paroles du Christ, avec ce redoublement caractéristique dont nous avons signalé l'usage vétéro-testamentaire et que l'on retrouve encore au cours des prières de passage dans l'alliance de Qumrân¹². Appuyant, par ce redoublement, les affirmations du Christ, il leur confère un cachet d'autorité divine.

On sait que l'Amen jalonne les épîtres de Paul : Romains 1, 25 ; Galates 1, 5 ; 2 Philippiens 3, 18 ; Hébreux 13, 21 ; 1 Corinthiens 14, 16 ; 2 Colossiens 1, 19, 20 et 7, 12, etc.

Mais sans doute est-ce dans 2 Corinthiens 1, 20, que l'apôtre des Gentils paraît désigner le Christ au travers de l'Amen : « car pour ce qui concerne les promesses de Dieu c'est en lui (le fils de Dieu Jésus-Christ) qu'est le oui ; c'est pourquoi encore l'Amen par lui est prononcé pour nous à la gloire de Dieu », ou « c'est par lui que nous proférons l'Amen à Dieu pour sa gloire ».

Dans cette perspective paulinienne la médiation christique entre Dieu et l'homme paraît tenir dans l'Amen, dont la corporéité est le Fils de l'Homme, doté des deux natures, et c'est pourquoi nous avons distingué une relation symbolique entre l'Amen, le sceau de Salomon marque du Schaddaï – nom divin « métatronique » –, et le Christ Jésus. Peut-être n'est-ce pas fortuitement que la formule liturgique « par Jésus-Christ Notre Seigneur » est suivie du mot Amen, « car Jésus n'est pas seulement celui qui dit vrai en disant la parole de Dieu, il est la parole même du vrai Dieu, l'Amour par excellence, le témoin fidèle et vrai »¹³.

En poursuivant ce raisonnement on voit que si l'Amen peut être finalement une désignation « fonctionnelle » du Christ il est aussi, logiquement, le nom générique des Espèces Eucharistiques, d'où le fait que les fidèles répondent « Amen » lorsque, dans la liturgie moderne – si souvent référencée aux anciennes liturgies proche-orientales – le prêtre leur présente le Corps du Christ. C'est l'instant de remarquer que certaines églises chrétiennes, qu'on ne saurait taxer de modernistes, comme l'église d'Éthiopie, appellent communément « Amen » les Espèces Eucharistiques, de telle sorte que l'expression « prendre l'Amen » correspond ici à « communier » dans l'église latine. Ce que l'on sait moins, par contre, c'est qu'il pourrait bien y avoir dans ces communautés une certaine relation entre l'Amen, nom du Christ pour les Espèces Eucharistiques, et Emmanuel, nom du Christ pour les invocations, puisque l'une de

celles les plus pratiquées par les Coptes et les Éthiopiens s'adresse à : « Emmanuel notre Roi notre Dieu médecin du monde », en gééz : « *Madhene Alem.* »

Par conséquent nous retrouvons ici le couple « Emmanuel-Amen » signalé plus haut.

Or s'il est un livre chrétien d'importance capitale pour la tradition chrétienne dépourvue de langue sacrée, pour ses perspectives eschatologiques et peut-être aussi... pour l'époque présente, c'est bien l'Apocalypse.

Dans ce texte, johannite par excellence¹⁴, qui clôt le Nouveau Testament, les deux Testaments et le cycle qui est nôtre, l'Amen est le nom que se donne le Seigneur. Ainsi, dans la prophétie aux sept églises, il s'exprime de la façon suivante à l'église de Laodicée (Apocalypse 3-14) : « Voici ce que dit l'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe de la création de Dieu. »

L'Amen est donc le qualificatif qu'emploie pour lui-même « Celui qui parle : le fils de l'homme qui tient dans ses mains sept étoiles, dont le visage brille comme le soleil dans sa force et de la bouche duquel sort un glaive à double tranchant¹⁵ (Apocalypse 1, 16). C'est bien le « Fils de Dieu » (ib. 2/18) dont il est question ici, le Principe, le « Premier Né de toute créature » (I Colossiens 18/19). Dans ce texte et ce contexte, l'Amen fait le trait d'union entre la vision de Paul et celle de Jean.

Mais nous rencontrerons l'Amen dans une autre circonstance apocalyptique (Apocalypse 5, 7, et 19-4), lorsque les 24 vieillards vêtus de blanc, couronnés d'or, entourent le trône devant lequel brûlent les sept lampes ardentes des sept esprits de Dieu, et que cernent les quatre « vivants ». L'Amen est alors proféré pendant que la création entière acclame l'Agneau Triomphant. Les 24 vieillards et les 4 vivants se prosternent et adorent l'Éternel assis sur son trône en disant « Amen-Alleluia »¹⁶.

Curieusement, l'Alleluia était déjà, dans les anciennes liturgies occidentales, une sorte de nom substitué du Christ, puisqu'on

l'enterrait symboliquement, avant la résurrection pascalle, en enfouissant une brique dans une niche du chœur des églises. Faudrait-il en conclure que ces noms hébreux, *Amen* et *Alleluia*, sont les essences de la « langue sacrée » conservées dans le christianisme et appliquées à désigner le Nom du Seigneur ? On observera, au passage, que ces deux noms valent numériquement $91 + 86 = 177$, soit trois fois la valeur du chapelet latin formé, au total, de 59 grains...

Ce sont, en tout cas, les deux seuls mots qui subsistent dans la Jérusalem céleste et dans le monde apocalyptique, ce « monde qui vient »¹⁷ et alors que les langues ont cessé et que la contemplation s'effectue face à face, selon la description connue de Paul.

On pourrait vraiment considérer que si le Christ est « la Parole », ces deux noms sont « sa Parole » puis qu'ils demeurent alors que le monde a pris fin, et que lui-même a dit « la terre et le ciel passeront mais *mes paroles* ne passeront pas ».

Associé à « oui », dans le prologue de ce livre (Apocalypse 1, 7 et 8), l'*Amen* ouvre le récit : « et toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine en le voyant. Oui. L'*Amen* ! » « Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant » ; il l'achève avec cette phrase finale (Apocalypse 22/20-21) : « *Amen*, venez Seigneur Jésus ! que la grâce du Seigneur Jésus soit avec tous. Amen ! »

N'est-on pas dès lors enclin à supposer que l'hébreu puisse bien être une « langue sacrée » du Christianisme¹⁸ justifiant le vœu de *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus* : « Si j'avais été prêtre j'aurais étudié l'hébreu... afin de pouvoir lire la parole de Dieu, telle qu'il daigna l'exprimer dans le langage des hommes », langue sacrée récapitulée de façon ponctuelle, centrale et potentielle dans un Nom du Christ et du germe de David : l'*Amen*¹⁹.

Nous ne fermerons pas ce chapitre sans faire part d'une autre curiosité concernant le mot *Amen*. Le « Manuel de Discipline » des manuscrits de la mer morte attribue dans le psaume final un sens sacré à chacune des trois lettres hébraïques de ce mot.

Analysant ce document, au cours de ses études sur « *La sainteté du signe « noun » dans le Manuel de Discipline* », M. Dupont-Sommer a suggéré la mise en relation de la valeur 50 de la troisième lettre, *Nun*, avec la somme des carrés du triangle rectangle de côtés 3-4-5. Telle était d'ailleurs la définition donnée par Philon à ce nombre jubilaire, dont il faisait le symbole du « suprême principe qui a produit le monde » en tant qu'expression parfaite du triangle rectangle 3-4-5. « Suprême principe » qu'il faudrait traduire, en langage maçonnique, par « Grand Architecte de l'Univers ». Aussi le Psaume final fait-il de ce *Nun* la « clé de l'Amour éternel et inébranlable ».

M. Dupont-Sommer a noté, en outre, que le passage du manuscrit mentionnant les trois lettres de l'*Amen*, traite de l'observance temporelle des fêtes juives et il émet l'idée que ce calendrier rituel dans lequel le nombre 91 d'*Amen* intervient pour les mesures mensuelles et trimestrielles, pourrait bien incarner le caractère sacré du triangle rectangle. Nous renverrons sur ce point à l'ouvrage de M. Mullar Burrows : « les manuscrits de la mer morte » (Édit. Robert Laffont, 1968).

De notre côté, nous ferons remarquer que ce nombre 50 est également celui du triangle rectangle 3-4-5 développé dont la représentation géométrique orne l'insigne des « Passés-Maîtres » de la Maçonnerie. Il est alors lié au « secret de la chaire » du Vénérable Maître gouvernant par l'équerre.

Il faut donc se demander s'il n'existe pas un lien mystérieux entre l'*Amen*, nom du Christ-Verbe, le *Jubilé* – et le mot « Jubel » se rapporte à l'incantation comme l'indique le « Jubilus du Nom de Jésus » –, l'*Amon*, nom du maître maçon médiéval, et le triangle 3-

4-5, allusif au Nom divin *d'El Schaddai* », Dieu Tout-Puissant et Grand Architecte de l'Univers...

C'est l'ultime question que l'on peut se poser au terme de ces réflexions.

CHAPITRE V

LE BOUCLIER DE DAVID

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'étudier les significations d'un symbole maçonnique de portée universelle mais qui revêt une importance particulière au sein de la tradition judéo-chrétienne.

Par la force des choses, l'analyse se limitera à un environnement maçonnique bien déterminé et à un symbole-type = celui de l'hexagramme, même si ce dernier bénéficie déjà de commentaires abondants. Les investigations sur un même thème ne cessent pas, ce qui prouve que le champ ouvert, par la méditation, à la quête symbolique est inépuisable.

À cet égard, la Maçonnerie fait songer à une forêt mystérieuse où la découverte le dispute à l'enchantement ; on en connaît les accès, les contours, les débouchés et les orées, les itinéraires repérés, les clairières et la topographie, les sentes d'ombre et de lumière... puis voici qu'un rayon de soleil, un jeu de couleurs ou un frémissement des branches suffit à révéler, dans le mouvement des lignes, un aspect encore inconnu du monde sylvestre. Pour cela, il faut certes accepter d'être guidé par le décor, accepter aussi un certain vagabondage de la pensée, libre de ses ébats, accepter finalement l'exploration marginale où qu'elle vous conduise !

La réflexion incite donc à l'errance, au gré des curiosités spirituelles et historiques parfois éloignées du cadre proprement maçonnique.

Les parcours symboliques ont cette exigence que récompense un élargissement des connaissances sur l'ensemble des traditions présentes, à un titre quelconque, dans le réceptacle maçonnique.

Nous avons fait allusion à la forêt pour expliquer la démarche spirituelle. Il serait tout aussi valable de se référer non plus au végétal mais au minéral et de décrire alors l'action des rayons lumineux sur les pierres précieuses : celles-ci ne restituent-elles pas intégralement la lumière qui les pénètre dans un jaillissement multicolore ? Aucun des traits solaires ne s'affaiblit dans la source minérale, mais tous repartent en teintes diverses, variété d'aspects exprimant l'unité lumineuse irréfragable. Cette pureté isotropique de la pierre, ou mieux encore du diamant, s'apparente à l'infinité de sens du symbolisme, et le symbole est eu quelque sorte analogue au cristal qui le typifie.

*

Notre sujet d'enquête portera sur le grade de *maître écossais* de Saint-André – quatrième échelon dans la hiérarchie en six degrés du rit écossais rectifié et, dans cet « environnement maçonnique », sur le bijou du grade lui-même parce que ce bijou nous paraît être un symbole de portée universelle comme nous l'écrivions précédemment.

En ce qui concerne le grade de maître écossais de Saint-André et son articulation dans le Rit dont il dépend, une première remarque est à faire : ce grade apporte la preuve d'une identité de structure dans toutes les voies offertes par la Maçonnerie dite « spéculative », voies pourtant fort différentes les unes des autres au regard de leur contenu spécifique. En chacune d'elles, en effet, on décèle l'existence de « grades charnières » attachant la maçonnerie de métier à celle des chevaleries templières.

Le « grade-charnière » dont nous traitons ici, est doté de deux faces, l'une « antérieure » : celle d'Hiram, et l'autre « postérieure » : celle de Saint-André. Il est vrai que dans la version du grade

retenue au convent de Wilhelmsbad – ou utilisée à l'époque parmi la quinzaine d'essais manuscrits dus à la plume géniale de Willermoz – cette bipolarisation n'apparaît pas de façon aussi tranchée ; les étapes se suivent et s'enchaînent dans un seul déroulement rituel. La version helvétique qui sert de base à notre travail est plus sobre que celle retenue ou présentée au convent général de Wilhelmsbad en 1782, mais elle a su conserver cependant l'essentiel des éléments doctrinaux mis en valeur, précisément, grâce à cette coupure du grade en deux parties distinctes ; seuls les longs discours de la version originale ont été condensés au profit des éléments gestuels et symboliques du Rit, non que ces discours fussent dépourvus de valeur pédagogique mais parce que le commentaire verbal ne peut être confondu avec le « rythme », proprement transformateur de l'être dans une voie initiatique, rythme fait de « mots sacrés », « signes » et « attouchements ».

Il reste, et c'est là le principal, que l'une ou l'autre des versions reflétait, à l'intérieur du système écossais rectifié, l'harmonie fondamentale de la Maçonnerie découlant d'une *architecture religieuse duo-testamentaire*. Comme il ne s'agit en l'occurrence aucunement d'un plan conçu avant l'éclosion des diverses branches de la Maçonnerie, on conviendra aisément que cette analogie postule en faveur d'une intelligence rectrice de l'Ordre assez admirable... surtout quand on sait quelle aimable pagaïe régnait au sein des différentes maçonneries entre le dix-huitième et le vingtième siècle ! Ce point mérite donc d'être retenu car il a valeur de preuve quant au caractère inspiré et sacré de la Maçonnerie.

Une seconde remarque est à tirer de cette constatation liminaire. Le grade de maître écossais de Saint-André, se propose d'unir la perspective salomonienne de l'ordre à la perspective chrétienne. À la manière d'un pont entre ces deux perspectives, elle s'emploie à réaliser une jonction des deux Testaments.

Cette fonction est aussi très visible dans les quatorzième et dix-huitième degrés de l'Écossisme Ancien et Accepté. Elle est amorcée dans les rituels anglais de la « *Sainte et Royale Arche de Jérusalem* » et de la « *Maçonnerie de la Marque*, actuellement pratiqués et qui débouchent sur les Maçonneries des « *Knights Templar* » et du « *Royal Order of Scotland* », tout comme les degrés de l'Écossisme ancien et accepté s'achèvent dans les grades templiers et ceux de l'Écossisme rectifié dans l'Ordre intérieur templier.

Dans tous les cas, on éprouve la solidité d'une chaîne scripturaire qui lie les deux Testaments, ou les deux alliances, avec les personnages d'Hiram et de Zorobabel pour les Temples de la première alliance, du Christ, d'un Saint ou d'un Chevalier pour le Temple éternel et la seconde alliance.

À un autre point de vue, on pourrait envisager un encadrement vétéro-testamentaire des grades de métier, et un encadrement néo-testamentaire des grades chevaleresques, mais ce serait peut-être pousser un peu trop loin la logique des conclusions. En fait, à une altitude spirituelle éminente, se découvre plutôt une Unité intégrant en elle trois ensembles respectivement formés par

- les expressions néo- et vétéro-testamentaires propres à l'édification du Temple divin ;
- les richesses des deux religions, la juive et la chrétienne ;
- les correspondances symboliques de la Bible : tribus, apôtres, portes de la Jérusalem céleste, Temples d'Israël, Temple du Christ et Temple de la Jérusalem céleste, etc.

Cette Unité est évidemment celle de la Parole, qui récapitule en Elle, toutes les Écritures saintes, savoir, pour le monothéisme méditerranéen, les trois livres des postérités d'Abraham.

L'équilibre de l'édifice maçonnique paraît en tout cas résulter de ces deux poussées convergentes et complémentaires, noachite et mosaïque d'une part, chrétienne et templière d'autre part. Cette « résolution des oppositions » se traduit sur le plan humain, par l'échange spirituel et le respect d'autrui. Un même vocable résume

d'ailleurs ces trois idées d'échange spirituel, de respect d'autrui et de complémentarisme, celui *d'intelligence* nous y reviendrons.

Pour reprendre l'analyse du degré maçonnique de maître écossais de Saint-André, nous observerons que la progression linéaire et graduelle des Temples d'Israël à ceux du peuple chrétien, correspond à une succession chronologique et à l'ouverture de l'élection spirituelle dans la plénitude d'accomplissement de la Torah et de l'Évangile.

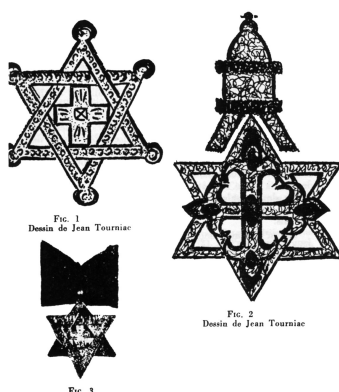
Ainsi, ce qui est vétéro-testamentaire annonce l'éclairage chrétien, et ce qui est néo-testamentaire reflète la lumière d'Israël. Peut-être n'a-t-on pas assez réfléchi à tout ce qu'implique la symbiose judéo-chrétienne des premiers temps du christianisme ? À cette époque, proche encore de la présence physique du Maître, on ne se demande pas si un juif peut être admis dans la petite fraternité des disciples du Christ, mais si, par contre, un non-juif, un non-pratiquant du judaïsme a le droit d'y pénétrer !

BOUCLIER DE DAVID ET CROIX DU CHRIST EN ÉTHIOPIE

Emblème de la dynastie salomonienne d'Éthiopie à partir du ^v^e siècle après J.-C. (FIG. 1) unissant le bouclier de David à la Croix du Christ. Il représente ainsi la symbiose du sang salomonien et de la foi chrétienne. Les couleurs nationales – vert, or et rouge –, qui l'encadrent généralement, apparurent au ^{xii}^e siècle sur les ornements des églises monolithiques de Lalibela.

Rappelons que les Rois des Rois éthiopiens ont porté les titres de « Lion vainqueur de la tribu de Juda », « Élu de Dieu, défenseur de la Foi, Fils de Salomon, Fils de David de la tribu de Juda ». L'empire d'Éthiopie, ou « Royaume du Prêtre-Jean », pouvait être considéré comme le « Saint Empire Africain » (cf. S. Pierre Pétrids, « *Le livre d'or de la dynastie salomonienne d'Éthiopie* », Plon éditeur).

La décoration de l'Ordre éthiopien du « Sceau de Salomon », institué par Ménélik I^{er} (étoile à six branches chargée d'une croix grecque en pierreries et surmontée d'une couronne suspendue au ruban bleu-vert-jaune-rouge, FIG. 2) est une reproduction de l'emblème précité. Il en existe un exemplaire en or, à travail artisanal, au musée de la Légion d'Honneur à Paris, salle des Ordres étrangers (FIG. 3).



Précisément cette fusion « sans confusion » des deux alliances est très exactement représentée par le symbolisme du bijou de maître écossais de Saint-André qui fait coïncider la face « hiramite » et la face « chrétienne » du grade, dans l'Unité d'une pièce ciselée portant d'un côté le bouclier de David, et de l'autre la Croix du premier disciple appelé par Jésus.

Du reste, n'est-il pas curieux que l'emblème du judaïsme – et nous verrons que le judaïsme n'est pas seul en cause ici –, figuré par l'entrelacement de deux triangles équilatéraux, soit présent dans les grades maçonniques situés à la jointure des ensembles

rituels de l'Ordre gouvernés respectivement par chacun des Testaments ? Il en va de la sorte, par exemple, pour l'Écossais de Saint-André dans l'Écossisme Rectifié – qui sert de base à notre enquête –, pour la « Sainte et Royale Arche de Jérusalem » au Rit anglais et pour quelques paliers de l'Écossisme Ancien et Accepté et du Rit français.

On en découvre encore une expression emblématique dans quelques formes para-maçonniques d'inspiration judéo-chrétienne comme celles issues des courants martiniste et Saint-Martinien. Dans leur résultante dite « Martiniste », l'emblème « central » – analogue, par sa signification globale, au rôle que jouent l'équerre et le compas entrelacés dans la Maçonnerie – est constitué par l'entrelacement des deux triangles équilatéraux, ou étoile à six branches, incluse cette fois dans un hexagone dont les six pointes seules touchent un cercle qui circonscrit l'ensemble ; sur le cercle aboutissent également les quatre branches de la croix qui traversent l'étoile et l'hexagone. C'est une bien curieuse figure qui associe les triangles entrelacés, sceau de Salomon ou *Maghen David*, à la croix du Christ, et fait provenir d'un même centre l'ensemble des dessins du pantacle. Arrêtons-nous un instant sur cette figure énigmatique.

Dans les instructions du Martinisme, le cercle est dit figurer Dieu, premier principe de l'Univers manifesté : il symbolise l'éternité. L'hexagone inscrit marque la sextuple projection du centre sur le cercle par le rayon qualifié de « rapport mystique du centre à la circonférence » et assurant le passage de la Puissance à l'Acte. Les six projections sur le cercle de « l'éternité » correspondent aux six périodes de la manifestation, le point central désignant la septième période de repos sabbatique.

Les pointes du bouclier de David ou si l'on préfère de l'étoile à six branches, n'atteignent pas le cercle divin dans ce pantacle – ou ce « mandala »¹ – mais seulement les côtés de l'hexagone considérés comme des forces créatrices émanées de Dieu : « Ainsi

du Centre de l'Univers au cercle divin la puissance de l'homme prend naissance, unissant les effets de la divinité au fatalisme de la nature dans l'Unité de la libre volonté » elle-même symbolisée par la Croix, image de l'homme joignant « le centre de l'Univers à Dieu lui-même ».

Enfin, l'Union des deux triangles équilatéraux est mise en relation avec la parole d'Hermès, dans la Table d'Emeraude « Il monte de la Terre au Ciel et, derechef, il descend en Terre, et reçoit la force des choses supérieures et inférieures ». C'est donc ici le signe du macrocosme².

Louis-Claude de Saint-Martin, influencé par son appartenance à l'Ordre des Elus-Coëns de *Mártinez de Pasqually* et à la Maçonnerie et par sa liaison spirituelle avec *Jacob Boehme* – lui-même témoin de la « mystique » chrétienne tout autant que d'une initiation « éliaque » extra-organique – paraît avoir accordé une attention particulière à l'imbrication de plusieurs symboles dans ce dessin géométrique qui fut ultérieurement choisi par le *Dr G. Encausse*, lors de la création de l'Ordre Martiniste, à la fin du XIX^e siècle, comme symbole du Martinisme.

Dans le style du temps, le « philosophe inconnu » s'exprimait ainsi :

« Le cercle naturel s'est formé différemment du cercle artificiel des géomètres. Le centre a appelé le triangle supérieur et le triangle inférieur qui, se réactionnant mutuellement, ont manifesté la vie. C'est alors que l'homme quaternaire a paru. Il serait de toute impossibilité de trouver ce quaternaire dans le cercle sans employer des lignes perdues et superflues, si l'on se bornait à la méthode des géomètres. La nature ne perd rien : elle coordonne toutes les parties de ses ouvrages les unes pour les autres. Aussi, dans le cercle régulièrement tracé par elle, on voit que les deux triangles, en s'unissant, déterminent l'émancipation de l'homme dans l'univers et sa place en aspect du centre divin ; on voit que la lumière ne reçoit la vie que par des reflets jaillissant de

l'opposition que le vrai éprouve de la part du faux, la lumière de la part des ténèbres et que la vie de cette matière dépend toujours de deux actions ; on voit que le quaternaire de l'homme embrasse les six régions de l'univers, et que ces régions étant liées deux par deux, la puissance de l'homme exerce un triple quaternaire dans ce séjour de sa gloire.

C'est ici que se manifestent les lois de cette superbe connaissance dont les Chinois nous ont laissé des traces, je veux dire la connaissance du keou-kou. L'homme, en prévariquant à l'incitation des coupables, s'est éloigné de ce centre divin en aspect duquel il avait été placé ; mais quoi qu'il en soit éloigné, ce centre est resté à sa place, puisque nulle force ne peut ébranler ce trône redoutable. Lors donc que l'homme a abandonné ce poste glorieux, c'est la Divinité même qui se trouve prête à le remplacer et qui opère pour lui dans l'univers cette même puissance dont il s'est laissé dépouiller par son crime. Mais dès qu'elle vient prendre la place de l'homme, elle se revêt des mêmes couleurs attachées aux régions matérielles où il était établi primitivement, puisque l'on ne peut se montrer dans le centre de ce cercle sans se placer au milieu de toutes ces régions.

Voilà ce que l'étude du cercle naturel peut apprendre à des yeux intelligents. La figure tracée, quoiqu'imparfaitement, est plus que suffisante pour mettre sur la voie »³.

Puisque l'occasion vient de nous être donnée d'évoquer au passage l'influence de Martinez sur L.C. de Saint-Martin, précisons que « quelque chose » de la doctrine martinézienne s'est peut-être infiltré dans la genèse du rit écossais rectifié – auquel appartient le bijou de maître écossais de Saint-André – et de ses « prolongements » au niveau de la « Grande profession » de référence willermozienne.

La doctrine en question a été parfois comparée à une sorte de réminiscence du kabbalisme inauguré à Safed par Luria – celui

que les *Mekouballim* nommèrent *Ari* – et que nous retrouverons bientôt quand il s'agira de définir les origines du *Maghen-David*.

Nous noterons aussi que la même découpe en étoile à six branches est familière au Tantrisme et au Yoga hindou, où elle est alors représentative d'un des centres du lotus, ou chakra, du kundalini yoga. C'est alors la forme de l'*Anâhata*, situé dans la région du cœur, immédiatement au-dessus du lotus du nombril. Cette demeure de *Jîvatmâ Purusha* emprunte la représentation des deux triangles équilatéraux inversés et entrelacés, inscrits dans un vaste lotus à douze pétales⁴.

*

Ces observations préliminaires faites, on peut se demander s'il n'y a pas une contradiction entre l'universalité du symbole graphique que nous venons de décrire, et dont la place à ce titre « universel » se justifie pleinement dans la Maçonnerie non moins « universelle » –, et son usage si constant pour désigner une confession monothéiste bien déterminée : le Judaïsme.

Certes, on pourrait déjà noter que la fréquence du signe hexagonal est en relation avec l'apparition des grades maçonniques « vétéro-testamentaires » situés aux limites des deux Testaments, et que, dès lors, il est normal d'employer en l'occurrence un symbole *typifiant* Israël.

Il en va du reste de la même façon pour le tracé de la Croix, qui désigne bien une confession déterminée : le Christianisme, et qui apparaît en conséquence dans les bijoux et emblèmes des degrés maçonniques à dominante strictement chrétienne.

C'est l'instant de constater que le signe de la croix lui aussi « s'universalise » dans son concept ésotérique de « symbolisme de la croix » titrant un ouvrage de René Guénon : il le fait sans renier pour autant, comme d'aucuns pourraient le laisser entendre, la valeur strictement religieuse qu'il recouvre. On peut même ajouter que *l'universalité du symbolisme lui confère une dimension*

macrocosmique et métacosmique qui le magnifie en l'identifiant, sans contestation possible, au verbe originel.

Précisément, la même remarque peut être faite pour le « *bouclier de David* » dont le tracé est celui des bijoux maçonniques que nous avons énumérés précédemment.

Si le dessin des deux triangles inversés et entrelacés est le sceau d'Israël, il est aussi le symbole du Temple idéal figuré par l'entrelacement du compas et de l'équerre allusif à l'union du Ciel et de la Terre, du haut et du bas.

Aussi étrange que cela puisse paraître, on pourrait déceler là une signification commune au signe de la Croix et au « *Maghen David* ». Il n'est donc pas surprenant que les deux signes puissent « s'épouser » dans un même bijou, comme c'est le cas pour le bijou de « maître écossais de Saint-André », la Croix ayant alors la forme d'un X, en souvenir du martyre de l'apôtre Saint-André, « patron » de ce grade maçonnique.

Nous compléterons ce que nous venons d'écrire par plusieurs citations de René Guénon, dont la science du symbolisme n'est ici comme ailleurs, jamais prise de court. Ces citations extraites de livres et revues ont trait, comme on le verra, au sens cosmologique et métaphysique des deux triangles entrelacés, représentant le « *Maghen David* » ou « *Sceau de Salomon* ».

«... dans le symbolisme d'une école hermétique à laquelle me rattachaient Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le triangle droit représente la Divinité et le triangle inversé la nature humaine (« faite à l'image de Dieu » et comme son reflet en sens inverse dans le « miroir des Eaux ») de sorte que l'union des deux triangles figure celle des deux natures « *Lâhût* et *Nâsût* » dans l'ésotérisme islamique)...

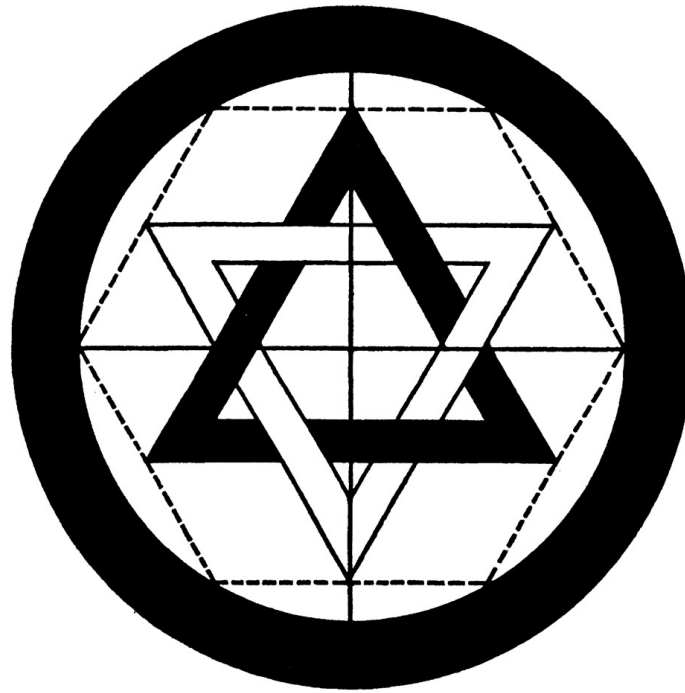
« ... Le rôle du Verbe, par rapport à l'existence universelle, peut encore être précisé par l'adjonction de la Croix tracée à l'intérieur de la figure du « sceau de Salomon » : la branche verticale relie le sommet des deux triangles opposés ou les deux pôles de la

manifestation, et la branche horizontale représente la « surface des Eaux »⁵.

« ... Le double triangle est appelé par les kabbalistes indifféremment « sceau de Salomon » et « Bouclier de David », et de même « Bouclier de Mikaël » (Mikaël-Malaki, « Mon Ange », c'est-à-dire « l'Ange en qui se trouve mon nom ») ; également en arabe il est désigné comme « Khâtem Seyidnâ Suleymân » et « Dir'a Seyidnâ Dawûd ». »

«... Aucune de ces désignations ne peut être appliquée d'une façon correcte à l'étoile à cinq branches, le pentalpha ou pentagramme des pythagoriciens, lequel est l'étoile flamboyante maçonnique. Cette dernière, dans sa signification générale, est un symbole « microcosmique », alors que le double triangle est un symbole « macrocosmique ». Il existe un autre symbole arabe, nommé « Uqdat Seyidnâ Suleymân » ou « Nœud de Salomon », dont la signification est très proche de celle du sceau de Salomon, en rapport avec l'adage hermétique « ce qui est en haut est comme ce qui est en bas »...⁶. »

LE PANTACLE MARTINISTE
Dessin de Patrick Audran



« ... à cet égard un rapprochement s'impose avec une des significations du « sceau de Salomon » qui, d'ailleurs, est formé également de six traits, bien que disposés d'une façon différente (*de celle des trigrammes du Yi-King*) : dans ce cas, le triangle droit est la nature céleste et le triangle inversé la nature terrestre, et l'ensemble symbolise « l'Homme Universel » qui, unissant en lui ces deux natures, est par là même le « médiateur » par excellence.

(Note 1 : En termes spécifiquement chrétiens, c'est l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ qui a bien effectivement ce caractère de « médiateur » par excellence (cf. le « Symbolisme de la Croix »). « La conception de l'« Homme Universel » étend à la manifestation tout entière, par transposition analogique, ce rôle que l'« homme véritable » exerce seulement, en fait, par rapport à un état particulier d'existence »⁷.

Pour une plus grande compréhension de cet enseignement symbolique, on voudra bien se reporter aux ouvrages que nous venons de mentionner : « *le Symbolisme de la Croix* » et « *la Grande Triade* ».

Sans doute, seuls ceux qui peuvent saisir le sens profond de l'iconographie, c'est-à-dire de son ésotérisme, et ne s'en tiennent pas à l'interprétation socio-religieuse la plus extérieure – pour ne rien dire des « détracteurs de mythes » parfaitement incapables de comprendre quoi que ce soit à l'intelligence spirituelle –, sont conviés aux « noces mystiques » des deux symboles qui ornent le bijou de maître écossais de Saint-André : le double triangle du « Maghen David », et la Croix du Christ.

Ce n'est pas au hasard que nous utilisons cette expression de « noces mystiques » ; elle relève d'un thème commun aux deux alliances et point éloigné de notre propos : noces de l'époux et de l'épouse du « Cantique des Cantiques » ; Noces de Cana ; banquet divin où se scelle l'union des fils d'Abraham – fils par la chair ou par l'esprit – et où se rencontrent à la table commune, la synagogue et l'église ; Noces du Royaume enfin, lorsque se retrouvent dans l'unité les frères séparés appartenant aux différentes maisons du Père et que s'élève le chant du psaume 133 : Ineh mâh tôv oumâhnaïm scheveth ahim gam yahad !⁸.

Ici ce sont les noces messianiques du christianisme ; là c'est le banquet eschatologique célébrant, dans le Judaïsme, l'avènement du Messie lorsque se consomme la chair du *Leviathan*, poisson inerte sur lequel repose « ce » monde.

Sur le mode humoristique, on rappellera la recette que donnait *Heinrich Heine* pour la confection de ce poisson à la sauce brune et aux oignons frits :

« Les vins du Mont Carmel nous boirons,
dans la chair de Béhémoth nous festoierons,
Moïse notre rabbin lira la Loi pour nous

et nous nous réjouissons quand le Messie viendra⁹. »

*

Si nous reprenons maintenant la question de l'universalité des sens symboliques, il nous faut reconnaître que pas plus que les deux triangles équilatéraux inversés et entrelacés ne peuvent se limiter à l'identification d'Israël, la Croix, de son côté, ne saurait revendiquer une utilisation exclusivement chrétienne. Sans doute le Christianisme lui a-t-il transféré une charge spirituelle et sacramentelle d'exceptionnelle valeur, au point de se confondre avec ce signe, instrument sacrificiel du Maître dans sa chair humaine et manifestation déi-formatrice de l'homme dans sa chair spirituelle. Mais il y a, outre la croix de « confession chrétienne », la croix ansée égyptienne, les croix chinoises, mongoles et péruviennes, les swastikas hindous et bouddhistes..., autant de symboles dont la signification s'apparente à celle contenue dans la doctrine salvatrice de l'*Ichtus*, et qui pourtant ne relèvent pas de la religion chrétienne.

Si la Croix « s'ex-confessionnalise » et épouse les dimensions de l'archétype traditionnel universel, pourrait-on suggérer qu'il en va de même avec l'étoile à six branches qui justifie l'appartenance au Judaïsme et trace le contour « hiramite » du fameux bijou de Maître Écossais de Saint-André ?

Il faut répondre par l'affirmative, et les raisons nous en sont fournies par les sources les plus autorisées de l'érudition juive elle-même.

Déjà la « *Universal jewish encyclopedia* » précise que le bouclier de David ne figure pas dans la littérature rabbinique et que le premier témoignage littéraire juif qui le concerne est le *Eschol ha kofer* du karaïte Judah ben Elijah hassadi en 1148. L'Encyclopédie juive poursuit en annonçant que le symbole de l'étoile à six

branches n'est pas essentiellement juif, et qu'on repère son usage dans l'ancienne Égypte, en Chine, au Pérou, etc.

Certes, on trouve cette étoile hexapointée sur une tombe juive du septième siècle à Sidon, sur les ornements de la synagogue de Capharnaüm – datant du III^e siècle –, dans les Catacombes juives de la villa Torlonia à Rome et sur la tombe de Léon Ben David datant du XIII^e siècle... mais on la trouve tout aussi bien sur les murs de la Cité Sainte, parmi les amulettes arabes du IX^e siècle, dans les textes magiques byzantins, dans le folklore pictural germanique et, enfin, au hasard des dessins attribués aux Templiers !

L'aire géographique d'apparition dudit symbole devait intriguer le Professeur Gershom G. Scholem qui a consacré une étude très documentée au *Maghen David* dans un des numéros de la « *Pensée Juive* »¹⁰. Cette étude corrobore sur de nombreux points les renseignements fournis par l'Encyclopédie Juive, mais en les complétant de façon exhaustive.

Ainsi lorsque le bouclier figure sur la synagogue de Capharnaüm, il y côtoie l'étoile à cinq branches et... le Swastika, que personne de nos jours, et pour les raisons que l'on sait, ne songerait à revendiquer comme emblème du judaïsme ! Mais cette fréquentation picturale insolite est cependant singulièrement intéressante pour les maçons puisque, sur un édifice construit voilà plusieurs siècles, se trouvent regroupés des signes utilisés précisément dans différents rites des deux Maçonneries, l'opérative et la spéculative, et tels que :

- les « quatre gammas », ou équerres (de cotes trois et quatre), assemblés en forme de swastika avec un évidement central, dans les loges opératives britanniques ;
- l'Étoile à cinq branches du grade de compagnon dans les loges spéculatives ;
- l'Étoile à six branches de nombreux « hauts grades » spéculatifs, « compléments » de la maîtrise ou grades-charnières comme celui de maître écossais de Saint-André.

- l'entrelacement du compas et de l'équerre qui détermine également une figure à six pointes, signature de la Maçonnerie « bleue ».

C'est dans l'évidement central du Swastika opératif que tombait le fil à plomb suspendu à l'étoile polaire, en haut de la clef de voûte. Le Swastika est ici encore une figure du Verbe Éternel, il meut la roue du monde à partir du Pôle Fixe qui le représente, d'où son emploi dans la tradition extrême orientale comme symbole du moteur universel animant le « Dharma » et situé à l'emplacement du nombril du Bouddha.

Peut-être convient-il de signaler, toujours à propos de cette conjugaison de trois symboles : hexapointe, pentagramme et swastika, que certains manuscrits de la maçonnerie opérative anglaise *pré-andersonienne* mettent en évidence l'utilisation technique et rituelle de ces dessins référés à la construction du Temple sacré.

Quant au bouclier de David, ou hexapointe, M. Gershom G. Scholem a relevé sa présence non seulement sur certains sceaux hébraïques mais également dans l'ornementation des églises chrétiennes. Son extension spatio-temporelle est assez grande puisque, dans les limites mêmes du judaïsme, elle va des pierres tombales espagnoles du ^{vi}^e siècle aux pierres tombales de Prague du ^{xvii}^e siècle, en suivant un axe qui joint le territoire de la kabbale à celui du Hassidisme. Il est peu probable que sa généralisation dans les écrits kabbalistiques ou pseudo-kabbalistiques soit due à l'influence d'Isaac Luria de Safed. Les travaux de Luria datent du ^{xvi}^e siècle et ne font pas mention de l'étoile à six pointes ; sans doute s'est-il produit dans l'esprit de certains, une confusion entre le tracé sénaire de l'hexapointe et la disposition également sénaire des objets du plat choisi au *Seder de Pessah*, disposition indiquée avec minutie dans « *l'Arbre de Vie*, attribué à notre célèbre AH, du moins quant à l'inspiration.

Qui plus est, la dénomination de « Sceau de Salomon » est appliquée longtemps et simultanément aux deux étoiles à cinq et six branches par allusion aux légendes circulant autour du pouvoir prêté au nom ineffable gravé sur l'anneau du Grand Roi, et ce jumelage stellaire de même appellation ne facilite guère la découverte d'une autonomie historique propre à l'étoile à six branches.

Un indice pourtant : au Moyen-Âge ibérique, Abraham Aboulafia compare la ponctuation du *sékol* hébraïque, affectant la forme d'un triangle inversé, à la moitié inférieure du « sceau de Salomon », ce qui prouve que pour la « sainte communauté » de Gérone et dès cette époque, il y a identité entre la représentation des deux triangles entrelacés et le dessin du Sceau Salomonien. Il est vrai que la désignation dite « Sceau de Salomon » franchira bien d'autres frontières, celle de l'héraldique éthiopienne, celle du langage floral par exemple.

Prétendre qu'il existe un type de relations entre le bouclier de David et le Nom gravé sur l'anneau du Roi Salomon ouvre par ailleurs de nouvelles perspectives à notre recherche, dans la mesure où l'association des deux symboles précités est liée à l'idée de « protection ». C'est la vertu défensive et protectrice du bouclier de David qui explique son emploi dans la *mezouzah* aux portes des maisons juives. L'étoile accompagne alors les versets de l'Écriture qui doivent être traditionnellement placés là, versets dont trois lettres composent le nom du *schaddai*. Un pas de plus et nous aurons le bouclier de David, entourant le Nom, au bout du collier que portent les Israélites, coutume qui ressemble fort à celle des chrétiens disposant d'un collier orné d'une Croix. Nouvelle rencontre, en quelque sorte, de nos deux symboles universels. L'étoile à six branches et la Croix, dont nous verrons qu'ils ont peut-être une affinité ésotérique plus profonde. On observera en outre que la *mezouzah* gardant la porte des maisons juives, correspond à la croix protectrice sculptée ou peinte sur les portes des anciennes

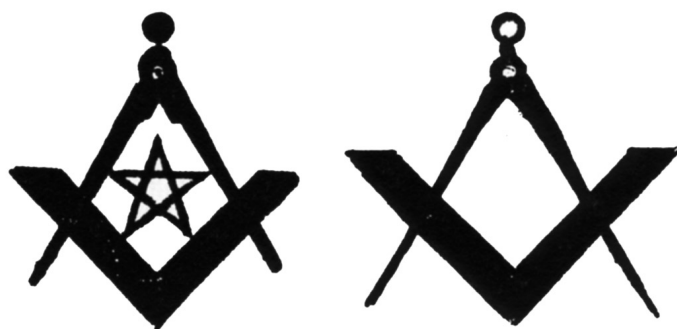
demeures chrétiennes : dans les deux cas, il y a intervention d'une protection divine sur le foyer « marqué » du signe. Intervention qui peut être celle de l'ange porteur du Nom, le *Metatron*, dont la valeur numérique, 314, est celle de *Schaddai*, lui-même « recouvrant » l'attestation de la Foi formulée en trois mots de quatorze lettres *Adonai Elohenou Adonai* de la prière quotidienne « *Schema Israël* ». Les trois noms sont ici les trois branches de la lettre *Schin* de *Schaddai*, et les quatorze lettres (en hébreu) de ces trois noms équivalent à la valeur quatorze du *Daleth-lod* de *Schaddai* comme nous l'avons indiqué dans un chapitre précédent.

L'intervention de la protection divine peut enfin prendre sa vie et sa force dans le signe salvateur et rédempteur de Jésus-Christ.

Très tôt la valeur protectrice du sceau salomonien a été soulignée dans le Judaïsme. Au XII^e siècle, un rabbin pourra écrire : « c'est une pratique commune pour une sécurité supplémentaire de la maison que d'insérer des sceaux et des noms angéliques à la fin des versets de la mezouzah, et ceci n'est ni défendu, ni commandé, mais donne un surcroît de sécurité »¹¹. De fait une chose est la *Mezouzah* qui relève des commandements, et une autre la pratique en question. Aussi dans le Code de Moïse Maïmonide (*Hilkôt Mezûzah* V. 4) il est dit, à propos des juifs qui écrivent des noms divins ou angéliques dans le rouleau de la mezouzah destiné à recevoir les passages de « *Deutéronome* VI, 4-8 », qu'ils doivent être comptés « au nombre de ceux qui n'ont point part au monde à venir. En effet, ces sots, non contents d'abolir les préceptes, font d'un grand précepte qu'est la profession de l'Unité, de l'Amour et du Service de Dieu, une amulette à leur profit personnel »¹². Nous pensons qu'il faut voir dans cette mise en garde, la condamnation d'une incompréhension populaire un peu superstitieuse alors qu'en réalité, comme nous l'avons mentionné, la présence du « *Schaddai* » au sein de l'étoile revêt un sens théurgique important.

BIJOUX EN FORME DE BOUCLIER DE DAVID

Équerre et compas entrelacés



Dessins de Jean Tourniac

Ces réflexions nous ont écartés de notre sujet centré sur les origines, l'extension et la signification des deux triangles équilatéraux entrelacés. Il est vraisemblable que le bouclier de David a pris son « envol » à partir de dessins ésotériques de provenance babylonienne et palestinienne et datant de l'époque gaonique entre le VII^e et le XI^e siècle. Selon M. Gershom G. Scholem, l'expression de « bouclier de David » ne serait pas à mettre à l'actif du Karaïte Judah Hassadi, au XII^e siècle, mais plutôt à celui de l'imprimeur de son ouvrage, « *La grappe de raisin* », au XIX^e siècle. De plus, qu'il soit à cinq ou six branches, l'emblème protecteur a servi d'amulette, destinée par exemple à éteindre le feu, et ce en liaison avec un passage de la Bible : « et le peuple pleura vers Moïse, et Moïse pria le Seigneur, et le feu fut éteint », ou bien encore à « signer » l'AGLA (*Atha gadol leholam* ou *Adonai gadol laholam*), marque de reconnaissance de certaines corporations initiatiques du Moyen Âge et de la Renaissance.

Le bouclier de David apparaît en tout cas très clairement au XIII^e siècle, dans le « *livre de la limite* » de David ben Judah le Pieux, arrière-petit-fils de Nachmanide. Il est considéré à cette époque

comme l'attribut d'un des sept noms « magiques » de Metatron, l'Ange de la Face, d'où son association avec le Nom divin *Schaddai*.

On le trouve encore mentionné dans le « *livre du désir* » composé dans les milieux hassidiques et dû, peut-être, à la plume du célèbre Eleazar de Worms. Au ^{xv}^e siècle il est parfois confondu avec la *Menorah*, chandelier à sept branches qui, notons-le au passage, décore « l'Ordre intérieur » de l'Écossisme rectifié détenteur du bijou de maître écossais de Saint-André.

Finalement c'est au ^{xvii}^e siècle qu'interviendra une séparation plus nette entre la désignation du sceau de Salomon, réservée dès lors à l'étoile à cinq branches, et celle de bouclier de David appliquée seulement à l'étoile à six branches. La séparation s'opère de la même façon au sein des multiples usages que les initiés à l'hermétisme, les kabbalistes chrétiens et les juifs – kabbalistes ou non – font de ces deux symboles.

Lorsque surgira le faux messie, Zabbataï Zevi, le bouclier à six pointes héritera d'une fonction rédemptrice en s'intitulant « Sceau du Dieu d'Israël ». Il illustrera les initiales du « Messie ben David », M.B.D., que d'aucuns mettront en relation guématrique avec le nom d'*El Jah*. On voit alors se profiler un rapport mystique entre le bouclier proprement dit et le fils de David appelé à la royauté messianique ; pour employer la définition donnée dans l'étude si riche de M. Gershom G. Schelem, à laquelle nous empruntons une grande part de notre documentation, il s'agit d'une « certaine vision mystique de la rédemption ».

*

Les considérations que nous venons d'exposer ne laissent cependant pas apparaître d'identification générique absolue entre le symbole des deux triangles entrelacés et la confession israélite de l'ethnie juive.

Il faudrait se tourner vers l'Europe centrale et remonter au ^{xvi}^e siècle et ^{xviii}^e siècle pour s'assurer d'un ancrage ethno-religieux

précis entre Israël et l'hexagramme. En effet, l'usage du bouclier à 6 pointes est attesté officiellement dans le monde juif du temps, en Bohême et Moravie. C'est lui qui orne le drapeau de la Communauté juive de Prague, venue saluer l'empereur Ferdinand 1^{er} en 1527.

Un siècle plus tôt, le drapeau juif d'Ofen était porteur de deux étoiles à cinq branches et d'un sceau à six pointes, et il était reconnu comme drapeau officiel de la communauté par Mathias de Hongrie. En 1622, Jacob Basset, anobli « von Trünfeld » présente sur son écu, trois étoiles à cinq branches en diagonale, mais à la même époque la tombe de l'historien David Gans auteur de la chronique « *Tsemah David* » – le germe de David – qui mourut en 1613, s'orne du Maghen David sénaire. On voit encore ce dernier dessin gravé sur le sceau de la communauté juive de Prague et approuvé comme tel en 1627 par l'empereur Ferdinand II. Fait plus décisif, le sceau comporte cette fois l'inscription à l'extérieur des six consonnes M.G.N.D.V.D. identifiant pleinement l'emblème au nom du bouclier de David. Comme la Croix s'orne de la Rose, le Maghen David se combinera au symbole de Rose sur la très vieille synagogue de Bûdweiss, en Bohême du Sud, synagogue abandonnée en 1614...

L'étoile sénaire est-elle donc bien représentative du Judaïsme ? Oui si l'on fait appel au patronage de David et de Salomon ; oui si l'on constate sa présence dans nombre de monuments et d'écrits propres au Judaïsme, oui si l'on veut tenir compte de cette ultime sanctification et consécration qui s'attache au sang, à la douleur, au sacrifice et qui atteste la rédemption juive de ce signe.

L'étoile a cependant une universalité qui l'apparente à d'autres symboles analogues, ceux-ci seraient-ils propres aux mystères d'une tradition déterminée comme il en va pour la Croix et le Christianisme. R est significatif du reste que ces tracés géométriques du bouclier de David et de la Croix du Christ puissent s'interpénétrer dans une même rédemption : celle du

peuple d'Israël et celle du Christ Jésus, qu'ils soient aussi la marque de l'Unité des deux Peuples, des deux Testaments et des deux élections. Aussi n'est-il pas vain qu'ils se rencontrent dans ce bijou de maître écossais de Saint-André, grade judéo-chrétien d'une Maçonnerie qui comporte par ailleurs tant de hauts grades désignés par le terme d'« élu »¹³ et rappelant précisément « l'élection » divine.

Ces dernières constatations, établissant une certaine équivalence entre des symboles apparemment antinomiques, pourront surprendre et peut-être même heurter la « sensibilité religieuse » des uns ou des autres, des juifs ou des chrétiens, « sensibilité » qui s'accompagne parfois d'un exclusivisme sectaire, et d'une négation des valeurs traditionnelles d'autrui.

Pour en terminer avec ce sujet, citons l'opinion de René Guénon sur ces quelques points qui tiennent aux rapprochements entre symboles différents et à l'appartenance pluri-confessionnelle de l'étoile à six branches. Dans le compte rendu d'un livre à dominante antijuive¹⁴, René Guénon résumait la question en ces quelques lignes décisives :

« Ce livre est d'un caractère trop « politique » pour qu'il soit possible d'en parler longuement, et nous devons nous borner à formuler, à son propos, une remarque d'une portée beaucoup plus générale : c'est ce qu'on appelle ici l'« orgueil juif » ne nous paraît pas représenter quelque chose d'aussi exceptionnel qu'on veut bien le dire ; au fond, l'attitude des Juifs vis-à-vis des *Goyim* est-elle bien différente de ce qu'était, par exemple, celle des Grecs vis-à-vis des « Barbares » ? En principe, d'ailleurs, tous les cas de ce genre peuvent très bien s'expliquer par la nécessité, pour éviter tout mélange illégitime entre des formes traditionnelles diverses, de donner fortement aux adhérents de chacune d'elles le sentiment d'une différence entre eux et les autres hommes ; la nature humaine étant ce qu'elle est, cette différence n'est que trop facilement prise pour une supériorité, du moins par le vulgaire qui

ne peut en connaître la véritable raison profonde, ce qui amène forcément, chez celui-ci, la dégénérescence de ce sentiment en une sorte d'orgueil et il est même compréhensible que cela se produise surtout quand il s'agit d'une collectivité rigoureusement « fermée », comme celle à laquelle est destinée la tradition judaïque... Mais, au fait, pourquoi ne parle-t-on pas de l'« orgueil européen », qui est bien certainement le plus insolent de tous, et qui, lui, ne saurait trouver l'ombre d'une justification ou d'une excuse dans des considérations d'ordre traditionnel ? – Nous ajouterons seulement une observation sur un point de détail : l'auteur croit à tort (et il n'est certes pas le seul !) que le « sceau de Salomon » (appelé aussi « bouclier de David », mais non « sceau de David » comme il le dit) est un symbole spécifiquement juif, alors que, en réalité, il appartient tout autant à l'Islamisme et même à l'hermétisme chrétien qu'au Judaïsme. Il signale, à ce sujet, que, dans les armes de la ville de Privas, trois fleurs de lys auraient été remplacées récemment par « trois étoiles juives (sic) à six branches » ; nous ne savons si le fait est exact, mais, en tout cas, ce dont il est assurément bien loin de se douter et qui rend la chose vraiment amusante, c'est que les deux symboles sont fort près d'être équivalents, étant construits l'un et l'autre, de même encore que le Chrisme, sur un seul et même schéma géométrique, celui de la roue à six rayons ; et cela montre une fois de plus qu'on ferait bien de s'abstenir de toucher à certaines questions quand on ne possède pas tout au moins quelques notions élémentaires de symbolisme ! »

*

Au terme de cette longue étude sur l'hexapointe – dont le bijou de Maître Écossais de Saint-André nous a donné le prétexte –, il est nécessaire de signaler quelques autres applications d'un symbolisme très riche d'enseignement.

Rappelons en premier lieu que l'entrelacement des deux triangles a été considéré dans toutes les organisations initiatiques,

comme désignant la rencontre du Ciel et de la Terre, ce qui, étant donné l'aspect médiateur du Christ, justifie pleinement l'utilisation de cette figure géométrique dans un grade ouvrant la Maçonnerie au Christianisme.

Le symbole rend d'ailleurs admirablement compte de la totalité du « fait » chrétien, totalité incluant tous les « mystères » et tous les dogmes de la « Bonne nouvelle » : *il exprime l'équilibre et l'union du divin et de l'humain dans un seul Tracé et élimine en conséquence les risques d'incompréhension de la doctrine : un angéisme ignorant l'homme de chair et sa vocation ultime à la « réintégration », ou un socialisme religieux niant la réalité principale et éternelle de la « chair spirituelle » et aboutissant à la mort de Dieu.*

Dans la perspective macrocosmique d'union du Ciel et de la Terre, l'hexapointe est encore figurée par l'entrelacement du compas – le Ciel – et de l'équerre – la Terre –. Cette jonction est aussi, par un renversement cyclique, celle de la Jérusalem céleste de forme carrée (et représentée précisément sur le tableau de la loge de Maître Écossais de Saint-André) et du Paradis terrestre de forme ronde, mais elle est, en tant qu'entrelacement des deux instruments du métier, la spécification héraldique de la Maçonnerie en général et de la loge des maçons en particulier. Le tracé est alors complété par la figuration au centre de l'hexapointe d'une étoile à cinq branches, substitut symbolique de l'initié placé entre Ciel et Terre.

Nous emprunterons encore à René Guénon les définitions suivantes :

« L'Union du “Ciel” et de la “Terre” est la même chose que l'union des deux natures divine et humaine, dans la personne du Christ, en tant que celui-ci est considéré comme “Homme Universel”. Parmi les anciens symboles du Christ se trouve l'étoile à six branches, c'est-à-dire le double triangle du “sceau de Salomon”... ¹⁵ .

« ... les étoiles à cinq et six branches représentent respectivement le “microcosme” et le “macrocosme” et aussi l’homme individuel (lié aux cinq conditions de son état auxquelles correspondent les cinq sens et les cinq éléments corporels) et “l’Homme Universel” ou le “logos”. »

René Guénon ajoutera, à propos de l’initié, « *resplendissant de lumière aux milieux des ténèbres* » et symbolisé par l’étoile à cinq branches au centre de l’équerre et du compas entrelacés, et à propos de l’une des devises des hauts grades maçonniques, « *Post Tenebras Lux* » :

« Le mot sanscrit *loka*, “monde”, dérivé de la racine *lok* qui signifie “voir” a un rapport direct avec la lumière, comme le montre d’ailleurs le rapprochement avec le latin *lux* ; d’autre part, le rapprochement du mot “loge” à *loka*, possible vraisemblablement par l’intermédiaire du latin *locus* qui est identique à celui-ci, est loin d’être dépourvu de sens puisque la loge est considérée comme un symbole du monde ou du “cosmos” : c’est proprement, par opposition au monde extérieur, le “lieu éclairé et régulier” où tout se fait suivant le rite, c’est-à-dire conformément à “l’ordre” (*rita*) ¹⁶. »

LA MEZOUZAH



Fragment de parchemin contenu dans une Mezouzah miniature et reproduisant les passages de l'Écriture dont trois lettres forment le nom du Schaddaï.

Dessins de Jean Tonrniac

Nous sommes amenés de la sorte à considérer l'étoile à six branches dans sa fonction « illuminatrice ». En réalité tel est bien son sens le plus général et le plus universel aussi. L'éclat stellaire personnifie la lumière spirituelle la plus élevée et la plus mystérieuse ; celle de l'orient divin et du pôle céleste. L'hexagramme du bijou de maître écossais de Saint-André possède effectivement, à chaque intersection des deux triangles entrelacés, des flammes en direction de l'extérieur du dessin.

Peut-être faudrait-il référer cette étoile à la « gloire de Dieu » cette *Schekinah* chère à l'ésotérisme hébraïque et à la Maçonnerie qui la mentionne dans ses anciens rituels et la représente sur certains tableaux de loge ou ateliers supérieurs.

La remarque prend toute sa valeur lorsque l'on sait que « l'Homme universel », dont il était question dans la citation de René Guénon est analogue à l'Adam Kadmon de la kabbale et que le Nom divin du « Grand architecte de l'univers » est dit être celui d'El Schaddai, ou Schaddai, nom dont nous avons par ailleurs relaté la présence au milieu de l'étoile juive à six branches.

Rappelons que Schaddai a pour équivalence guématrique Metatron, Prince des anges, et « Ange de la Face », avec, comme parèdre, la Schekinah, intermédiaire féminin personnifié. Le jumelage judéo-chrétien s'impose à nouveau à notre attention à propos du symbole hexagrammatique. En effet, dans la vision du char d'Ézéchiël, l'ange suprême de la Merkabah symbolise avec l'Adam Kadmon ; il anime le mouvement intérieur des êtres spirituels et ce mouvement naît « quand la volonté se tourne vers son origine, dans la lumière merveilleuse et sans nom qui est au-dessus d'elle »¹⁷.

Parmi les sept anges, Orfaniel est, selon le « traité des Hekaloth », l'ange qui reçoit la lumière de la face de Dieu, c'est-à-dire, en définitive, la lumière de l'Ange de la Face portant le Nom divin, Metatron.

De son côté, la Schekinah est appelée par les Kabbalistes du livre « Bahir » la « Fille du Roi » et sa source est une « forme de la lumière ».

De même, si dans une exégèse de la « Baraïta de la création », il existe un dédoublement céleste et terrestre de la Schekinah, celle inférieure et terrestre est considérée également comme une « lumière émanée de la lumière primordiale » : c'est alors la gloire de Dieu emplissant la Terre. Juda ben Barzilaï définira la gloire de Dieu comme « une splendeur radieuse et une grande lumière qui rayonne sur toutes les créatures » et il affirmera que « les sages appellent cette grande lumière : Schekinah ».

Le commentaire du livre « » Bahir » conduit M. Gershom G. Scholem à signaler que les manichéens désignaient la « Vierge de

lumière » sous le nom de *Yaoël*, qui n'est autre que « le nom de Metatron, archange de Schaddaï ». Ainsi se boucle le cercle exégétique qui nous ramène à « l'Homme universel » et à l'étoile des triangles entrelacés.

La symbiose judéo-chrétienne trouve ici encore son éclatante confirmation avec le rôle « lumineux » de l'étoile à l'aube du christianisme :

« Les mages voyant l'étoile se dirent l'un à l'autre : voici le signe du grand Roi¹⁸. »

« Nous avons vu son étoile en Orient¹⁹. »

« La lumière brillera aujourd'hui en nous, car le Seigneur nous est né²⁰. »

« Lève-toi, sois éclairée Jérusalem, car la lumière est venue²¹. »

On comprend, avec ces citations liturgiques et bibliques, que l'étoile du « Sceau de Salomon » et du « bouclier de David » aient pu, par référence à la lumière d'en haut, être un symbole du Christ – au même titre que la Croix –, comme le notait René Guénon à propos de l'union du Ciel et de la Terre ou des « deux natures ».

Il faut de plus rapprocher cette lumière stellaire et polaire de celle de la doctrine illuminatrice. L'Apôtre de la doctrine, c'est Jean l'Évangéliste qui écrit dans le prologue de son Évangile : « *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet* », Jean²², dont il est dit que ses enseignements « illuminent » l'église, et qui se tient – selon la liturgie que lui applique l'Église – *in medio ecclesiae*, au centre donc. Centre, Milieu et « Lumière qui brille dans les ténèbres », autant de termes et de formules familiers aux rituels de la Maçonnerie...

N'est-il pas juste que Jean l'Évangéliste soit – comme son cousin le Baptiste fêté au solstice d'été –, le patron de l'Ordre des maçons,

et que notre étude s'achève là même où elle a débuté : sur un thème maçonnique ?

Par un détour peut-être inattendu, nous pouvons encore retrouver le thème maçonnique à travers certaines particularités rituelles du judaïsme liées au symbolisme stellaire et lumineux.

Abandonnons l'Étoile des Mages et le Christianisme des « Fils du Tonnerre » – celui de Jacques, patron des compagnons qui donne son nom au champ céleste étoilé et de Jean son frère, nimbé de lumière solsticiale –, et revenons, pour un court instant, à l'Étoile juive du « Maghen David ».

Dès l'origine du monothéisme, le Dieu Tout Puissant – El Schaddaï, ou le « 345 » – dit à Abraham : « Regarde le ciel et compte les étoiles si tu le peux,... telle sera ta postérité » (Genèse 15, 5) ; il confirme sa parole à Isaac : «... je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel » (Genèse 26, 41).

Depuis lors, le peuple porteur de l'étoile scintille d'intelligence spirituelle et de lui naîtra la grande lumière dans la nuit étoilée d'une petite bourgade de Judée...

Gloire de l'Étoile de David, voici que la fête de « Hanoucca » verra les foyers juifs allumer successivement les huit bougies qui jalonnent le crépuscule, du 25 du mois de Kislev au 2 du mois de Teveth. Cette réjouissance marque, on le sait, le souvenir du repos des fils de Mattathias le Hasmonéen et des Machabées, après leur victoire sur les troupes d'Antiochus profanatrices du Temple. Elle commémore aussi l'inauguration du Temple purifié, « *Hanouccath ha Bayth* », en l'an 167 avant l'ère chrétienne.

Ce rappel est nécessaire pour mettre en évidence le rapport existant entre : l'Étoile de David, le bouclier des guerriers, la Lumière, le combat dans les ténèbres inscrit dans le destin d'Israël depuis l'épisode du Jabok, enfin la réparation des profanations rituelles et la sacralisation du Temple qui lui est sous-jacente.

Or, on remarquera que cette fête est fixée à une date très précise : le 25, nombre formé par les lettres hébraïques : « *Kaf* –

Hé » –, qui s'ajoutent à la racine du verbe « *Hanokh* » (inaugurer, inciter, instruire) pour former étymologiquement le mot : « *Hanoucca* ». Sans parler de l'événement légendaire situé à l'origine de cette fête – le flacon d'huile sainte alimentant huit jours durant les lampes sacrées du Temple –, nous attirerons plutôt l'attention sur un détail : le choix du nombre représenté par les deux lettres précitées. Ce nombre n'est-il pas curieusement celui formé par la somme des carrés de l'équerre des vénérables maîtres maçons ou par le carré du côté manquant ? Nous avons vu que cette équerre était allusive au nom du Dieu Tout-Puissant dans le Judaïsme et qu'elle symbolisait un « *secret* » des maçons opératifs.

Faut-il désormais s'étonner que, selon la tradition rabbinique, seuls les maîtres maçons pouvaient pénétrer quand ils le voulaient et à n'importe quel moment dans le « Saint des Saints » – alors que le Grand Prêtre ne pouvait y accéder qu'une fois l'an – pour y effectuer les réparations utiles, vérifier que le Saint des Saints, où habitait la Gloire Lumineuse de la « *Schekina* », n'était pas menacé par les « infiltrations », que la lumière pouvait briller dans les ténèbres et que le « Temple était à couvert » ?

CHAPITRE VI

LUMIÈRE

ET COMMUNAUTÉS DE LUMIÈRE

L'analyse des significations incluses dans le symbole de l'étoile à six pointes nous a permis de faire ressortir les liens existants, fondamentalement, entre la fonction « johannite » et la manifestation de la Lumière.

Il nous semble nécessaire d'ajouter maintenant quelques données complémentaires à cette enquête sur la typologie « lumineuse » de certains symboles, tels le « bouclier de David », typologie qui comprend sûrement Jean l'Évangéliste parmi ses représentants humains les plus « éminents ».

Sans doute tout a-t-il été dit sur l'apôtre qui « demeure » jusqu'à l'événement messianique marqué par la venue en gloire du Fils de David.

On sait qu'il préside à la fête cosmique et spirituelle du solstice d'hiver coïncidant avec le triomphe de la lumière diurne sur les ténèbres nocturnes et avec la naissance en ce monde du « soleil de Justice ». Inutile donc de rappeler ici le rôle du Baptiste et de l'Évangéliste, leurs relations avec les solstices et les fêtes de Janus, patron des initiés et des collègues d'artisans de la Rome impériale, la vocation confiée aux « Fils du Tonnerre » – Jean l'Évangéliste et Jacques son frère vénéré dans le compagnonnage –, le sens des cycles annuels ascendant et descendant et leurs rapports avec les portes du haut et du bas, etc.

Par contre, nous isolerons dans une masse de textes concernant l'Aigle de Pathmos, un détail précieux et curieux.

Il s'agit d'un passage extrait des visions de *Catherine Emmerich*, cette religieuse stigmatisée qui vécut en Westphalie entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle et qui fut gratifiée de visions relatives aux événements vétero- et néo-testamentaires.

Elle narre de la façon suivante la mort de l'Évangéliste qu'elle voit se rendre près de sa future tombe, accompagné par cinq de ses disciples :

«... La fosse n'était pas très profonde, elle était revêtue de gazon ; sa forme était celle-ci :..... qu'on recouvrit de gazon d'abord, et il y avait un couvercle en clayonnage, plus tard, une pierre, si je ne me trompe.

« Jean pria quelque temps, debout sur le bord du tombeau, les mains levées vers le ciel ; puis il étendit son manteau dans la fosse, y descendit, s'y coucha et fit encore une prière. *Pendant qu'il prononçait une dernière parole, une grande lumière apparut au-dessus de lui. Ses disciples, prosternés à terre, priaient et sanglotaient. Au moment où Jean s'affaissa en rendant le dernier soupir, j'aperçus, au milieu de l'auréole qui l'entourait, une forme lumineuse, entièrement semblable à lui, qui se dépouillait de son corps, comme d'une enveloppe grossière, et disparaissait ensuite avec la lumière. En même temps, je vis les autres disciples arriver et se prosterner auprès du saint corps. Enfin ils recouvrirent le tombeau.*

« Je vis aussi une autre fois que le corps de saint Jean n'est pas resté sur la terre. *Je vis, entre l'orient et le nord, un lieu resplendissant comme un soleil, et j'y vis Jean comme un intermédiaire recevant d'en haut quelque chose pour nous le transmettre. Ce lieu, quoiqu'il me parût très élevé et, tout à fait inaccessible, faisait néanmoins partie de la terre. J'ai vu aussi que le paradis existe encore au-dessus de cette région, mais séparé de tout le reste. Je vis quatre lieux semblables, situés aux quatre points*

cardinaux du globe : mais je ne me rappelle plus ce qui s'y trouvait¹. »

BIJOUX EN FORME DE BOUCLIER DE DAVID

– Maître Écossais de Saint-André (face hiramite ou salomonienne) – photo Gérard Belin (figure 1).

– Maître Écossais de Saint-André (face chrétienne ou de Saint-André) – photo Gérard Belin (figure 2.)



BIJOUX EN FORME DE BOUCLIER DE DAVID
– *Bijou de compagnon de la Sainte et Royale Arche de Jérusalem.*
(Photographie communiquée par Jean-Pierre Berthelon).



- Plusieurs faits très frappants sont à relever dans ce récit imagé :
- Encore une fois le rôle de la lumière : la grande lumière sur Jean, la forme lumineuse de l'apôtre entouré d'une auréole et dépouillé du corps grossier, le lieu resplendissant comme un soleil ;
 - le lieu très élevé et quasi inaccessible bien que « terrestre » ;
 - l'emplacement entre l'Orient et le Nord ;
 - la mission dévolue à Jean = celle d'un transmetteur de secrets célestes, mission confirmée d'ailleurs par la liturgie latine propre à la fête de l'Évangéliste.

Dans la Maçonnerie, l'emplacement Nord-Est de la Loge est précisément celui réservé à l'apprenti qui vient de « recevoir la lumière », tandis qu'à l'Orient, et dans certains rites, le « Livre de la Sainte Loi », que recouvrent le compas et l'équerre entrelacés en forme d'étoile à six pointes, est ouvert précisément au prologue de l'Évangile de Saint-Jean.

Ce rapprochement entre le Christianisme et la Maçonnerie dans une évocation de la lumière spirituelle référée à une position topographique précise, est fort intéressant pensons-nous.

Mais, si nous abandonnons les deux traditions occidentales précitées, nous nous apercevons que dans l'ancienne Chine, le « point du matin » – dit « chant du coq » et par conséquent allusif à la lumière – était fixé à trois heures du matin, entre minuit et six heures, entre l'inaction et l'action².

Cette heure médiane, prise à l'aube du jour d'équinoxe, était définie comme le point *du juste milieu* et caractérisait la *direction Nord-Est* sur la rose des vents³.

Cette dernière observation nous ramène à la Maçonnerie, qui dénomme chambre du milieu, le « centre » des maîtres-maçons et permet ainsi d'identifier au « centre » la position médiatrice de l'initié, parvenu au terme de la voie du métier et situé entre Ciel et Terre, entre l'Équerre et le Compas, là où il est appelé à faire « luire la lumière dans les Ténèbres »⁴.

Quittons l'Empire du milieu, ces « steppes et hauts plateaux de l'Asie centrale », pour parler comme *Jean Palou*, et rejoignons la grande mer occidentale en nous arrêtant, chemin faisant, dans l'antique Perse mazdéenne, patrie des rois mages et du sacerdoce royal, berceau de l'Islam shî'ite.

Là encore un fait isolé retiendra notre attention : celui des visions du théologien shî'ite du soufisme, Sayyed Haydar Amoli, que nous rapporte M. Henry Corbin dans son ouvrage sur les aspects spirituels et philosophiques de l'Islam iranien⁵.

Sayyed est gratifié de trois visions personnelles : successivement, le mystique aura la vision de diagrammes lumineux⁶ symbolisant les « quatorze immaculés, puis la triade qui en est l'origine⁷ puis les cinq qui, nonobstant leur égalité, en sont les membres privilégiés »⁸.

La première vision lui est donnée à Bagdad, en 755/1354, et à l'état de veille. Ce qui est intéressant à noter c'est qu'elle est rapportée « à la surface du premier ciel »... et ce dans la *région nord-est*.

Nous retrouvons la conjugaison du ciel lumineux, du ciel « étoilé » (dans les visions ultérieures il sera question de *lumière blanche* et de *tablettes d'émeraude*).

Sans doute serait-il aberrant de matérialiser grossièrement le *situs* géographique commun à la vision de Catherine Emmerich, à l'emplacement de l'apprenti dans la loge maçonnique, au « point du jour » de l'ancienne Chine et à la vision du théologien musulman shî'ite. Dans tous les cas, le « sensible » du phénomène correspond à un « *lieu spirituel* qui est hors du lieu extérieur », comme l'écrit M. Corbin, que nous citons :

« Le lieu où elle se passe est le lieu spirituel, de même que son temps est “entre les temps”. Ces épiphanies délivrent l'homme des lois de l'histoire et de l'espace où s'accomplit l'histoire au sens courant »⁹.

C'est sans doute ce que Catherine Emmerich traduit par l'explication d'un lieu « tout à fait inaccessible » mais qui néanmoins fait encore partie de la terre et se trouve exemplifié aux quatre points cardinaux du globe.

Retenons de ces analogies l'universalité du symbole lumineux et de sa topographie sacrée, nouvelle preuve d'une absence de particularisme dont nous avons déjà mentionné la rémanence à propos de l'Étoile à six branches et de la Croix.

Cette absence de particularisme, loin de minimiser la valeur du symbole, la conforte au contraire, grâce à sa signification

ésotérique qui lui permet justement d'« illuminer » des traditions, ou organisations traditionnelles, fort différentes les unes des autres. Elle implique en outre une absence concomitante de « généalogie symbolique » et par conséquent réduit à néant la fameuse « théorie des emprunts ». En revanche, l'intemporalité des symboles fondamentaux n'exclut nullement leur adéquation et leur appropriation à une religion ou tradition déterminée. Telle est, du reste, une des vertus de l'ésotérisme que d'autoriser cette saisie « centrale », unique et originelle, du sens des symboles. Ainsi n'est-il de compréhension profonde et vraie du symbolisme que dans l'ouverture de l'esprit à l'intelligence ésotérique.

*

Ces réflexions nous conduisent donc tout naturellement à pressentir, en partant du symbole de la lumière, l'existence de groupes et communautés à vocation ésotérique, dotés de symboles et doctrines exprimant ou magnifiant la lumière spirituelle.

Très souvent ces groupements utiliseront un *corpus* rituel figuré. Il en va de la sorte dans la Maçonnerie, dans le Judaïsme, dans certaines organisations d'ésotérisme chrétien, dans l'hindouisme et le tantrisme, dans l'islam et dans les initiations africaines. Les visions de Sayyed Haydar Amoli pour l'Islam shî'ite témoignent de cet usage d'un art « diagrammatique » soutenant la pratique d'un *ars interiorativa* ou *ars meditativa*, qui « relève en général de l'art du *mandala* »¹⁰.

À ce tournant de l'étude, la récurrence des observations faites précédemment au sujet des parentés entre la construction étoilée du « bouclier de David » et celle du bijou de « Maître écossais de Saint-André et entre ces tracés et le pantacle martiniste, vient tout naturellement à l'esprit. La propriété commune et constante de cette récurrence symbolique tient dans la comparaison de ces dessins comprenant notamment celui du pantacle martiniste parfois décrit comme un « mandala ».

L'occasion nous est ainsi offerte de poursuivre l'exploration du thème « lumineux » en abordant maintenant la question des « Communautés de lumière », et le symbole martiniste qui sert de reconnaissance à l'une de ces communautés va nous en fournir l'accès.

LES COMMUNAUTÉS DE LUMIÈRE...

Les courants spirituels issus du martinézisme et du martinisme présentent une structure à la fois *doctrinale*, par la conjonction du « *Traité de la Réintégration* » et de l'œuvre de Louis Claude de Saint-Martin, et *rituelle* quant aux emprunts faits aux « Elus Cohen », à Saint-Martin et aux éléments maçonnico-chrétiens puisés à ces deux sources.

Certes, il faut admettre qu'il y eut, à partir de Papus, un transfert de l'encadrement maçonnique à l'encadrement dit « martiniste », au bénéfice à la fois d'une invisibilité organique, d'une ouverture à l'apport féminin et d'une christianisation très caractéristique de l'initiation martiniste. En fait cette symbiose donne au martinisme une allure d'ésotérisme chrétien, où se retrouvent, dans un dosage particulier, l'ascendance spirituelle du « Philosophe Inconnu », et l'héritage de Papus et de ses successeurs.

Mais il est un point particulier qui mérite de retenir l'attention : savoir la place que tient dans cette initiation, la notion de « *lumière* » et celle de « *communauté lumineuse*. »

Déjà, la cinétique lumineuse ou colorée, jouait un rôle important dans les « opérations » de Martinez, mais l'usage de la Lumière, la référence à sa fonction de « guide » des élus – qu'elle symbolise et actualise en manifestant la présence des « maîtres passés » –, font de celle-ci le pivot rituel de la perspective

martiniste. Elle constitue dans cette voie, le garant de l'influence spirituelle tutélaire, et remplit la fonction de « témoin » de l'initié en quête du chemin, jusqu'à cet instant éternel où l'élu se résorbe dans la lumière divine et céleste, celle de son Jumeau mystique, de son ange...

Ainsi n'est-il pas surprenant de lire dans « *Ecce homo* » de L. C. de Saint-Martin, que : « Dieu et l'homme peuvent se connaître dans la lumière ». L'affirmation suppose une unité lumineuse entre Dieu et l'homme, ainsi qu'un caractère lumineux propre à l'organe intérieur de vision divine dans l'homme. L'œil du cœur est ainsi capable de recevoir et de voir cette lumière unique et transfigurante, et l'on pourrait dire – après d'autres – que Dieu se voit lui-même dans la vision de l'élu.

Tout ceci n'est pas sans rappeler curieusement les identités lumineuses de la « *Farbenlehre* » de Goethe, qui insistait sur la nature solaire de l'œil, comme aussi tels commentaires de la Gnose et de la « *Pistis Sophia* » concernant « l'homme de lumière en nous ».

D'autres rapprochements seraient à tenter avec les descriptions du soufisme *shî'ite* – à vocation initiatique – ainsi celles du Najim Kobrâ, qui assimilent le « cherché » à la lumière divine et le « cherchant » à une parcelle de cette même lumière en quête de réintégration. Quitter l'enveloppe ténébreuse qui l'impressionne consiste, pour le disciple des lignées shî'ites précitées, à délivrer la parcelle de lumière enfouie dans son être. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

Précisons maintenant que, pour Louis-Claude de Saint-Martin, la lumière céleste constitue en fait la substance du « cercle divin ». Il s'en explique ainsi : « Pourquoi aurions-nous été détachés de ce cercle de l'immensité divine en qualité de signes ou de témoins, si ce n'est pour répéter dans les régions où la Sagesse nous envoyait, ce qui se passait dans le cercle divin ».

La tâche de l'initié est dès lors, de recevoir la Lumière « que les ténèbres n'ont pas comprise », selon l'expression évangélique et, nous dira Saint-Martin, de dissoudre « ce principe des ténèbres innombrables, multitudes de combinaisons différentes qui tendent toutes à obscurcir la simplicité de la lumière ». C'est ainsi seulement que la lumière peut « luire dans les ténèbres » et « ordonner le chaos », pour reprendre maintenant une expression maçonnique bien connue.

La finalité spirituelle de la tradition judéo-chrétienne, à laquelle se réfèrent de façon complémentaire Martinez et Saint-Martin, se concrétise dans l'obtention du corps de résurrection, corps glorieux de la réintégration. C'est bien là le corps lumineux de la « *caro spiritualis christi* » et non le corps pondéral somatique destiné à la dissolution. Saint-Martin citera, à ce propos, l'apôtre des Gentils : « La chair et le sang ne sauraient hériter le royaume de Dieu ». « L'état primitif », toujours dans la perspective de Saint-Martin, est celui de l'homme « revêtu de toute la splendeur de sa lumière ». Le corps glorieux est un corps de lumière.

Sans doute faudra-t-il préciser que l'affrontement de l'ombre et de la lumière ne se situe vraiment qu'au plan « horizontal », c'est-à-dire dans l'alternance et la dialectique d'oppositions de même nature intrinsèque et de même charge intentionnelle. C'est ici, en effet, le lieu du relatif, du conventionnel et du discursif. La limite du blanc définit celle du noir, comme la Loi, – dont nul ne saurait contester le bien-fondé et la contingente réflexion de l'Ordre cosmologique –, définit l'illégalité ou le péché.

La Lumière à laquelle nous songeons est pourtant d'une autre nature. Elle est un Principe unique, un Pôle sans bipolarité. Elle est verticale ou solsticiale : c'est l'Orient de la Lumière qui dissout toute ténèbre et donne l'existence à la Lumière horizontale. Les anciennes traditions lui ont assigné la station symbolique de l'Étoile Polaire, du Pôle fixe autour duquel se meut le monde stellaire et gravitent les étoiles. À ce point ultime disparaissent, par

nécessité métaphysique, les dichotomies et tout ce qui fait illusoirement antithèse à l'Être¹¹.

Or cette lumière polaire est, par comparaison avec celle de l'Orient géographique, une Ténèbre supérieure, une Nuit plus claire que le jour. Toujours du point de vue métaphysique, elle est la Toute Possibilité principielle qui contient l'être « avant » même sa manifestation et tout le « non étant ».

C'est dans cette Nuée que se déroulent les nuits saintes et pourtant lumineuses du Christianisme, celle de l'Incarnation, celle de la Résurrection...

Mais ce mot de « Nuée » évoque aussi, et pour reprendre le fil de notre article, une autre grande figure de l'époque de Saint-Martin, tant en raison du parallélisme de l'inspiration qu'en raison de la période historique qui lui sert de cadre. Nous voulons parler d'Eckhartshausen dont les « Amitiés Spirituelles » ont réédité la Nuée sur le Sanctuaire¹².

Dans l'avant-propos de cette réédition M. Marcel Renébon relève, à juste titre, que sans s'être concertés et à l'époque où vacillaient trônes et autels, trois hommes se réfèrent à une même communauté d'esprit : Louis Claude de Saint-Martin en France, Eckhartshausen en Allemagne, Lopoukhine en Russie ; l'on pourrait ajouter Boehme à ce trio.

Rappelons l'idée fondamentale d'Eckhartshausen : « L'homme est déchu parce qu'il habite une zone intermédiaire entre la lumière et l'ombre, zone voulue par le Ciel ». Le thème est quasi le même que celui exposé par Saint-Martin, mais il est curieux de voir à quel point cette considération s'apparente à certaines descriptions symboliques propres aux communautés traditionnelles d'Asie Mineure, résultant des brassages ethniques et religieux entre descendants de l'antique mazdéisme, nestoriens chrétiens et shî'ites musulmans. Le fait vaut d'être signalé, encore que ce ne soit point encore l'heure d'en parler.

Remarquons plutôt, pour l'instant que nombre de passages de la *Nuée sur le Sanctuaire*, que nous croyons devoir reproduire ci-après, font écho à cette théorie initiatique de la lumière et sont allusifs à cette communauté élective, consciente du caractère universel et central de l'ésotérisme, et pour laquelle « cette possession actuelle de Dieu, de Jésus-Christ en nous, est le centre vers lequel convergent tous les mystères comme les rayons d'un cercle ».

L'homme intérieur d'Eckhartshausen, comme *l'homme de lumière* du soufisme irano-ismaélien, « voit dans les ténèbres » parce que « la lumière éclaire son œil intérieur » et « la vérité qui est dans le plus intérieur des mystères est semblable au soleil ; il n'est permis qu'à l'œil d'un aigle – à l'âme de l'homme capable de recevoir la lumière – de le regarder. La vue de tout autre mortel est éblouie et l'obscurité l'environne dans la lumière même ».

On comprend que cette lumière déifiante soit celle prodiguée par le Verbe Divin, et Eckhartshausen nous assure que : « Dieu s'est fait homme pour diviniser l'homme ». Cependant cette lumière est plus intensément reçue par la « Société des élus », « communauté de ceux qui ont le plus de réceptivité pour la lumière ».

Faut-il imaginer à cet égard, l'existence d'une hiérarchie comme il en va dans toutes les organisations ou fraternités initiatiques ? Il semble bien qu'il en soit ainsi, du moins en ce qui concerne un certain état d'être et de réalisation, puisque le troisième degré décrit par Eckhartshausen est caractérisé par « l'ouverture du sensorium intérieur par lequel l'homme intérieur arrive à la vision objective des vérités métaphysiques », véritable point focal d'une optique traditionnelle pour laquelle « la foi se résout en vision claire ».

Certes, Eckhartshausen et Saint-Martin conçoivent-ils l'un et l'autre la voie ainsi tracée en termes spécifiquement chrétiens, ce qui est tout à fait logique et cohérent puisqu'ils sont l'un et l'autre authentiquement chrétiens. Mais la certitude du caractère central

de l'ésotérisme demeure présente dans leur œuvre et culmine parfois, comme en font preuve les passages suivants :

- Chez Eckhartshausen : « Cette vraie communauté de la lumière ne peut être qu'une... les rayons innombrables d'un cercle se réunissant dans un centre unique. »
- Chez Saint-Martin : «... enfin c'est ici que se font les premières applications du vrai sens du mot *initier* qui, dans son étymologie, veut dire *rapprocher, unir au principe* ; le mot *initium* signifiant aussi bien le *principe* que le *commencement*. Et dès lors, rien de plus conforme à toutes les vérités exposées précédemment, que l'usage des initiations chez tous les peuples ; rien de plus analogue à la situation et à l'espoir de l'homme que la source d'où descendent ces initiations et que l'objet qu'elles ont dû se proposer partout, qui est d'annuler la distance qui se trouve entre la lumière et l'homme ou de le rapprocher de son Principe en le rétablissant dans le même éclat où il était au Commencement... ».

On est surpris par la netteté de ces descriptions, en ce siècle de grands bouleversements au sein de la religion chrétienne et de la Maçonnerie spéculative, siècle qui est à la fois celui de Saint-Martin, Joseph de Maistre, Willermoz, Martinez et d'autres... Il faudra attendre le vingtième siècle pour voir s'exprimer, d'une façon exceptionnelle par l'altitude et l'ampleur, la doctrine traditionnelle complète, métaphysique et cosmologique, avec tous ses aspects relatifs à l'initiation et à l'ésotérisme, dans l'œuvre de René Guénon. Si l'on a pu parfois considérer celle-ci comme le « testament de l'Orient finissant » – tout comme l'œuvre de Dante pouvait être définie comme le testament du moyen âge à son déclin – encore faut-il ajouter précisément, qu'un lien d'ordre spirituel, relevant d'une génétique particulière, unit de la sorte et au travers d'une compréhension de l'initiation et de la gnose orthodoxe, l'Orient et l'Occident tout comme le passé au présent.

Les auteurs que nous venons de citer appartiennent ainsi, au moins par « quelque chose » d'eux-mêmes, à une même veine conceptuelle ; si leur œuvre et leur fonction sont d'inégale valeur ou importance, il reste que la doctrine qu'ils exposent présente plusieurs points communs : incommunicabilité de la réalisation intérieure, nécessité de l'initiation, caractère isotropique de la Vérité, rôle primordial de la Lumière unique en son centre, recherche de la voie et de la communauté détentrice de l'influence spirituelle nécessaire à la réalisation de l'être.

Trois passages de l'Évangile reviennent alors à la mémoire :

« Je suis la Vie, le chemin de la Vérité »

« Le royaume de Dieu est en nous »

et enfin :

« La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise »

*

Les lignes précédentes permettent peut-être de tracer les contours de cette « église intérieure », pour reprendre la terminologie d'Eckhartshausen, qui est forcément la même dans toutes les traditions parce qu'elle en constitue le centre ; centre secondaire d'un centre originel et principal unique.

Nous reviendrons encore aux définitions d'Eckhartshausen. Cette communauté lumineuse du soleil divin lui paraît dispersée dans le monde, mais gouvernée par la vérité et l'Esprit. Elle est, dit-il, « La Société des élus qui connaissent la lumière dans les ténèbres et la séparent dans ce qu'elle a de propre », alchimie que saint Jean a dépeinte dans le prologue de son Évangile.

Cette société bénéficie d'une transmission ininterrompue dont l'un des traits essentiels paraît résider dans les théophanies lumineuses des Écritures propres aux diverses traditions d'Orient et d'Occident. Nous en sommes avertis en ces termes : « La communauté intérieure et lumineuse du Seigneur, la société des élus s'est propagée sans interruption depuis le premier jour de la création jusqu'au temps présent ; ses membres, il est vrai, sont dispersés dans le monde, mais ils ont toujours été unis par un esprit et une vérité et n'ont jamais eu qu'une connaissance, source de vérité, qu'un Seigneur, qu'un docteur et qu'un maître en qui réside substantiellement la plénitude de Dieu et qui les initia, lui seul, aux mystères élevés de la nature et du monde spirituel ».

Ce qui est ainsi véhiculé par la chaîne de la transmission, c'est l'enseignement des mystères d'ordre ésotérique, puisqu'il s'agit de « l'enseignement qui fut connu dans les premiers temps du christianisme sous le nom de “discipline arcane”, enseignement qui s'adresse au sens intérieur de l'homme : le sens du monde métaphysique ».

Or, cet enseignement visant l'ésotérisme, ne s'adresse plus qu'à une communauté intérieure de plus en plus restreinte, en fonction de la marche du cycle et de l'envahissement des ténèbres « profanes » qui touchent toutes les mentalités, fussent-elles informées par la religion, ténèbres qui ne peuvent « comprendre » la lumière centrale de la doctrine. Il en est ainsi depuis les débuts de « l'âge sombre », les seuls qui soient historiquement connus comme évaluation « temporelle ».

Écoutons Eckhartshausen : « de tous les temps l'extérieur avait pour base un intérieur, duquel l'extérieur n'était que l'expression... De tout temps il y eut une assemblée intérieure, la société des élus, de ceux qui avaient le plus d'aptitude pour rechercher et recevoir la lumière, et cette société intérieure était appelée le sanctuaire intérieur ou l'église intérieure ».

On trouverait aisément dans les ouvrages de Saint-Martin des perspectives analogues. Ainsi dans le « *Tableau Naturel* » :

« Parmi les institutions savantes et religieuses les plus célèbres, il n'en est aucune qui n'ait couvert la *Science* du voile des mystères... et nous voyons par les anciens rites chrétiens, par la lettre d'Innocent 1^{er} à l'évêque Decentius et par les écrits de Basile de Césarée, que le Christianisme possède des choses de grande force et de grand poids qui ne sont point et ne sauraient jamais être écrites... Tant que ces choses qui ne sauraient jamais s'écrire ne furent connues que de ceux qui devaient en être les dépositaires, le Christianisme jouit de la paix ». Mais lorsqu'à la suite d'une certaine « exotérisation » du Christianisme dans l'empire romain on étatisa la religion et « que l'on se vit ainsi dans le cas d'admettre sans examen tous ceux qui se présentaient, alors naquirent les incertitudes, les doctrines opposées, les hérésies. L'obscurcissement devint presque universel sur tous les objets de la Doctrine et du Culte parce que les plus sublimes vérités du Christianisme ne pouvaient être bien connues que d'un petit nombre de fidèles, et que ceux qui ne faisaient que les entretenir étaient exposés à des interprétations fausses et contradictoires.

« C'est ce qui arriva sous Constantin surnommé « le Grand ». À peine eut-il adopté le Christianisme, que les Conciles généraux commencèrent, et ce temps peut être regardé comme la première époque de la décadence des vertus et des lumières parmi les chrétiens. »

Et Saint-Martin d'analyser ensuite les conséquences de cette décadence : altération de la *vraie science* (connaissance, dirions-nous) qu'il fait justement coïncider avec la perte du symbolisme, car elle a, cette vraie science, « un langage qui lui est particulier, et qu'elle ne peut s'exprimer avec évidence que par ces propres caractères et par des emblèmes ineffables » ; refus des détenteurs de la clef de cette science, « centre d'unité », de s'en servir pour eux-mêmes et de la présenter « à ceux qui voulaient entrer dans le

Sanctuaire de peur qu'ils ne s'aperçussent de leur ignorance... et ils défendaient de chercher à connaître les mystères du Royaume de Dieu quoique, selon les Traditions mêmes de chrétiens le *Royaume de Dieu soit dans le cœur de l'homme...* »

Sans allonger cette citation fort longue, nous estimons qu'elle montre bien, déjà, le remarquable accord de pensée sur le point de l'ésotérisme et de la transmission de ce dernier, entre les hommes dont nous avons pris le témoignage. Saint-Martin parlant de ce « grand œuvre » nous dira, par exemple, qu'il exige l'alimentation de « notre centre intellectuel » par l'intermédiaire de « nos canaux intellectuels » et ce, à partir du Principe supérieur qui « était au commencement ».

Nul doute que la première manifestation du Principe ainsi posé soit la Lumière, qui désormais servira de guide et d'organe de la vision du cœur aux communautés d'élus. Aussi Saint-Martin conclura-t-il le chapitre XX du « *Tableau Naturel* » par cette observation : « Et c'est là cette brillante lumière que l'homme peut faire éclater en lui-même, parce qu'il est le mot de toutes les énigmes, la clé de toutes les Religions et l'explication de tous les mystères... ».

Nous pourrions ajouter que l'avant-dernier chapitre des « *Aperçus sur l'initiation* » de René Guénon est intitulé « Verbum, Lux et Vite ».

*

Nous sommes désormais à pied d'œuvre pour analyser plus complètement, encore que d'une façon très sommaire, certaines analogies que présente la théorie de la Lumière chez Martinez, Saint-Martin, Eckhartshausen d'une part, avec les doctrines du soufisme iranien d'autre part.

On s'étonnera peut-être que nous procédions à de telles comparaisons entre des ensembles – au sens mathématique du terme – aussi dissemblables, du fait de l'éloignement

géographique, de la différence religieuse et de la diversité des époques prises en considération.

En réalité pour quiconque admet la présence d'éléments traditionnels liés à l'ésotérisme dans la perspective du petit groupe occidental qui nous sert de référence, les comparaisons en cause n'ont rien d'illogique. Au contraire, elles ne font que confirmer l'universalité et l'unicité punctiforme de cet ésotérisme. On trouverait d'ailleurs facilement une explication de ce type dans le texte même des rituels martinistes.

En outre il est d'autres exemples d'une telle parenté entre l'Orient et l'Occident à propos des concepts traditionnels, parenté qui s'exprime parfois dans une terminologie commune. Nous prendrons à dessein deux exemples caractéristiques, car l'un concerne Martinez et l'autre Saint-Martin. Ainsi dans la Tradition extrême-orientale, celui qui passe « de la circonférence au Centre » se trouve au moyeu de la roue cosmique, là où s'exerce l'activité non agissante du Ciel et où cessent nécessairement les vicissitudes de cette roue cosmique (ce que le rituel de maître maçon, chez les Anglais, désigne par « le centre où le maître ne peut errer »). Or cette station est, pour la tradition en question, celle de « *l'Homme Véritable* »... mais le terme est repris très exactement par Martinez de Pasqually, et il s'applique alors à celui qui atteint le but défini par la doctrine de la réintégration, la restauration de l'état primordial. Cette similitude d'expression n'avait pas échappé à Guénon qui écrivait au chapitre IX « Le Fils du Ciel et de la Terre », de son livre « *La Grande Triade* », les lignes suivantes :

«... il est au moins curieux de voir en Occident et au XVIII^e siècle, Martinez de Pasqually revendiquer pour lui-même la qualité d'« homme véritable » ; que ce soit à tort ou à raison, on peut en tout cas se demander comment il avait eu connaissance de ce terme spécifiquement taoïste qui d'ailleurs semble bien être le seul qu'il ait jamais employé ».

Mais si « *l'homme véritable* » est la mesure de toutes choses dans ce monde, « *l'homme Universel* » dans l'enlacement des deux triangles équilatéraux du sceau de Salomon (incorporé dans le pantacle martiniste) unit le Ciel et la Terre, la nature divine et la nature humaine. Représenté avec la croix à l'intérieur du cercle, le sceau de Salomon figure l'intégralité de la manifestation. Ce symbole de l'homme universel est connu des Traditions juive et musulmane, mais le terme lui-même est utilisé dans l'Islam et en Orient. Or l'idée est sous-jacente chez Saint-Martin. Citons encore René Guénon, au chapitre XXIII « La Roue Cosmique » de « *La Grande Triade* » :

« Sur cette même figure expliquée par les équivalences numériques de ses éléments, voir aussi Louis Claude de Saint-Martin « *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers* » (chapitre XVII). On désigne habituellement cet ouvrage sous le titre abrégé de *Tableau Naturel*, mais nous donnons ici le titre complet pour faire remarquer que le mot Univers y étant pris dans le sens de « nature » en général, il contient la mention explicite du ternaire « Dieu, Homme, Nature ».

Ces réflexions faites, revenons au thème de notre étude sur le rôle dévolu à la Lumière dans l'ésotérisme occidental du XVIII^e siècle et dans le soufisme shî'ite.

Au sein de cette voie, celle de l'Islam imâmiste qui paraît avoir reçu le legs de traditions antérieures – platonisme pythagoricien, mazdéisme des Rois Mages, Gnose judéo-chrétienne – encore présentes dans les communautés nestoriennes et mandéennes du VI^e au VIII^e siècle, il existe un véritable appel à la Lumière et à l'illumination du cœur.

L'éclat du « Soleil de Minuit », lorsque sont dépassés les affrontements « horizontaux » (les alternances « exotérisantes » « sectarisantes » d'ombre et de lumière), révèle à l'initié son image de lumière, sa forme divine. C'est le Jumeau céleste ou mystique qui va permettre la montée de l'initié vers la Terre Hûqalyâ,

laquelle, dans une coïncidence des cinétismes, descend à sa rencontre. À un certain point de vue, ces épousailles du Ciel et de la Terre, au niveau de l'élû, ne sont pas sans rapport avec la quadrature du cercle et avec l'identification de la Jérusalem céleste circulaire et du Paradis Terrestre quadrangulaire au plan de la cosmologie sacrée.

La découverte de l'Ange de la lumière, « entité » céleste et nature parfaite de l'élû, appartient à la « connaissance orientale » pour ces lignées ismaéliennes dont les doctrines ont fait, on le sait, l'objet de travaux d'exceptionnelle qualité de la part de MM. Henry Corbin et Osman Yahia.

On se souviendra que cet ésotérisme était proche, par la localisation ethnique et les tournures du symbolisme, de celui en usage chez les nestoriens d'Asie Mineure, eux-mêmes en rapport avec leurs coreligionnaires d'Asie Centrale et de Mongolie à l'époque précédant les croisades. Mais, précisément, dans ces contrées, les communautés nestoriennes étaient aussi appelées, de façon fort significative, « l'église lumineuse »¹³...

Nous retrouvons donc, là, cette qualification lumineuse de la société des élus que dépeint la « *Nuée sur le sanctuaire* » d'Eckhartshausen, luminosité qui ne semble étrangère ni aux travaux et opérations de Martinez, ni à la pensée de Saint-Martin et qui affleure dans les rituels élaborés par les martinistes.

D'un autre côté le nestorianisme est l'une des branches les plus anciennes du christianisme. S'il s'est trouvé avoir plus d'un contact avec l'Islam naissant et avec l'Islam shî'ite au cours des siècles, il est sous-jacent au christianisme de langue syriaque présent à Chypre au moment du magistère templier dans l'île, et par là a-t-il, peut-être, exercé son influence jusque chez les fidèles d'Amour et dans les Cours d'Amour médiévales...

N'est-il pas suggestif que l'on puisse trouver dans la famille spirituelle des Ishrâqîyûn platoniciens – celle du Shaykh Shahid Shihâboddin Yahyia Sohrawârdi, et celle de Rûzbehân – des

œuvres aux titres et expressions évocateurs pour les oreilles occidentales, comme : fidèles d'Amour, « Jasmin des fidèles d'Amour », « Amis de Dieu », etc.

De fait, à l'autre extrémité de cette chaîne, en Occident, la « lumière orientale » en laquelle Aroux flairait l'hérésie, apparaîtra sous la forme du guide céleste chez Dante et ses fidèles d'Amour héritiers et descendants des Templiers. La Lumière emprunte ici le « Sarx » de Béatrice et de Lucie ; Béatitude et Lumière, deux noms suffisamment précis pour qu'on ne puisse se tromper quant à la mission de celles qui les revêtent. La Lumière réalisatrice se personnalisera, pour le Florentin et par rapport à son état humain, dans les traits féminins et par « Dame » ; elle rayonne dans le symbole de la rose. Par une croissance progressive effaçant les ténèbres, elle lui permettra d'atteindre sa propre forme lumineuse dans la Vierge, miroir de Justice reflétant le Soleil de Justice, source de la Lumière éternelle.

Sans doute y aurait-il encore beaucoup à dire sur ces différents points d'accord entre l'Orient et l'Occident à propos des communautés de la lumière.

On pourrait observer, par exemple, que dans l'ésotérisme islamique le sens intérieur de l'Écriture, le « Sang » de la révélation et de la doctrine, est appelé le « Bâtin » : le ventre, alors que l'Ange de l'initiation, qui préside à l'ascension vers le pôle lumineux dans le shî'isme, est l'Ange Gabriel. La Lumière étant elle-même le Christ, « Lumière née de la Lumière », on voit quelle enrichissante transposition pourrait être tirée des explications précédentes, à l'occasion d'une méditation « ésotérique » de la salutation angélique, l'annonce de l'Ange, le « fruit » du « Ventre » ou de l'arche de l'Écriture, la réceptivité du miroir virginal, etc.

L'Esprit-Saint n'est-il pas aussi le Rayon lumineux, don septiforme de la Lumière ? Les mystères et événements de l'Évangile – cher au Philosophe inconnu et par conséquent au Martinisme – ne sont-ils pas allusifs à ce que la liturgie romaine

ancienne décrivait comme « l'éclat de la vraie lumière dans la nuit très sainte de la nativité », « la nuit qui resplendit pour la résurrection pascale. », « la nuit bienheureuse où le Ciel se lie à la terre et illumine comme le jour » ? Enfin le disciple que Jésus aimait n'est-il pas aussi appelé, par cette liturgie, la « Lumière de la doctrine » ?

Telles sont les lumineuses Ténèbres supérieures – ou polaires – du Christianisme. Tel est son Orient.

On nous pardonnera d'avoir peut-être restreint notre champ d'investigation extérieur au Christianisme, au seul soufisme iranien. C'est que nous ne pouvions pas étendre par trop le texte de cette étude, et que cette branche de l'Islam est détentrice de toute une tradition relative aux photismes divins. Quant au judaïsme, nous nous sommes suffisamment étendus sur son rôle « lumineux » au chapitre précédent, pour ne pas avoir à y revenir maintenant.

Nous ne saurions clore ces propos sur les communautés de lumière, sans ajouter quelques commentaires relatifs au symbolisme de la Divine Comédie et au thème initiatique de la Lumière. On sait, en effet, que Dante met en scène un personnage énigmatique le DUX, considéré parfois comme le détenteur du « Saint Empire », chef suprême des Fidèles d'Amour, et dénommé également : le « 515 », par la valeur de ses lettres latines interverties sous la forme DXV¹⁴.

Ce nombre a été regardé comme l'indicatif d'une descendance templière des fidèles d'Amour, l'addition de ses chiffres donnant le nombre templier onze. De plus, ce nombre du « Veltro », qui doit détruire la louve et rétablir l'ordre du Saint Empire, est également susceptible de revêtir une signification kabbalistique qui voit dans le 515 l'équivalent hébraïque de « Asher Daï » (celui qui se suffit à lui-même), forme développée de « Schaddaï », le Tout-Puissant. Nous l'avons signalé dans nos premiers chapitres.

Or *la Lumière* LVX invoquée à plusieurs reprises dans la Comédie, et tout spécialement au chant XXXIII, se prête à une exégèse tout à fait analogue.

La même interversion de ses lettres donne en effet le nombre LXV de valeur 65. L'addition de ces deux derniers chiffres répète le nombre templier onze. Enfin le nombre 65 est celui qui désigne le Seigneur : Adonai et il est contenu, avec le nombre 26 du Tétragramme, dans « le Saint Palais », à valeur 91, du nom « Amen » commun à toutes les confessions chrétiennes et à tous les monothéismes issus d'Abraham, comme on l'a vu au chapitre IV.

Si donc DUX recouvre le nom divin de Schaddai, LUX recouvre celui d'Adonai, et Amen est un nom du Christ chez saint Paul et dans les liturgies orientales.

La quête spirituelle du Chemin nous conduit donc toujours vers l'Orient de Lumière = le Verbe que les *Grandes Antiennes* de Noël saluent précisément en ces termes :

« Ô *Orient* splendeur de la *lumière* éternelle et *soleil* de Justice »

Ô *Adonai* et *Dux* domus Israël...

Oriens, Lux et Dux. Ici s'achève le pèlerinage de lumière.

*

On objectera peut-être, et avec raison, que les idées que nous venons de développer relativement à la Lumière spirituelle et aux Communautés de lumière, ne tiennent pas compte des distinctions opérées par René Guénon en matière de mystique et d'initiation¹⁵. Ainsi nous n'avons pas mis en évidence, comme certains de nos lecteurs et amies le souhaiteraient, ce qui sépare le « martinézisme » du « martinisme » et de quelle manière ou pour quelles fins, Louis

Claude de Saint-Martin abandonna la voie initiatique de la Maçonnerie et des Elus Coëns pour suivre la voie mystique chrétienne¹⁶.

En réalité, notre propos n'était pas de procéder à l'analyse qualitative du Martinisme, mais de vérifier plutôt la généralisation du symbolisme lumineux dans nombre de communautés à vocation ésotérique, parmi lesquelles celles issues des courants martinézien et martiniste.

Du reste, qu'il s'agisse d'initiation, au sens « technique » et traditionnel du mot, telle que l'a définie René Guénon¹⁷ ou de mystique religieuse, le symbolisme de la Lumière parce qu'il se réfère au « Principe » – d'ordre métaphysique ou théologique – joue un rôle éminent et primordial.

Le Moyen Âge occidental en fournit la preuve, puisqu'il nous montre combien les ordres monastiques chrétiens, épris de symbolisme, s'attachèrent à cette quête de la Lumière déificatrice. Les chrétiens n'étaient-ils pas « appelés » à devenir « enfants de la lumière » ? Pour Jean Scot Erigène tout ce qui est manifesté est lumière en tant que révélation de l'Éternel, et c'est dans cette Lumière de l'intellect que s'effectue ce qu'il appelle audacieusement le « coït des intelligibles ».

Quant à l'école franciscaine, elle portera un tel intérêt à l'épiphanie lumineuse du Verbe, qu'elle essayera, au travers des traités d'optique arabes... de lier la science de la lumière à la connaissance divine !

S'il convient de ne point confondre les « appelés » et les « élus », et de dissocier aussi l'exotérisme religieux et l'ésotérisme, il est par contre utile d'observer que le « symbolisme » est présent dans toute tradition et, par conséquent, dans toute religion, comme enfin dans toutes les formes que celle-ci peut générer. Le monachisme bénédictin et cistercien est pétri de symbolisme qui s'exprime, entre autres, dans l'art sacré des cathédrales.

« MENORAH » A NEUF BRANCHES
POUR LA FÊTE DE HANOUKAH



(La fête de Hanoukah est appelée fête des lumières)

Dessin de Jean Tourniac

C'est donc à un stade distinct de celui de la « mystique » que va s'opérer le déclin du symbolisme, déclin qui n'est pas sans rapport avec celui de la Lumière puisqu'on peut le qualifier d'obscurcissement.

Lorsque, par exemple, saint Thomas dira que « la théologie symbolique n'est pas démonstrative », il amorcera déjà la pensée moderne dialectique en substituant, dans ses préférences, la démonstration au symbole.

Il est vrai que c'est peut-être cette compréhension du symbolisme, cette connaissance de la langue universelle et divine des symboles et cette conservation de l'instrument symbolique qui

caractérisent – outre l'éveil de l'esprit et la transmission d'un influx spirituel approprié – l'ésotérisme et l'initiation.

Si donc la perte de l'intelligence symbolique correspond à l'enténébrement d'une tradition et d'un monde, on peut en conclure que le symbolisme, la compréhension de l'ésotérisme et finalement la « voie initiatique » qui les sous-tend, sont « la lumière qui brille dans les ténèbres » pour reprendre une fois encore l'Évangile de Jean l'Évangéliste.

CHAPITRE VII

EXÉGÈSE SYMBOLIQUE ET PENSÉE RELIGIEUSE

Comme nous l'avons signalé, le symbolisme et partant l'usage du langage symbolique, n'est pas l'apanage exclusif de l'ésotérisme : il est coextensif à tout l'ordre traditionnel et s'entend de l'extériorité comme de l'intériorité d'une tradition, de son exotérisme comme de son ésotérisme. Qui plus est, le fait même d'en appeler à cette distinction = « Ex » et « Es », relève déjà de la représentation symbolique. Mais, et c'est là un point important, si la compréhension du symbolisme conduit à celle d'une distinction entre les domaines exotérique et ésotérique, elle justifie pleinement l'attribution qu'on en fait à la seule perspective ésotérique. Cette dernière admet en effet l'existence des deux aspects traditionnels, alors que la perspective exotérique nie tout ce qui la dépasse et, par conséquent, réfute toute valeur, fût-ce même de principe, à l'ésotérisme.

Le langage du symbolisme prend un champ d'application universel qui tient évidemment à son adéquation à transmettre ce qui excède le langage discursif et le « mental » et correspond à la contemplation, à la pénétration du secret », de « l'invisible » et du « sacré ». C'est le « troisième sens » du symbolisme que René Guénon définit en ces termes :

«... Enfin, il est un troisième sens, le plus profond de tous, suivant lequel le mystère est proprement l'inexprimable, qu'on ne

peut que contempler en silence (et il convient de se rappeler ici ce que nous disions tout à l'heure de l'origine du mot « contemplation ») ; et, comme l'inexprimable est en même temps et par là même l'incommunicable, l'interdiction de révéler l'enseignement sacré symbolise, à ce nouveau point de vue, l'impossibilité d'exprimer par des paroles le véritable mystère dont cet enseignement n'est pour ainsi dire que le vêtement, le manifestant et le voilant tout ensemble.

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

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

L'universalité traditionnelle du symbolisme découle aussi de sa source, à l'origine même de la manifestation lorsque le Principe exprime ses possibilités de manifestation ou de révélation. Cédons à nouveau la plume à Guénon :

«... L'origine du symbolisme se confond véritablement avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au-delà des temps, puisque ceux-ci ne comprennent en réalité qu'un mode spécial de la manifestation ; il n'est d'ailleurs, comme nous l'avons fait remarquer, aucun symbole authentiquement traditionnel qu'on

puisse rapporter à un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu...². »

La manifestation est bien une révélation du Verbe, lumière du son primordial jaillissant de la Pensée principielle :

«... Par là même, il y a nécessairement dans le symbolisme quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, et l'on pourrait dire que cette origine est dans l'œuvre même du Verbe divin : elle est tout d'abord dans la manifestation universelle elle-même, et elle est ensuite, plus spécialement par rapport à l'humanité, dans la Tradition primordiale qui est bien, elle aussi, « révélation » du Verbe ; cette Tradition, dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, s'incorpore pour ainsi dire dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge sans qu'on puisse leur assigner aucune origine « historique », et le processus de cette sorte d'incorporation symbolique est encore analogue, dans son ordre, à celui de la manifestation...³. »

C'est pourquoi, ajoutera Guénon, « le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : suivant l'expression biblique, “*Cœli enarrant gloriam Dei*” (Psaume XIX, 2). »

Il est donc normal que le symbolisme forme l'essence même de toute tradition et qu'on le trouve aussi bien dans les éléments constitutifs de « l'exotérisme » que dans ceux de « l'ésotérisme », les premiers n'étant jamais après tout qu'un reflet des seconds, en même temps qu'un moyen d'accès à la compréhension de l'ésotérisme. C'est par cette constatation que s'ouvre le chapitre « *Symbolisme et philosophie* » des *Aperçus sur l'Initiation* :

« Si le symbolisme est, comme nous venons de l'expliquer, essentiellement inhérent à tout ce qui présente un caractère traditionnel, il est aussi, en même temps, un des traits par lesquels les doctrines traditionnelles, dans leur ensemble (car ceci s'applique à la fois aux deux domaines ésotérique et exotérique), se distinguent, en quelque sorte à première vue, de la pensée

profane, à laquelle ce même symbolisme est tout à fait étranger, et cela nécessairement, par là même qu'il traduit proprement quelque chose de « non-humain », qui ne saurait aucunement exister en pareil cas...⁴. »

Par conséquent si le symbolisme fournit le support nécessaire à l'intuition intellectuelle pour « assentir l'inexprimable », c'est qu'il s'étend à tous les domaines et forme le lien principal entre tous les éléments de la manifestation :

«... Le véritable fondement du symbolisme, c'est, comme nous l'avons déjà dit, la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même ; en vertu de cette correspondance, la nature tout entière n'est elle-même qu'un symbole, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités surnaturelles, ou « métaphysiques » au sens propre et étymologique de ce mot, ce qui est précisément la fonction essentielle du symbolisme, et ce qui est aussi la raison d'être profonde de toute science traditionnelle⁵ »

*

Nous sommes en mesure d'aborder désormais le sujet de cette étude sans provoquer d'étonnement chez ceux des lecteurs qui pourraient être surpris de voir traiter d'exégèse symbolique en milieu religieux et non plus exclusivement au sein des fraternités initiatiques.

Au vrai, dès les débuts du Christianisme et de l'Église, la méthode d'approfondissement de l'Écriture et des rites hérités du Judaïsme ou institués par le Christ est bien de nature symbolique par excellence.

Chez Origène, l'exégèse est une perpétuelle recherche des symboles jusque dans les noms divins et noms hébraïques de la Bible, sans exclure évidemment le sens « historique » et « moral ».

Cette exégèse va conduire Clément d'Alexandrie à définir le disciple du Christ, comme un gnostique ayant atteint la connaissance des divins mystères. Origène écrira : « Et nous disons encore... de ne pas croire que l'Écriture est méprisable parce qu'elle est remplie de noms propres : sachez plutôt qu'en tout cela sont contenus d'ineffables mystères, plus grand que ceux que peut exprimer la parole humaine ou entendre l'oreille d'un mortel⁶. »

Origène établit aussi une correspondance entre les trois niveaux humains = corps, âme et esprit, et les trois sens de l'Écriture divine qu'il rapporte par ailleurs à l'analogie entre le Macrocosme et le Microcosme. Pour le didascale, formé à son école, le fondement de la méthode symbolico-exégétique tient dans un postulat doctrinal *la trichotomie scripturaire et humaine*. Mais n'est-ce déjà une résultante du symbolisme traditionnel ?

Clément définit le symbole comme langage divin ; il précise « on ne peut parler de Dieu qu'en symbole et ce symbolisme a le double avantage de stimuler la recherche et d'écarter les profanes ». Le caractère « intermédiaire » du symbole, situé entre le Principe et la manifestation et constitutif de la réalité traditionnelle, est assez bien résumé dans une définition origénienne de l'intelligence spirituelle qui fait de celle-ci une découverte des traits de ressemblance entre l'objet et sa réalité cachée. Cette même intelligence, aux dires d'Origène, sait reconnaître dans les deux livres celui de la *Loi* (le *volume de la Sainte Loi*, diraient les maçons modernes) et celui de l'Univers (le *Liber Mundi* hermétiste, ou la jonction de l'équerre et du compas pour les maçons), les lampes où brillent sans cesse les « logoi » divins.

Alors, la recherche de ce *Logos*, de cette *Dabar*, de cette *Parole cachée* – ou « perdue » – revient ici à pénétrer la signification macro et microcosmique des symboles propres à l'Écriture Sainte ou au livre du monde. C'est toujours, finalement, un passage de

l'écorce de l'arbre à la moelle, du Corps au Sang, de la chair à l'esprit.

C'est aussi un effort et une lutte que cette tentative d'interprétation des sens symboliques et elle s'apparente à la lutte de Jacob avec l'Ange, à ce que nous avons appelé la « prise des mesures » ou des *middoth* divines.

Nous pourrions multiplier les références patristiques pour étayer l'affirmation de la place déterminante occupée par le symbolisme chez les religieux des temps anciens, du moyen âge et jusqu'à la venue des temps modernes. Tout le courant platonicien du christianisme s'alimente au symbolisme, à commencer par Denys l'Aréopagite qui conseille ses disciples de la sorte :

« Initions-nous dans la mesure de nos forces à ces hiérarchies d'intelligences célestes telles que nous les révèlent les *Écritures de façon symbolique* et anagogique. Après avoir levé les yeux immatériels et le ferme regard de notre intelligence vers cette effusion lumineuse fondamentale et plus que fondamentale, qui vient du Père théarchique et qui nous *révèle en figures symboliques* les bienheureuses hiérarchies angéliques, dépassons cette effusion elle-même pour nous attacher au rayon simple de la Lumière en soi.

... Tous les dons que reçoivent les essences angéliques selon un mode qui n'est pas de ce monde et qui ne nous sont accordés à nous, que de façon symbolique...⁷. »

Symboliste, Philon dans ses « *Questions sur la Genèse* » ; symboliste Jérôme avec son *Liber de nominibus hebraïcis* ; symbolistes, Irénée, Augustin et, au Moyen Âge, Isidore de Séville, Durand de Mende, Raban Maur, Saint-Bernard, Saint-Bonaventure, les chanoines de Saint-Victor auxquels nous réserverons bientôt une attention particulière... et combien d'autres que nous ne pouvons citer ici, jusqu'aux grandes figures monastiques et érémitiques de l'école germano-flamande souchée sur l'œuvre de Maître Eckhart.

On pourrait se demander par ailleurs si l'héritage symbolique de la patristique est de provenance uniquement chrétienne, ou si son extraction, à travers les filières de la gnose – et non du gnosticisme –, ne remonterait pas plutôt à un fond commun judéo-chrétien, lui-même ancré à l'ésotérisme hébraïque ?... De fait toutes les études que nous avons consacrées au symbolisme ont mis en lumière ces parentés doctrinales entre les deux traditions issues de Jacob par la chair et l'esprit : le Judaïsme et le Christianisme.

Le Cardinal J. Daniélou, dans l'ouvrage exceptionnel qu'est sa *Théologie du Judéo-Christianisme*, reprend deux passages des écrits de Clément d'Alexandrie, qui affirment bel et bien l'existence d'une tradition orale reliant les disciples de la « gnose » chrétienne au collège apostolique ; ainsi : « les presbytres n'écrivaient pas »⁸, ou encore : « Cette doctrine nous est venue oralement des Apôtres »⁹.

Il est donc certain qu'il y eut une tradition « mystique » transmise dès le commencement, conservée notamment dans l'église syrienne nestorienne, et véhiculée de « bouche à oreille », selon l'expression de Mar Barhadbeshabba¹⁰.

Sur cet aspect du « legs judéo-chrétien » conservé par les Églises syriennes, qui sont à bien des égards dans le prolongement du judéo-christianisme »¹¹, nous renverrons aux indications données par M. Nicolas Sed dans son analyse de l'homélie n° 34 de Narsaï, analyse publiée par l'Orient syrien, *Revue d'Études et de Recherches sur les Églises de langue syriaque*¹².

M. Nicolas Sed observait qu'il y eut une certaine « tradition de l'École » apportée de Palestine par l'apôtre Addaï, qui fut transmise oralement jusqu'à l'époque de Narsaï ; nous citons :

« Enfin la mise par écrit de ces enseignements pourrait coïncider avec le transfert de l'École d'Edesse à Nisibe. Narsaï insérant ces traditions par écrit, peut être comparé à Clément d'Alexandrie.

En effet si nous en croyons Eusèbe (*Histoire Ecclésiastique* VI, 13, 8, 9), Clément d'Alexandrie a dû également rapporter par écrit les traditions orales qu'il avait reçues des anciens presbytres. Or celles-ci – selon J. Daniélou – venaient en grande partie du patrimoine aggadique juif ».

M. Nicolas Sed signalait en outre, dans une note de l'article précité, que : « les contacts entre docteurs juifs et certains membres de la communauté nestorienne pouvaient se faire d'une façon discrète, à l'insu de la majorité et même de la plupart des dirigeants de l'École¹³. Une conclusion de ce genre a été adoptée par Y. Schirmanu dans son étude sur les rapports de la poésie synagogale et de l'hymnologie chrétienne (cf. : Yefim Schirmann : *Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology in The Jewish Quaterly Review*, vol. XLIV, 1953, pp. 123 sq...).

Puisque nous nous arrêtons un instant aux portes de cette École nestorienne dont le chef, vraisemblablement formé à l'École d'Edesse, fut Narsaï, l'occasion nous est offerte d'attirer l'attention sur une autre particularité du symbolisme en honneur dans ces communautés ecclésiales des premiers siècles chrétiens. On conviendra en outre qu'il s'agit d'une particularité d'importance pour nos propres recherches, car elle a trait à l'emploi de symboles « architecturaux », présents non seulement dans l'exégèse médiévale mais bien entendu dans les confréries maçonniques.

Certes l'emploi de telles comparaisons exégétiques, tirées de l'art des constructeurs, figure déjà dans l'Évangile, dans les Épîtres de Paul¹⁴ chez saint Hilaire¹⁵, saint Ambroise¹⁶, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, saint Bernard¹⁷, etc. Chez Narsaï, et dans cette homélie n° 34 intitulée : « Sur le mot “au commencement” et sur l'Essence divine », nous ne découvrons rien moins qu'une sorte... de paraphrase du Sêfer Yesîra de la Kabbale Juive, lorsque cette œuvre unique de l'ésotérisme hébraïque utilise le symbolisme maçonnique pour dépeindre la cosmogonie divine...

Nous avons déjà mentionné la rédaction « maçonnique » du Livre en question à propos de la taille et la gravure des vingt-deux lettres de l'alphabet sacré¹⁸.

Chez Narsaï donc, les versets 5 et 6 de l'homélie décrivent ainsi l'acte primordial : «... il tailla les lettres comme des pierres avec le marteau de l'esprit ; et il bâtit sur elles la grande demeure de la Hauteur et de la Profondeur ». C'est bel et bien un reflet du Zohar que nous trouvons là lorsque le *Sêfe Yesîra* traite de la deuxième Sephirah !

Donnons place maintenant au commentaire de M. Nicolas Sed, ou plus exactement aux extraits de ce commentaire qui concernent directement nos travaux :

« Le créateur est comparé à un tailleur de pierre. Son outil est un marteau de l'esprit (note : le terme *parzela* signifie un objet ou un outil en fer. Étant donné qu'il s'agit d'un tailleur de pierre, cet instrument ne peut être que le ciseau. La traduction qui introduit ici « le marteau de l'esprit » gêne évidemment le sens du passage). À l'aide de cet instrument il taille les lettres. Ensuite il bâtit sur ces lettres la grande demeure cosmique. Ces lettres ne sont pas les quelconques éléments de construction, elles sont les pierres de base... »

Puis, à propos des versets 15 et 16 de l'homélie¹⁹, ainsi rédigés par Narsaï :

« Il plaça comme fondement (shatestâ) cette parole : “au commencement” (broshît), et Dieu, tel un bâtisseur, créa au-dessus d'elle ».

M. Nicolas Sed poursuit :

« Dans le *Midrash ha-Gadôl*, nous lisons :

Au commencement (bereshît) Dieu créa six (berâ shît) car il créa les fondements (shatôstaw) du monde » (*Midrash ha – Gadôl – Berêshît*, éd. Margolith, Jérusalem, p. 12, lignes 1-2).

« Le premier “au commencement” de la Genèse est le fondement du monde. Pour saisir l'enchaînement logique des

idées, nous examinerons d'abord le mot syriaque qui signifie "fondement" et ensuite les différents termes regroupés par le passage cité du *Misdrach Ha – Gâdol*. En syriaque, "fondation", shatêstâ, est un mot composé, signifiant mot à mot "les fondations du mur" shet "fondation" à l'état construit du pluriel, et estâ "mur".

« En ce qui concerne l'étymologie symbolique du mot *Béreshît*, le Talmud remarque : Tu ne dois pas lire *bereshît* (au commencement), mais *berâ shit* (Note : b. Sukkah, 49 ; l'auteur de la sentence passe de l'hébreu à l'araméen), il créa six (ou plus exactement : il créa *shît*).

« Le mot ainsi décomposé doit être analysé suivant le procédé d'association particulier aux maîtres du Talmud. Les trois lettres Sh. I. T., peuvent donner des mots ayant les significations suivantes :

Sh I T signifie en araméen « six » ;

Sh T I donne en hébreu :

1) « base », « fondement », « pilier », « élément » ;

2) « chaîne », c'est-à-dire le fil fixe, vertical du tissu.

ShTIYYAH en hébreu signifie également « base ».

ShTEY en hébreu l'état construit = de ShTAYIM, deux.

ShTI en tant que verbe a le sens de « construire », et « tisser ». Les deux sens se retrouvent en syriaque.

En conséquence le *Midrash ha-Gadôl*, après avoir lu le mot *berêshît* comme *bera shît*, joue sur le Sh I T (six) et Sb T I (fondement).

« Et Dieu, tel un bâtisseur, créa au-dessus d'elle. » « Nous retrouvons exactement ce sens du verset de Narsaï en nous référant à un autre passage du Talmud où il s'agit de la pierre de base (*'eben shtîyyah*) – (note : b. Yômâ, 54 b.) = « Elle est appelée *Shtîyyah* car c'est à partir d'elle que le monde fut construit » (note : quant à la forme ShTI (chaîne), placée dans un contexte cosmogonique, citons le jeu de mots *ShTI – ShTIYYAH*).

**SYMBOLES ARCHITECTURAUX
DE LA SYNAGOGUE DE CAPHARNAÛM**
(photos Pierre Fontaine)



Le bouclier de David

LA SYNAGOGUE DE CAPHARNAÛM

(photos Pierre Fontaine)

La mosaïque au sol, tracé symbolique



Le *Midrash ha-Gadôl* dit à propos d'un passage probablement Talmudique, mais qui ne se trouve pas sous cette forme dans les textes actuellement connus : Il créa le monde suivant le schéma de la chaîne (ShTI) (et de la trame) etc. Et par quel endroit a-t-il commencé ? Par la pierre de base ('eben Shtiyah), il est en effet enseigné qu'on l'appelle base (shtiyah) car c'est à partir d'elle que le monde fut construit (ou = tissé, *hushat*). *Midrash ha-Gadôl – Berêshît*, p. 12, lignes 2.4... »

Cette longue citation de l'article de M. Nicolas Sed et le choix que nous avons fait de quelques strophes de l'Homélie syrienne, nous auront permis tout à la fois de jeter une plus vive lumière sur le rôle joué par le symbolisme dans l'exégèse patristique, sur les rapports indéniables existant entre les doctrines ésotériques hébraïques et les travaux de certains docteurs nestoriens de langue sémite²⁰, enfin sur l'utilisation d'un symbolisme propre à la tradition des maçons.

D'une façon très générale, il faut en retenir un argument supplémentaire et de poids en faveur d'une position éminente

tenue par le symbolisme dans les contemplations les plus élevées des Pères du Christianisme.

Que ce symbolisme, à forme souvent « maçonnique », soit tiré d'un fond d'ésotérisme juif, montre en passant le peu de sérieux des allégations d'écrivains et historiens qui entendent dénier à l'ésotérisme hébraïque le rang magistral lui revenant dans les aspects « intérieurs » de la tradition chrétienne et de la tradition maçonnique, et qui veulent de toute force lui substituer un « hellénisme » universitaire et philosophique parfaitement « exotérique », hérité de ce que Guénon appelait la « mentalité scolaire » ou la culture profane !

On ne manquera pas enfin et pour en terminer avec l'Homélie de Narsaï, d'en rapprocher le commentaire avec ce que René Guénon a écrit précisément sur le symbolisme de la « pierre de fondement » et sur le symbolisme du tissage²¹.

*

Pour reprendre maintenant le fil de nos réflexions sur la pratique du symbolisme au sein du christianisme ecclésial, nous reconnâtrons qu'il est parfois embarrassant, compte tenu de la terminologie religieuse qui tient peu compte des clivages conceptuels, de distinguer gnose, contemplation et symbolisme. Du reste les mots et les concepts n'expriment jamais la réalité, et la vie...

Peut-être saisiserait-on mieux le rapport existant entre le symbolisme et les notions précitées en donnant de la Connaissance cette définition du P. Garrigou-Lagrange, qui s'applique aussi au symbolisme « *Simplex intuitis veritatis* ».

Faut-il nuancer au fond entre Gnose et Symbolisme ? On peut en douter en notant que les Pères ont vu dans la « Gnose d'Adam » la science du microcosme et du macrocosme. Tel est le point de vue d'Origène. Pour saint Irénée, le sommeil d'Adam, lors de la création d'Eve, désigne l'état dans lequel l'Éternel plonge Adam

pour lui communiquer l'intelligence du monde – ce que l'on pourrait à certains égards considérer comme un sommeil à l'univers « extérieur » et un éveil à l'univers des symboles...

Saint Augustin partagera cette opinion. Plus tard, chez saint Thomas, on verra s'établir une certaine coupure entre la connaissance des symboles et la contemplation. Pour le docteur angélique, la connaissance angélique s'ajoute en quelque sorte à celle du symbolisme et il en conclut qu'« Adam était assimilé à l'ange par la grâce de la connaissance contemplative ». En rappelant que les états angéliques sont ceux que René Guénon désignait comme « états supérieurs de l'être », nous observerons que dans son *Benjamin Major*, Richard de Saint-Victor assignera dix degrés à la contemplation, les deux derniers seulement conférant aux hommes l'assimilation aux anges.

En réalité il est périlleux de tracer un chemin unique parmi ces perspectives fort diverses qui toutes, cependant, ont en commun l'acceptation de l'intelligence symbolique.

Dans les sermons de Maître Eckhart la contemplation aboutit à « l'identité suprême » ; chez Ruysbröck l'Admirable, c'est « l'Union sans intermédiaire » qui est le terme de la contemplation superessentielle, union avec le Principe divin sans différence ou distinction, mais... cette contemplation n'est-elle pas également le but du gnostique, selon Clément d'Alexandrie, alors que la gnose suffit au gnostique comme motif même de la contemplation ? Cette gnose unit précisément l'intelligence symbolique à la contemplation. Reprenons une fois encore Clément d'Alexandrie :

« Et je le dirais avec audace, celui qui poursuit la gnose à cause de la science divine elle-même n'embrassera pas la gnose parce qu'il veut être sauvé. L'intelligence, en vertu de l'exercice, tend à être toujours en acte ; et cette intelligence toujours active, devenue l'essence du gnostique, par sa tension ininterrompue, se transforme en contemplation permanente et demeure une substance vivante ; si donc, par hypothèse, on proposait au gnostique de choisir ce

qu'il préfère de la connaissance de Dieu ou du salut éternel à supposer que ces choses fussent séparées alors qu'elles sont absolument identiques, il choisirait sans aucune hésitation la connaissance de Dieu estimant qu'il faut préférer pour elle-même la capacité qu'a la foi de s'élever à la Connaissance par l'amour²² »

Il convient ici de s'interroger pour savoir dans quelle mesure la gnose alexandrine n'est pas le fruit de l'intelligence des symboles, en se souvenant de la part qui revient à celle-ci dans les traditions orales en honneur chez les didascales. Car la gnose n'est pas la sagesse « acquise par l'enseignement » ; elle en diffère – précise Clément – en ce qu'elle est « transmise aux hommes accoutumés et approuvés pour un travail et un exercice plus complets » ; elle est : « justificative des récompenses et honneurs qui sont accordés aux initiés ». Nous pressentons l'existence d'une relation entre la gnose et l'état angélique puisque l'homme gnostique « acquiert déjà en ce monde l'égalité avec les anges », et l'on voit que de Clément à saint Thomas, du chantre de la gnose au maître de l'aristotélisme chrétien, de l'Église d'Orient à celle d'Occident, la pensée théologique associe d'une façon ou d'une autre (succession ou concomitance) la gnose contemplative aux états angéliques.

Or ces états angéliques ne sont-ils pas eux-mêmes l'échelle symbolique, l'échelle de Jacob conduisant de l'équerre au compas, de la terre au ciel, ou inversement ? Noria de la réalisation spirituelle dont nous avons déjà traité et qui revêt, dans la « *Théologie du Judée christianisme* » un caractère très strictement symbolique, au point que l'on pourrait assimiler la superposition des « états angéliques » à la pyramide d'un système de « hauts grades » maçonnique ; chaque état exigeant un « signe de reconnaissance » pour donner la « liberté de passage » dans l'un des sens du parcours vertical...

Aussi, de même que l'intelligence des symboles n'est pas donnée à tous, cette « gnose n'appartient pas à tous » pour reprendre l'expression de saint Paul²³.

Certes, ce type d'intelligence ou cette compréhension du symbolisme, ne peut s'accommoder que d'une saisie « centrale », et par là même universelle, des révélations divines. Dès lors l'ouverture spirituelle à la compréhension symbolique sera-t-elle toujours dépendante d'une perspective intériorisée de la religion de référence, une perspective « du milieu du monde » selon l'élection que fait le Verbe divin parmi les « appelés » humains.

Cette station religieuse centrale, nous l'avons assimilée dans un autre ouvrage à la « moëlle de l'arbre », et nous l'avons mise en correspondance avec la fonction dévolue à Jean l'Évangéliste dans le Christianisme. Est-ce par inadvertance que la liturgie latine applique au disciple que Jésus aimait la qualification d'un situs central « in medio Ecclesiae » ? Est-ce par « hasard » que son Évangile est ordonné dès le prologue à l'apologie de la Lumière ? La clé symbolique de l'Écriture donne le moyen d'ouvrir la vue du cœur aux sens profonds de la révélation et permet ainsi d'être « éclairé » par la Lumière de l'Esprit²⁴. Est-ce enfin un « hasard » si cet apôtre de Lumière est aussi le patron d'organisations initiatiques pétries de symbolisme, comme la Maçonnerie, et qui « donnent la lumière » ?

Or Clément d'Alexandrie unit la Lumière à la gnose lorsqu'il nous annonce que le gnostique : « a saisi la lumière inaccessible même hors du temps et de l'espace... lumière dont le gnostique s'est emparé d'avance, pour l'avoir choisie et s'être hâté vers elle par l'amour »²⁵.

Sans doute objectera-t-on que nous isolons par trop le didascale des autres Pères de l'Église. Il faudrait alors admettre qu'il présente un « cas » hors comparaison, ou qu'il partage cette singularité avec Origène. Il en va cependant tout autrement et si Clément est un chantre de la gnose chrétienne, la méthode d'exégèse symbolique ne lui appartient pas en propre, comme nous l'avons vu. Elle a bien d'autres disciples dans la patrologie : Grégoire le Thaumaturge,

Denys d'Alexandrie, Athanase, Grégoire de Nazianze, Jean de Jérusalem, Hilaire, Ambroise..., etc.

Le ix^e siècle, en Occident chrétien, sera marqué par un nouvel attrait pour la recherche d'une compréhension symbolique et, comme l'écrira le Père H. de Lubac, par un retour à l'origénisme : « le renouveau monastique auquel est lié le nom de saint Benoît d'Aniane » est en même temps un renouveau origénien²⁶. L'intelligence symbolique connote celle des mystères.

Certes, nous avons senti combien il était parfois délicat de vouloir baliser le domaine qui relève du symbolisme dans l'approche de la Connaissance, les termes mêmes qui servent à désigner cette Connaissance, surpassant le Symbolisme, ne sont en effet rien d'autre que des symboles eux-mêmes : nescience, ténèbre lumineuse et ténèbre de la compréhension²⁷ apparentée à une cécité des organes sensoriels au profit d'une vue par l'œil du cœur.

C'est pourquoi, selon Grégoire de Nysse, « le sublime Jean, qui a pénétré la ténèbre lumineuse dit que « personne n'a jamais vu Dieu ».

Nous pensons, pour résumer, que l'on a souvent tendance à confondre le symbolisme – qui est Connaissance – avec l'étude des symboles et nous reprendrons ce thème ultérieurement, mais nous observerons ici que la conception du symbolisme se teintera de diverses façons selon les écoles religieuses.

Dans l'Ordre Bénédictin le symbolisme sera perçu d'une manière assez proche de celle en usage chez les confréries artisanales et l'on peut affirmer qu'il n'a cessé de bénéficier au cours des siècles d'une exceptionnelle faveur au sein des lignées monastiques bénédictines.

Encore de nos jours par exemple, une Abbaye comme celle de la Pierre-qui-Vire continue la tradition avec les publications de la revue « *Zodiaque* ». L'édition du volume le « *Monde des Symboles* » en apporte une preuve indiscutable et d'autant plus frappante qu'en bien des points les études rassemblées dans ce volume

recoupent les développements de René Guénon sur des sujets analogues.

L'École Rhénane, d'inspiration dominicaine eckhartienne, orientera plutôt la recherche vers une réalisation métaphysique, mais un Ruysbröck montre aussi l'utilité du symbolisme quand il contemple l'échelle de Jacob et les sept degrés « du septenaire sacré », ou lorsqu'il se livre à des considérations astrologiques dans *le Livre des douze Béghines*. Ne se réfère-t-il pas à Sap. XI, 21 : « Dieu a tout réglé en mesure, nombre et poids » pour utiliser le symbolisme numéral qui préside à l'imitation de l'« incréé » dans le « créé » ?

Chez les franciscains, il convient de faire un sort particulier à saint Bonaventure. Le disciple du docteur irréfutable, Alexandre de Halès, n'est pas désigné « docteur séraphique » pour rien. On peut dire qu'il mérite pour son Ordre le nom que lui donnèrent les Grecs lors du second Concile de Lyon : *Eutychus*, le Bienvenu.

Lui aussi va faire un large emploi du symbolisme numéral : ce sont les six degrés de la contemplation de l'*Itinéraire*, les six ailes du séraphin, la lumière, que Bonaventure voit s'éteindre avant qu'elle disparaisse dans la lumière sabbatique des sept jours...

Sans doute le symbolisme du franciscain a-t-il été parfois qualifié d'« exemplariste » pour le distinguer d'une autre intellection qui ne réserve d'importance à l'objet-symbole qu'en fonction de sa valeur cognitive ou ésotérique.

L'exemplarisme, au contraire, attacherait une valeur réelle à l'objet « profane », le significatif symbolique la survalorisant en quelque sorte. Ce sont là des subtilités qui nous importent peu dans le cadre de notre recherche.

Tout ce qu'il faut retenir de ce panorama des pensées religieuses médiévales, c'est la « constante » symbolique ; aussi lira-t-on avec profit les ouvrages relatifs aux quatre sens de l'Écriture²⁸, ouvrages qui, sous la plume éminente et autorisée du

R.P. H. de Lubac, font le tour de cette exégèse si fortement attachée aux significations symboliques des événements bibliques.

Mais après ce tour d'horizon, il nous paraît indispensable pour l'analyse exhaustive des courants symboliques médiévaux, de consacrer quelques paragraphes supplémentaires à l'École de Saint-Victor et nous allons voir pour quelles raisons.

*

CHAPITRE VIII

LE SYMBOLISME ET L'ÉCOLE DE SAINT-VICTOR

Les grandes figures de l'ordre Victorin : Adam, André, Hughes, Richard et Achard de Saint-Victor sont devenus familières à nos contemporains après les travaux publiés par M. *Jean Chatillon*¹ et les articles de Mlle *Hélène Merle* insérés dans la revue de René Guénon « *les Études Traditionnelles* ».

Pour notre part, sous le pseudonyme de Jean Dauphin, nous avons rendu compte de l'ouvrage de M. Jean Chatillon sur Richard de Saint-Victor (le *Super Exiit Edictum*, ou *De Tribus Processionibus*, attribué à Richard de Saint-Victor) dans le numéro 298 (mars 1952) des *Études Traditionnelles* et du livre qu'il avait consacré à *Achard de Saint-Victor*, dans le numéro de janvier-juin 1970 de la revue « *Le Symbolisme* ».

Il nous semble opportun de reprendre, dans la série des présentes études, quelques réflexions relatives à l'importance que cette Abbaye de Saint-Victor – née d'une réforme de la législation monastique, dont la paternité revient à l'abbé Gilduin – attachait à l'exégèse symbolique.

Avant de procéder à ce travail il est toutefois nécessaire d'apporter quelques précisions sur cette Abbaye et sur les grandes figures de sa liguée religieuse, l'activité théologique et l'œuvre littéraire de tels de ses « maîtres » ayant acquis, au ^{xiii}e siècle, une notoriété indiscutable. Tout se tient en effet dans le

tableau que nous allons broser, et quelques détails sur les hommes et le « situs » géographique ont une valeur certaine pour l'appréciation des méthodes exégétiques comme aussi parfois une réelle valeur symbolique.

À l'initiative de Guillaume de Champeaux, la réforme de l'« Ordo Monasterii » alors en usage, fut introduite dans l'Abbaye de Saint-Victor mais ne réussit qu'exceptionnellement à s'implanter dans les chapitres des cathédrales. Par contre, elle gagna plus aisément un certain nombre d'Abbayes de chanoines réguliers, en France, en Normandie et en Angleterre. « L'Ordo novus » victorin présente cette particularité de tempérer le travail manuel monastique et de le remplacer par des travaux intellectuels portant sur l'étude des lettres sacrées et profanes et sur la pratique d'une exégèse symbolique fortement accrochée à l'Ancien Testament spécialement, comme nous le verrons, avec les sermons d'Achard, à la construction du Temple de Salomon.

Rien que pour ces raisons les manuscrits des grands abbés de Saint-Victor ne peuvent laisser indifférents ceux qui voient dans la contemplation, l'aboutissement de la méditation spéculative sans dépréciation de l'aliment intellectuel et qui, par ailleurs, entendent unir les deux Testaments dans une propédeutique spirituelle féconde.

Nous retrouverons Richard de Saint-Victor au cours ou à la fin du présent chapitre.

D'ores et déjà notons l'accent mis par Richard, comme la plupart des saints imprégnés de la patristique des premiers siècles – et ce sera particulièrement le cas de saint Bernard, le maître spirituel et le législateur de l'Ordre du Temple –, sur le détachement du « moi » ou de *l'ego* avec, en corollaire, la nécessité d'une pureté de « cœur désapproprié ». Le thème se retrouve, peu ou prou, chez tous les grandes victorins : Adam, André et, Hughes et Achard de Saint-Victor.

Il est vrai que cette dominante spirituelle de l'Abbaye de Saint-Victor semble assez étrangère à la réflexion symbolique et nous introduit plutôt au cœur du problème « symbolisme-Connaissance », que nous aborderons bientôt. Ce qui compte désormais c'est ce que l'on pourrait appeler, en un sens, la « fin du symbolisme » ou, à un autre point de vue, l'« aboutissement du symbolisme » ; fin et aboutissement que consacre la Connaissance, la dissolution de l'Ego, l'ouverture de l'œil du cœur, ou de l'intelligence pour employer le langage de Richard de Saint-Victor.

Connaissance et Symbolisme paraissent liées chez les Victorins comme le sont le but du pèlerinage et le pèlerinage lui-même, celui-ci jouant le rôle d'une sorte de propédeutique gnoséologique.

C'est d'ailleurs à dessein que nous employons cette comparaison avec le pèlerinage, puisque le sujet de l'ouvrage ricardien « *Super Exiit Edictum* » a pour motif la procession, analogue au pèlerinage. Voilà l'occasion pour Richard de faire une distinction entre *spéculatifs* et *opératifs*, distinction qui bien qu'appliquée à un autre « art » que celui du moine et dans un contexte historique fort différent, reste familière aux francs-maçons en général et aux maçons guénoniens en particulier ! Pour ces derniers, la notation ricardienne convient parfaitement à la qualification des deux types de maçonnerie, elle recoupe tout ce que René Guénon a écrit sur les deux notions d'« opératif » et « spéculatif ». S'appuyant sur une épître paulinienne² Richard opposera la spéculation indirecte et naturellement « réfléchie », à la contemplation qui, selon l'analyse de M. Jean Chatillon, « devient au contraire une connaissance immédiate de la réalité divine atteinte désormais sans intermédiaire »³. Pourtant Richard de Saint-Victor conserve dans sa démonstration, une méthode symbolique numérale, comme le prouve le recours au ternaire des types spirituels : spéculatifs, contemplatifs et prophètes – ceux qui par la contemplation ont pénétré les secrets divins et annoncent ce qu'ils ont vu et entendu à ceux qui sont demeurés sur terre. On

retrouve ici, en termes chrétiens, les notions de « montée » et « redescente » propres au symbolisme universel. Même ternaire dans les étapes de la démarche spirituelle, que Richard, en se référant au prétendu « *Édit d'Alexandre* », symbolise en trois personnages représentatifs de chaque étape « juif insensé », « faux hébreu » et « injuste galiléen ». À ces trois étapes correspondent les idées de purification, passage et perfection. Le « passage » de la seconde étape rappelle le « passage » du second degré dans le processus en usage parmi les organisations initiatiques en trois « grades ». La description des étapes prend pour support le symbolisme inhérent aux processions des fêtes chrétiennes de la « Purification », des « Rameaux » et de l'« Ascension », processions pieusement respectées au moyen âge. Tous les détails scripturaires ou liturgiques se chargent alors d'une signification élevée. Au sujet des processions, on notera que chez les clunisiens et les chartreux le narthex, ou partie occidentale de l'Église, était parfois désigné par le nom de Galilée.

Ainsi, en s'acheminant de la « Galilée » au chœur, ou « Temple de Jérusalem », la procession revêtait un sens précis : c'était *la déambulation sacrée analogue au « voyage au centre » du symbolisme initiatique*. Un rapprochement s'impose ici avec ce que René Guénon a dit de l'initiation « active » par opposition au mysticisme « passif ». Activité et passivité sont en rapport évident avec les caractères de la virilité et de la féminité ; or Richard applique précisément le qualificatif de « viril » aux contemplatifs ayant atteint le terme ultime de leur réalisation.

Commentateur du Temple d'Ezéchiel et de la « Cité apocalyptique », Richard ne cessera de symboliser dans le « *Benjamin minor* » lorsqu'il traitera, par exemple, de la mort de Rachel rapportée par l'Écriture sainte. Rachel désirant une progéniture sera pour le victorin le symbole de l'esprit dont l'œil de pure intelligence ne s'est pas encore ouvert, comme l'a remarqué avec finesse M. Antonio Coen dans son étude de la *Vita Nuova*⁴ ;

aussi les premiers enfants de Rachel seront-ils ceux de l'esclave, cependant que Lia enfantera Ruben, symbolisant la crainte divine, Simeon : le repentir, Lévi : l'espérance, Judas : l'amour, etc.

Benjamin ou « vision de Dieu dans la contemplation », viendra combler l'attente de Rachel ; il est, nous dit M. Antonio Coen, le symbole de « l'acte contemplatif de Dieu dans l'intelligence pure. Aussi, dès qu'il naît, Rachel doit-elle nécessairement mourir parce qu'aucune raison humaine ne peut survivre à la vision de Dieu ».

Nous reviendrons sur le sujet de la contemplation chez Richard, signalons toutefois que le victorin use encore du symbolisme pour distinguer le sens « mystique » de l'Écriture du sens historique ; le premier est au second ce que l'or est au bois dans la Table du Tabernacle d'Israël, si l'intelligence ouverte au symbole inaugure sa recherche en *mentis sublevatio*, elle l'achève dans la contemplation qui s'effectue dans l'*excessus mentis*, le dépassement du mental. C'est à partir de l'*excessus mentis* que peuvent être espérées : « l'unité d'esprit » et la « déification » ou « réintégration ». Ou retrouve là, outre une définition paulinienne = « Celui qui s'attache au Seigneur est avec lui en un seul esprit »⁵, quelques termes familiers aux Pères grecs et aux théologiens orientaux.

Il demeure que l'intelligence du symbolisme, dont les victorins apportent précisément le témoignage dans leurs écrits, est concomitante à l'ouverture de l'œil de la Connaissance. C'est par le symbolisme que s'effectue en première stase, la naissance contemplative, et ce symbolisme n'est pas sans exiger au départ de la méditation ponctuelle, un effort intellectuel, un comportement « actif », viril ou *yang* selon la terminologie taoïste.

Richard insiste sur ce point, et Hughes de Saint-Victor en fait autant dans le traité « *In salomonis Ecclesiasten Homelie* »⁶.

Aussi l'effort intellectuel est-il à mettre en parallèle avec la « tendance » de l'âme, « tendre vers le haut », et l'on se souvient de ce que Guénon a écrit sur les rapprochements à faire entre cette « tension » et les *gunas* de la tradition hindoue. En effet si « *sattwa*

est la « conformité à l'essence pure de l'Être (*sat*) » identifiée à la Lumière intelligible ou à la Connaissance et représentée comme une tendance ascendante, *rajas* est l'impulsion expansive selon laquelle l'être se développe dans un certain état et en quelque sorte à un niveau déterminé de l'existence ; enfin *tanins*, l'obscurité assimilée à l'ignorance, est représentée comme une tendance descendante⁷. La dénomination de *guna* « s'applique plus particulièrement à la corde d'un arc ; elle exprime donc, sous un certain rapport tout au moins, l'idée de « tension » à des degrés divers, d'où, par analogie, celle de « qualification » ; mais peut-être est-ce moins l'idée de « tension » qu'il faut voir ici que celle de « tendance », qui lui est d'ailleurs apparentée comme les mots mêmes l'indiquent, et qui est celle qui répond le plus exactement à la définition des trois « gunas »⁸.

Ici, la tension ou tendance est donc celle de « *sattwa* ». Plus exactement nous verrons dans les pages et les chapitres suivants, comment s'opère le discernement à faire entre la *contemplation* – qui est un « yin » de l'individualité contemplative par rapport au Principe –, et la « *tension vers* » ou recherche de la signification et saisie du symbolisme, – qui est un « yang » de l'individualité « éveillée » par rapport au Livre de l'Univers et de l'Écriture.

Déjà chez saint Bernard, on trouve une séparation notionnelle très nette entre la contemplation, et ce que le « *Doctor mellifluus* » appelle la « considération », Tension spirituelle inhérente à la quête du Vrai, et « intense » application de la pensée méditative vers la Quête. Dans une perspective très proche de celle du Patriarche cistercien, Richard de Saint-Victor nous explique que « la contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde ; la considération est le regard de l'esprit en quête de la Vérité »⁹.

Traduisons pour notre propos :

- la considération ressortit à l'étude du symbolisme ;
- la contemplation implique la connaissance du symbolisme.

De la première à la seconde, s'ouvre l'œil de l'intellect, tant et si bien que « l'inintelligence » de l'esprit, qui fait obstacle à toute saisie de la langue des symboles et de la métaphysique, correspond en mode théologique au péché, Richard de Saint-Victor nous le confirme lorsqu'il définit le péché comme un voile entre l'« œil intellectuel » et son objet.

Achard de Saint-Victor, nous laisse, dans son œuvre théologique et littéraire, un testament qui plaide en faveur de sa parfaite maîtrise du symbolisme et des états contemplatifs.

C'est véritablement un « maître », au sens que donne à ce mot la chronique anonyme du XII^e siècle et qu'elle applique aux victorins dont la stature intellectuelle émerge parmi les grands esprits religieux de son temps.

Déjà les origines d'Achard, revêtent un certain aspect mystérieux à contenu symbolique.

Si nous suivons le travail de M. le chanoine Jean Chatillon¹⁰ nous voyons que les plus anciennes biographies le font naître dans le Northumberland et le comptent parmi les religieux de Bridlington ou lui attribuent l'état de clerc dans un monastère anglais, avant sa venue en France !¹¹.

Pourtant on ne trouve aucune trace effective de sa présence à Bridlington qui fournit une pépinière d'hommes célèbres, parmi lesquels Jean de Bridlington, canonisé en 1401 et l'alchimiste Georges Ripley. Une relation ancienne considère Achard comme originaire du comté de Domfront en Normandie, et il y eut sûrement des Achard domfrontais. L'Abbaye de Jumièges était du reste implantée à quelques kilomètres de Bourg Achard, mais rien ne vient prouver avec certitude ce berceau géographique d'Achard, dont le prénom laisse en outre deviner qu'il est issu d'une famille installée en Grande-Bretagne après la conquête normande ; son élection au siège d'Avranches et les relations qu'il entretenait avec le roi Henri II donnent à penser que cette famille « tenait un rang assez élevé dans la hiérarchie sociale ».

En fait, M. J. Chatillon motive l'ombre qui couvre la naissance d'Achard, lorsqu'il remarque que ce dernier dépeint la vie spirituelle comme un long voyage, impliquant la nécessité de l'exil auquel déjà Hughes de Saint-Victor avait dédié un chapitre de son livre.

L'exil victorin prend en effet un tel relief ascétique, que d'aucuns ont cru y déceler une allusion aux origines lointaines d'Achard, alors que celles de Hughes de Saint-Victor sont plus obscures encore et ont même donné lieu à des légendes et généalogies fabuleuses...

Citons M. J. Chatillon : « Cette doctrine (de l'exil), Achard certainement l'a vécue avant de la décrire... regardant devant lui et non derrière, il s'est dérobé d'avance à tous ceux qui voudraient l'attacher à une partie terrestre ou l'emprisonner dans une généalogie humaine, si glorieuse qu'elle puisse être. *Tel Melchisédech, ce religieux, cet abbé, cet évêque se présente à nous sans père, sans mère, ni ancêtres. Sa patrie ici bas fut le monastère... Ce mystère, dans lequel s'enveloppe le spirituel, n'est pas autre chose d'ailleurs que le mystère invisible de la personne... L'échec de toutes les tentatives dont les historiens ont pris l'initiative au cours des âges, pour essayer de percer le secret des origines d'Achard est donc chargé de sens.* Qu'il nous suffise de savoir qu'Achard nous a été donné par cette Église d'Angleterre dont une épitaphe nous a dit qu'il était la gloire, et à laquelle depuis tant de siècles, des liens si étroits nous unissent »¹².

Est-il besoin de préciser que nous souscrivons pleinement à ces réflexions de M. J. Chatillon, tant à propos d'une certaine fraternité « mystique » commune à l'Église des Angles et à l'Église latine, – et dont le moyen âge nous a démontré la force –, qu'à propos du mystère essentiel de la personne exerçant une fonction spirituelle authentique : « quelque chose de bon peut-il sortir de Nazareth ? ». De plus, comment ne pas admettre qu'une affirmation des « secrets » relatifs à une fonction spirituelle

implique en même temps une connaissance de ce qui fonde le « symbolisme » ? On ne peut que relire, en la matière, les chapitres que Guénon réserve à cette question dans les « *Aperçus sur l'Initiation* ».

Nous n'avons pas l'intention, dans le cadre de cette étude, de nous étendre sur les événements religieux qui ont marqué la vie d'Achard, et nous réserverons une plus large audience aux thèmes développés dans ses sermons.

Contentons-nous d'extraire quelques points de référence dans la biographie donnée par M. J. Chatillon, pour mieux camper le personnage qui va retenir notre attention.

Ainsi notre abbé victorin devint évêque d'Avranches en 1161 ou 1162. À ce titre il aurait assisté à Domfront, avec l'abbé du Mont, au baptême d'Aliénor, fille du roi Henri II et d'Aliénor d'Aquitaine ; cette précision fournie par Robert de Torigni est reprise par Jean de Toulouse dans ses « *Antiquités* ». On sait encore qu'il présida à la fondation de l'Abbaye de la Sainte Trinité de la Lucerne, dépendante de son évêché et qu'il en posa la première pierre en 1164. Il demanda à être enseveli « hors du chœur, mais contre le mur du chœur du côté de l'épître, devant la porte qui ouvre sur le cloître ». La date de sa mort doit être voisine de celle du meurtre de Thomas Becket, assassiné le 29 décembre 1170 dans la cathédrale de Canterbury.

Examinons maintenant l'étendue et l'œuvre achardienne.

Elle comprend les « *quaestiones* » de théologie, le « *De Trinitate* » ou « *De Unitate diviane essentiae et pluritate creaturum* », dont il ne subsiste plus aujourd'hui qu'un seul manuscrit conservé dans la bibliothèque du couvent franciscain de Saint Antoine de Padoue. Un autre exemplaire existait à Bridlington en Angleterre, au ^{xvi}^e siècle, mais il est maintenant perdu.

Il faut encore attribuer à Achard le « *De discretione Animae spiritus et mentis* », dont les manuscrits ont circulé à Cambridge et

enfin un certain nombre de « Sermons » que nous nous proposons d'analyser ci-après.

Nous avons vu qu'Achard considère le Monastère comme sa véritable patrie et que l'Abbaye de Saint-Victor s'est complu à explorer le symbolisme du Temple de Jérusalem ; nous ne saurions donc trouver meilleure introduction à l'étude des sermons que celle que nous offre Achard, dans son sermon sur la fête de la dédicace, lorsqu'il compare l'Abbé du Monastère aux carriers de Salomon, armés du ciseau et du marteau et chargés de tailler les pierres destinées à la construction du Temple :

« L'abbé qui siège au milieu de tous, comme un juge, et de qui toutes choses dépendent parce que c'est à lui qu'ont été confiées les clés du Royaume des cieux, doit tenir le marteau d'une main et le ciseau de l'autre. C'est à lui en effet, qu'il appartient de corriger et de mener toutes choses selon la raison... S'il en est pourtant dont l'obstination est telle que la dureté de leur cœur ne puisse être vaincue ni par le marteau ni par le ciseau, qu'ils soient jetés dehors comme des pierres impures, qui ne sont pas seulement inutiles mais nuisibles ; sans quoi ils corrompront les autres pierres par leur seul contact, et ils souilleront la maison entière... que les abbés se souviennent qu'ils ne sont pas armés du marteau et du ciseau seulement pour les autres mais aussi pour eux-mêmes, de peur qu'après avoir prêché aux autres ils ne soient eux-mêmes éprouvés. »

« Loin de nous ces bâtisseurs qui attachent sur les épaules des autres et leur imposent des fardeaux pesants et insupportables qu'eux-mêmes ne veulent pas remuer... Il leur appartient de se soumettre eux-mêmes à la règle suivant laquelle les pierres doivent être taillées par celui qui est la pierre angulaire... »

Nous voilà bien au cœur d'un symbolisme familier à l'initiation des constructeurs. On pourrait presque l'insérer, à peine modifié, dans un catéchisme maçonnique !

Abordons maintenant les sermons d'Achard pour en extraire, la « substantifique moelle ».

Ces sermons restent bien entendu fidèles à l'enseignement le plus traditionnel « délibérément hostile aux innovations doctrinales », comme le précise M. J. Chatillon. Achard adopte, par ailleurs, une vision de l'homme et de l'Univers d'inspiration platonicienne sans rien abandonner de la typologie trinitaire augustinienne : « Toute créature porte en elle-même l'image et l'empreinte de la Trinité. Elle ressemble au Père par son être, au fils par sa beauté, et au Saint-Esprit par son utilité » (*sermon IX*).

Les structures de l'âme décrites par Achard, ont pour objet les étapes d'une histoire spirituelle de l'homme, clé de la théologie achardienne. Ainsi dans la dépendance paradisiaque du « mens », à l'égard de Dieu, l'homme ne rencontrait aucune contradiction en lui-même, ni hors de lui-même, et de quelque côté qu'il se tournait, il ne trouvait que la paix ». (*sermon VII*).

Le problème auquel se trouve confronté Achard, est celui là même qui se pose à toute intelligence traditionnelle instruite du royaume des cieux : « Dieu, le Christ et l'homme », soit que le second terme enfoui dans le premier ne laisse place qu'à la dualité « Dieu-homme » impossible à résoudre sauf à effacer l'un des termes, soit que ce second terme se résorbe dans le troisième et nous sommes ramenés au problème précédent, soit qu'un terme intermédiaire subsiste, telle la diagonale, le milieu, le sceau des deux natures, le médiateur. Nous dirions, que c'est l'union des deux triangles équilatéraux dont on sait la signification dans le bijou de Maître Écossais de Saint-André et dans le *Maghen David*. Que dire alors de cet Homme-Dieu ? La digression que nous venons de faire n'épouse évidemment pas les dimensions du questionnaire théologique médiéval et moins encore celles de l'argumentaire d'Achard. Situé au point de rencontre et d'opposition des écoles de son temps, comme celle d'Abélard et celle de Pierre Lombard, Achard va développer une théorie de

l'homme « assumé » qui « possède par grâce tout ce que le Verbe possède par nature ». En cela, il se distingue de Hughes de Saint-Victor et de Gautier de Mortagne, pour lesquels l'âme du Christ possède par grâce tout ce que Dieu possède par nature.

C'est que, parmi toutes les subtilités dialectiques de la théologie, Achard conserve la volonté inébranlable de sauvegarder « la double consubstantialité de l'homme-Dieu ». M. Jean Chatillon s'en explique ainsi : « c'est par fidélité à l'exigence fondamentale de sa foi et pour ne pas compromettre l'intégrité de « l'homo assumptus », qu'il (Achard) répète si souvent que celui-ci est par soi, une personne ».

Pour concilier cette affirmation avec le dogme de l'union des deux natures du Christ dans l'Unité de la Personne, Achard reprend à son compte la thèse de l'identité de l'« *homme assumé* » avec le « *Verbe assumé* » et, s'il n'hésite pas à accorder au Christ la plénitude des attributs divins, il ne dit rien des difficultés théologiques que peut soulever la proposition précédente... mais, comme le remarque M. J. Chatillon, Achard « est moins un théologien qu'un spirituel ».

Sa théorie de la grâce va renouer avec le symbolisme maçonnique et mérite d'être signalée : «... avant que le Christ ne vînt en ce monde, la matière et la forme étaient donc séparées et éloignées l'une de l'autre. La nature était en bas sur la terre, la forme était en haut dans les cieux. La matière était dans les hommes, la forme n'était qu'en Dieu par nature, et dans les anges par la grâce ». Achard en déduit que le Christ est notre « forme » parce qu'il nous « conforme » à lui ; il va rapprocher cet énoncé de l'épisode relaté au *Livre des Rois*, III, où il est dit que Salomon fit venir des pierres taillées « lapides quadrati » des montagnes du Liban :

« Ces pierres représentent la matière, c'est-à-dire la nature humaine. Leur « quadrature » est une forme qui émane d'ailleurs du Christ et qui est imprimée dans la matière ou la nature, par

mode d'accident. Quant au Liban, il se rapporte simultanément à la matière et à la forme : à la matière, parce que c'est de ses carrières qu'ont été extraites les pierres destinées à la construction du temple ; à la forme, parce que le nom même de cette montagne signifie blancheur et que les pierres qui en ont été tirées sont donc revêtues, elles aussi, toujours par mode d'accident, de cette blancheur éclatante qui signifie la grâce et qui est une forme ».

Au passage on notera encore la perspective achardienne relative au corps du Christ ressuscité et « à qui doivent devenir semblables tous ceux qui sont ressuscités avec lui ». L'abbé Victorin distingue en effet cinq types de « corps » du Christ :

- le sacramentel ;
- le naturel ;
- le virtuel, constitué par la totalité des participations à la puissance divine ;
- l'intellectuel, qui manifeste non plus la puissance mais la sagesse divine ;
- le spirituel, unissant le « virtuel » et « l'intellectuel ».

Cette distinction va conduire Achard à professer une doctrine fort inspirée de la distinction symbolique entre exotérisme et ésotérisme et bien proche de celle de l'Orient Chrétien, savoir que « les effets produits par la communion au pain ne sont peut-être pas identiques à ceux produits par la communion sous l'espèce du vin ». M. J. Chatillon cite à ce sujet, le passage suivant du *Sermon IV* : « sous le sacrement du Corps, c'est peut-être la puissance de Dieu qui nous est communiquée, et sous le sacrement du sang, sa sagesse... la puissance est elle-même en relation avec la vie active, laquelle s'occupe des choses extérieures, le sang est plus intérieur et se rapporte à la sagesse qui conduit à la vie contemplative. Le corps du Christ est mangé pour obtenir l'immortalité de notre corps, son sang est bu pour acquérir la béatitude de l'esprit. De même, nous prenons le corps du Christ, pour que le corps de notre humiliation soit configuré au corps de sa gloire (cf. Paul III, 21),

tandis que nous buvons son sang afin que notre esprit soit conformé à celui du Christ ».

Est-ce la seule trace d'une touche « orientale » dans la pensée d'Achard ? Sûrement pas. M. J. Chatillon relève dans ce sermon le fondement d'une théologie comparable à la doctrine grecque des énergies divines et il écrit : « Dans le corps du Christ cette médiation entre la plénitude de ses membres et l'unité suprême de la divinité est assurée par la pluralité des attributs divins que l'humanité du Christ possède dans leur plénitude, et donc aussi, d'une certaine manière, par l'humanité du Christ elle-même. Par leur participation à ces attributs, en tout cas, les membres du Christ deviennent semblables entre eux. Par le Christ, et dans le Christ, leur multiplicité est ainsi ramenée à l'unité »¹³. D'ailleurs le *sermon XIII* pour la fête de la dédicace, va développer plus longuement cette notion de la multiplicité des énergies divines rapportées aux attributs du Christ, mais laissons à M. Jean Chatillon le soin de conclure sur ce point : « tout porte à croire qu'une certaine familiarité avec la tradition dionysienne a conduit l'Abbé de Saint-Victor à redécouvrir une théologie qui n'est pas sans analogie avec celle des docteurs de l'Orient. Il ne s'agit donc pas de lui attribuer ici des doctrines qu'il n'a pas connues, mais seulement de mettre en évidence certaines ressemblances qui méritaient de l'être et peuvent aider à mieux comprendre son enseignement spirituel »¹⁴.

Quoi qu'il en soit de l'inspiration d'Achard de Saint-Victor, ce qu'il convient d'observer c'est que la tradition dionysienne, qui fut celle du haut moyen âge, est « pétrie » de symbolisme ; elle en use et en fait même le point d'ancrage des démonstrations théologiques. Quant à la théorie des « énergies divines » propre à l'église d'Orient, elle mériterait d'être analysée de plus près et sous l'angle précisément de la nature essentielle du symbolisme comme langage intermédiaire entre Dieu et l'homme.

Un autre point est à signaler dans l'œuvre achardienne parce qu'il fait intervenir conjointement le symbolisme de la construction du Temple, les pérégrinations aboutissant au centre et les nombres. Il s'agit de la conception des « sept déserts ».

L'instase achardienne emprunte à une double allégorie, celle des « demeures » et celle des « déserts ». En effet Achard s'il voit dans les « trois demeures intérieures » de l'homme, d'abord un reflet de la puissance, onction et sagesse du Christ – la puissance étant liée à l'amour et à la vertu, l'onction à la joie spirituelle et la sagesse à la contemplation –, rapporte ensuite ces demeures à la construction du gros œuvre du Temple.

La partie extérieure est celle faite de pierres taillées du Liban, la seconde partie, plus intérieure est figurée par les murs revêtus de bois de cèdre, lisses et doux, et la troisième est assimilée à l'élaboration du sanctuaire.

L'abbé de Saint-Victor fait aussi dépendre l'édification du Temple intérieur des « désertions » ascétiques qui se réfèrent au symbolisme des pérégrinations, processions, voyages de l'extérieur à l'intérieur, du cercle au centre et du monde au royaume divin. Il s'agit donc d'une ascèse progressive restituant « à l'être raisonnable son unité intérieure » et restaurant « cet ordre hiérarchique qui soumettait l'univers à l'homme, la chair et les sens à la volonté, la volonté à la raison et la raison à Dieu »¹⁵.

Que représentent ces déserts, qu'Achard veut septénaires ? Le premier est identifié au renoncement au péché, le mal étant de son côté défini comme « le degré extrême de dépendance à l'égard des puissances extérieures que l'homme puisse connaître ». Aussi est-ce en « sortant de lui-même » que l'homme est tombé sous le pouvoir de l'Ennemi de sa nature, perspective éminemment traditionnelle. Le second désert s'accompagne du renoncement au monde. Il s'agit cette fois *de la quadrature des pierres du Liban intérieur*, pierres

« informes et difformes » qui doivent recevoir du Christ, pierre angulaire et norme suprême, la « *forma formosa* ». Il y a là une allusion aux éléments du monde qui sont les aspérités et la gangue des pierres : honneurs, richesse, goût de la puissance temporelle et du pouvoir, recherche des positions dominantes, vanités de tous ordres, recherche de la vénération humaine, et des affections charnelles « unissant les uns aux autres tous ceux qui aiment le monde ». De tels éléments n'ont évidemment de consistance qu'au sein d'une société qui leur attribue, par une sorte de consentement unanime, solidement structuré, une valeur objective qu'ils n'ont pas. L'homme qui n'a pas déserté le monde, moralement et psychologiquement y est en contradiction avec la forme du Christ ».

Cette remarque de M. J. Chatillon pourrait trouver la place en d'autres lieux que le Monastère..., et peut-être bien spécialement chez les constructeurs qui doivent, pour équarrir leur pierre, commencer par rejeter les métaux, avant précisément d'entamer leur voyage initiatique.

Le troisième désert tient dans le renoncement à la chair, le quatrième dans l'abandon de la volonté propre, le cinquième dans celui de la raison ; l'impuissance de celle-ci est donc due « à la faiblesse congénitale d'une faculté qui, puisqu'elle est créée, est inévitablement enfermée dans les limites inhérentes à sa condition »¹⁶ ; la foi par contre lui procure certitude, lumière et soutien, elle est une sorte de sphère extra-mentale où s'exerce l'activité rationnelle.

Ces désertions successives donnent à Achard l'occasion de mettre en relation la « quadratura » avec le symbolisme du quaternaire : celui des Évangiles, des impératifs des béatitudes énumérées par Luc (VI 20-21) et des quatre attributs du Christ (sagesse, justice, sainteté et rédemption).

Le sixième désert est en correspondance avec l'ascension angélique. Le spirituel ne contemple plus alors les œuvres de Dieu,

mais « regarde Dieu tel qu'il est en lui-même, avec l'œil de son esprit ». Dans cette montée, les apôtres et les saints se rapportent à la vie active, alors que les neuf chœurs des anges figurent les degrés de l'ascension contemplative. Après avoir gravi l'étape des Puissances et des Vertus, le spirituel va rejoindre l'ordre des Dominations, les Trônes le conduisent aux « raisons secrètes et cachées des jugements de Dieu », les Chérubins aux raisons formelles des choses. Enfin partant des causes préjudicielles et formelles, le pèlerin atteint les « causes finales » et jusqu'à la bonté infinie, au niveau des séraphins. Cette contemplation intellectuelle aboutit à l'union la plus étroite et la plus personnelle avec Dieu.

Au sixième désert, le pèlerin a tout abandonné. Mais ce renoncement est provisoire, car le septième désert va l'amener cette fois et dans une totale pureté d'être, à renoncer à la contemplation et à Dieu lui-même en quelque sorte, pour s'identifier au Christ « et se mettre à nouveau au service de ses frères, avec une charité plus ardente et plus éclairée ».

Ces six déserts sont encore comparés, par Achard aux six marches du trône de Salomon, au bout desquelles la sublime contemplation introduit dans une paix qui surpasse tout sentiment. Et le septième désert est l'esprit de sagesse ou de charité parfaite.

Nous pourrions voir ici, la possession de la Paix Profonde septénaire et centrale, qui coïncide avec la « redescente spirituelle », type du suprême amour et du suprême détachement ; Paix profonde qui rappellera à certains la « Paix Profonde » et le « Temple du Saint-Esprit », des Rose-Croix. Le rapprochement est d'autant plus frappant que le rituel rosicrucien est en rapport direct avec le symbolisme du nombre sept.

Pour terminer cette exploration des travaux de l'évêque victorin, il nous faut encore apporter quelques précisions sur ses concepts métaphysiques, c'est du reste sous le titre « *La métaphysique d'Achard* » que le commentateur de l'Abbé de Saint-

Victor achèvera l'étude à laquelle nous avons souvent fait référence dans ce chapitre.

Ces précisions ne nous éloigneront d'ailleurs pas beaucoup de notre enquête sur l'inspiration symbolique de la pensée religieuse médiévale. Elles nous montreront au contraire le lien existant entre la perspective d'Achard et celle de Jean Scot Érigène. On connaît l'attrait d'Érigène pour la tradition dionysienne et platonicienne ainsi que sa réflexion ontologique ouverte sur une classification de la *Natura* laissant place à la création intellectuelle divine, autre désignation du monde des symboles.

Achard, nous l'avons vu, fait sienne une vision platonicienne des choses « selon laquelle l'univers créé n'est qu'un reflet, un vestige ou une image de l'univers intelligible et trouve son explication dans les raisons ou les formes qui constituent le monde archétype »¹⁷.

Le mode de connaissance des choses, dans l'éternité, se trouve dès lors dans les raisons éternelles : « ils verront le monde archétype tel qu'il était dans l'esprit de Dieu (*in mente Dei*), avant qu'il se manifeste dans ce monde sensible et visible ». À l'égard de cette source originelle, Achard spécifie que le Christ, dans sa divinité, non seulement ne dépend d'aucun principe mais est lui-même le Principe, et plus encore « avant le principe ; en tant que principe du principe de l'univers » (*Sermon XV*).

C'est peut-être dans les lignes suivantes que transparaît l'influence d'Érigène :

« Les formes intellectuelles ou exemplaires sont là-haut (*ibi*), c'est-à-dire dans l'intellect divin « *per propriam creationem* ». On peut dire qu'elles ont été créées, faites de rien et formées intellectuellement en Dieu avant d'être créées en elles-mêmes, et c'est la raison pour laquelle, semble-t-il, il a été dit « celui qui demeure éternellement a créé toutes choses simultanément » et pour laquelle le Seigneur a dit dans la bouche d'Isaïe : « je l'ai

façonné dans les temps anciens et maintenant (*nunc*) je l'ai réalisé ».

Aussi, selon M. J. Chatillon, ne peut-on s'empêcher de soupçonner Achard « d'avoir fait place à la thèse érigénienne de la création des idées divines »¹⁸.

Déjà dans le « *De Unitate* » et le « *De Trinitate* », les trois modes ontologiques apparaissaient au sommet de la hiérarchie des êtres avec :

- la forme première, identifiée à l'intellect divin ;
- la forme seconde, celle des choses subsistant dans l'intellect divin mais s'en distinguant substantiellement ;
- la multiplicité des choses créées, en troisième stade.

Cette division, on en conviendra, se rapproche singulièrement de la division de la nature chère à Jean Scot Érigène, avec la « Nature qui n'est pas créée mais qui crée », celle qui « est créée et qui crée », celle qui « est créée et ne crée pas ». Certes, il y manque la nature qui « n'est pas créée et ne crée pas »... mais Achard englobe cette distinction fondamentale du philosophe carolingien dans la première nature¹⁹.

On retiendra à nouveau, comme caractéristique de la métaphysique achardienne l'affirmation d'une pluralité incréée, intermédiaire entre l'Unité divine et la pluralité des choses créées, affirmation qui d'une part se rattache aux trois modes précités, et d'autre part marque bien l'originalité de la pensée de l'Abbé de Saint-Victor.

*

Nous ne quitterons cependant pas les observations relatives à l'usage du symbolisme chez les abbés de Saint-Victor, sans profiter de l'occasion qui nous est ainsi offerte pour répondre à une interrogation qui nous fut faite naguère.

En effet lorsque nous avons rendu compte du livre de M. Jean Chatillon sur Achard de Saint-Victor, M. Denys Roman avait de son

côté signalé notre article dans la rubrique des revues des « *Études Traditionnelles* ». Il en avait profité pour soulever, avec le discernement qui lui est coutumier, quelques pointa de réflexions de grand intérêt, pour qui tient à connaître la nature des réactions suscitées par le procès des Templiers à l'aube de la grande subversion de l'Occident.

M. *Denys Roman* donc, attirait notre attention sur « l'un des épisodes les plus célèbres de la littérature ésotérique française »²⁰, celui décrit au chapitre VII de *Pantagruel*, lorsque ce dernier « aussitôt arrivé à Paria, se précipite à la fameuse abbaye pour y consulter “les beaux livres de la librairie Saint-Victor”. Tout le chapitre VII est consacré à l'énumération cocasse et truculente de ces prétendus ouvrages : la plupart des titres heureusement, sont en latin... Quelle raison pouvait bien avoir Rabelais pour déployer ainsi sa verve impitoyable aux dépens des religieux de Saint-Victor ?... ». M. Denys Roman ajoutait fort justement que Rabelais était bien autre chose qu'un « homme de lettres » et qu'il devait avoir ses raisons pour attribuer plaisamment aux « Victorins » la lecture de 140 ouvrages peu en rapport avec la réserve monastique. Aussi le collaborateur de la revue de René Guénon observait-il que : « l'accumulation de bouffonneries un peu trop libres qu'il se permet n'était sans doute qu'un voile destiné à « couvrir » ce qui allait suivre : car Rabelais, utilisant le symbolisme de Silène (l'ivrogne juché sur un âne qui précède Dionysos, le dieu paré de l'améthyste), nous a prévenus que c'est dans les boîtes d'apparence les plus vulgaires qu'il place les meilleurs onguents. Au chapitre suivant (chap. VIII de *Pantagruel*), on trouve effectivement la lettre de Gargantua, d'un tout autre caractère, et dont la date semble bien avoir une « résonance » templière (cf. E.T. de septembre 1969, p. 210, n. 14)... ».

M. Denys Roman rappelant les relations d'amitié qui unirent l'abbaye de Saint-Victor et saint Bernard et la contribution des victorins, avec certains cisterciens, à la diffusion des plus

remarquables des Pères grecs, concluait par cette question : » il serait intéressant de rechercher quelle fut l'attitude des religieux de Saint-Victor pendant le procès des Templiers. Ce point élucidé permettrait peut-être de commencer à débrouiller la question fort complexe des « affinités traditionnelles » de Rabelais. »

Nous dirons que, du point de vue strictement documentaire, il n'existe pas à notre connaissance de renseignements sur l'attitude des Victorins, lors du procès de la Milice Templière. Toutefois une indication figure dans un ouvrage du début de notre siècle, qui fait référence à une « consultation » remise à Philippe le Bel²¹. Il s'agit de l'Histoire générale de l'Abbaye et de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, de M. F. Bonnard²².

L'auteur nous y apprend que le victorin Girard d'Epaisménil signa, en 1308, avec treize autres docteurs, non victorins, une « consultation » remise au roi Philippe le Bel, déclarant qu'il n'appartient pas au roi de connaître du fait d'hérésie et que, en cas de suppression de l'Ordre des Templiers, leurs biens devraient être consacrés aux besoins de la Terre Sainte.

Mais c'est ailleurs que nous chercherons notre information et, puisque nous sommes sur le terrain du symbolisme, c'est à Dante, ce maître du symbolisme en son temps, que nous ferons appel pour solliciter une réponse de sa part. Pourquoi Dante ? parce que l'on sait son lien indiscutable avec l'Ordre du Temple et son rôle dans l'organisation des « Fidèles d'Amour » de filiation templière²³.

Dante place « visiblement » en enfer ceux qui furent les démolisseurs du Temple et il n'aurait pas réservé de « stations » paradisiaques aux religieux de son époque, fussent-ils Vicaires du Christ, s'ils avaient contribué à la destruction de l'Ordre martyr.

Or, voici que le Florentin n'hésite pas à dépeindre Richard de Saint-Victor en ces termes suggestifs « celui qui fut dans la contemplation *plus qu'un homme* ». À cet hommage, s'en ajoute un autre : celui qui consiste pour Dante, à situer le victorin au Paradis en compagnie d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable...

À propos de cette contemplation attribuée à Richard et associée à la saisie intellectuelle – elle-même tributaire de l'intelligence des symboles, comme René Guénon l'a montré –, Dante rappellera le passage de saint Paul qui dit avoir vu « ce que ne peut redire celui qui descend » et il écrira dans une lettre adressée à Can Grande della Scala : « pour comprendre cela, il faut savoir que l'intellect humain, dans cette vie, en raison de l'identité de nature et de l'affinité qui le retient à la substance intellectuelle, quand il s'est élevé, s'absorbe au point que la mémoire lui manque à son retour, parce qu'il transcende l'humaine nature ». Et cela est encore indiqué par l'apôtre parlant aux Corinthiens quand il dit : « je connais un homme (soit en son corps, soit hors de son corps, je ne sais, Dieu seul sait) qui, ayant été ravi au Paradis y entendit des paroles arcanes qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer ». Dante d'affirmer aussitôt « et si ce que je viens de dire est insuffisant aux sceptiques, qu'on relise Richard de Saint-Victor en son livre de Contemplatione ; qu'on lise Saint-Bernard dans son livre de Consideratione ; qu'on lise Augustin dans son livre de quantitate animae et l'on me croira »²⁴.

La parenté spirituelle est si étroite entre Dante, héritier et défenseur du Temple, et Richard, identifié à l'Ordre de Saint-Victor, que M. Antonio Coën expliquera « l'étrange silence » de Dante sur la mort de Béatrice et « les raisons bien plus étranges et réellement inexplicables qu'il en donne dans le préambule de la *Vite Nuova* », par l'influence qu'exercera sur lui tel commentaire symbolique de Richard appliqué à l'Écriture Sainte. Nous citons, en laissant au regretté Antonio Coën la responsabilité du mot courant d'« extase » que nous remplacerions plus volontiers par celui d'« instase » :

« La mort de Béatrice n'est autre que la mort de Rachel. C'est l'accession à la Révélation, à la contemplation en Dieu par la voie de l'extase.

« Or l'extase annihile toute activité humaine. Elle efface la mémoire. Saint Paul, Augustin, Richard de Saint-Victor ont dit et

répété qu'aucun homme ne saurait en rendre compte, en raison de l'annihilation de tous ses moyens et du caractère ineffable de la vision ainsi obtenue »²⁵.

En définitive Antonio Coën, ce prestigieux « Grand Orateur » de la « Grande Loge de France », pensait que l'idée constante de Dante, dans la *Vita Nuova*, le *Couvivio*, le *De Monarchie* ou la *Divine Comédie* fut d'affirmer sans cesse la supériorité de la connaissance divine intuitive sur la connaissance intellectuelle, et l'on pourrait dire, en d'autres termes, de la Connaissance sur les études de symbolisme !

Cette remarque, comme aussi nombre de développements inclus dans les pages précédentes nous conduisent maintenant à envisager un autre problème : celui des rapports unissant la Connaissance, ou la « Contemplation », et le langage des symboles, tout comme celui des distinctions séparant le symbolisme et les études sur le symbolisme...

Entre le symbole, et la quête de l'intelligence des symboles, il y a peut-être une sorte de va-et-vient, qui ferait presque songer à la bipolarité de la Terre promise et de la diaspora pour le Judaïsme ; pas de quête symbolique sans « appel » du symbole et pas de symbole sans présence « *sub specie æternitatis* » d'une réalisation spirituelle concomitante ; selon l'expression du Grand Rabbi Loëw de Prague, le Maharal : « la terre n'a de sens qu'à travers l'exil et l'exil lui-même n'a de sens qu'à travers la terre ».

À un autre point de vue et en nous servant à nouveau des données propres au judaïsme, ne faut-il pas considérer la Connaissance « céleste » comme le monde de la Vérité = « *Olam haemeth* », les spéculations mentales et « terrestres » comme le monde de l'erreur = « *Olam hataoth* » et la médiation entre Ciel et Terre – entre le Compas et l'Équerre – comme le monde des symboles : « *Olam hadimione* » ?

Ici commence l'ultime exploration de nos travaux sur le symbolisme.

CHAPITRE IX

DU SYMBOLISME À LA CONNAISSANCE

Après quelques études consacrées au symbolisme et plus spécialement au symbolisme judéo-chrétien, l'instant est venu de faire le point du chemin parcouru en direction de la vraie « quête ».

Quête de quoi au juste ? de la Connaissance. Là est le point d'aboutissement, parce que point d'origine et seule réalité permanente de l'ensemble.

La Connaissance tient la « place » centrale, ponctuelle et même anté ou supra-ponctuelle : celle du « Lieu des Possibles ». Elle est le repos schabbatique de l'invariable milieu ; elle laisse sa « trace » dans le centre de l'Étoile à six branches, au sein de cette première spécification hexagonale où s'inscrit le Nom divin qui « se suffit à lui-même » : *le Schaddaï*.

À un autre point de vue, la Connaissance s'apparente au centre de la quintessence initiatique, au centre de la Rose fleurissant au milieu de la Croix, au centre du cercle de la manifestation.

Alors que surgissent à nouveau ces figures symboliques et associées du sceau du grand Roi, de la Rose mystique, de la Croix rédemptrice et du cercle universel, une question vient à l'esprit : « Les études sur le symbolisme conduisent-elles à la Connaissance ?... ou sont-elles de simples spéculations, finalement inutiles compte tenu du but recherché ? »

La réponse à cette question servira donc de conclusion à cet ouvrage, et elle s'appuiera très largement et solidement sur certains passages des « *Aperçus sur l'initiation* » de René Guénon.

Déjà, ce que nous avons écrit au chapitre précédent, à propos de Richard de Saint-Victor, permet d'entrevoir le sens directeur de cette réponse. Il y a en effet un rapport indéniable entre les notions de *Connaissance* et de *Contemplation*, au moins du point de vue méthodique, la seconde étant instrument privilégié d'aboutissement à la première ; or la Contemplation s'exerce dans l'*excessus mentis*, selon l'expression de l'école de Saint-Victor, c'est-à-dire dans le dépassement du mental.

De toute évidence, les études, mêmes ordonnées à l'exégèse symbolique ressortissent à la fonction du mental mais, et cela est important, il ne faut pas confondre ces « études sur le symbolisme » avec le symbolisme lui-même ; le couple « Symbolisme-Connaissance » se situe à un niveau de principes sans commune mesure avec celui qui convient aux « études sur le symbolisme ».

Mutatis mutandis, on pourrait rapprocher de la relation entre les « études sur le symbolisme » et la Connaissance, ce que René Guénon écrit lorsqu'il distingue la philosophie du symbolisme :

« En admettant que la philosophie... aille jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera bien peu en réalité car, pour nous servir ici d'une expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui sera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus et au-delà de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable qui est... le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Au contraire, le symbolisme, redisons-le encore, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement... »¹.

Cette citation nous place au cœur même du problème. Pour situer la place à réserver aux études sur le symbolisme, dans un travail orienté vers la Connaissance, il faut en premier lieu tenter de préciser ce qu'il convient d'entendre par Connaissance.

*

On ne saurait définir la Connaissance puisque, par essence, elle n'a pas de limites et exclut *ipso facto*, tout dualisme entre elle et celui qui l'appréhende.

Aussi personne ne peut dire qu'il « a la Connaissance », sans faire par là la démonstration de sa propre ignorance. Seul le point de vue métaphysique, situé au-delà de l'ego individuel possessif, est capable de donner l'intuition de la Connaissance immuable et absolue. C'est dire qu'on ne saurait réaliser la Connaissance que par le Soi, et non certes par un système théorique.

Les témoignages corroborant cette assertion se trouvent dans toutes les traditions.

Pour l'hindouisme, nous reprendrons les paroles de *Romana Maharshi* :

« Cela qui se trouve au-delà de l'égo est conscience, c'est-à-dire le Soi...

« L'investigation ne peut porter que sur le non-Soi, le Soi étant évident par lui-même, brille de lui-même.

« Ce n'est que lorsque vous aurez transcendé le mental que vous pourrez demeurer dans le Soi. La Connaissance actuelle est due aux limitations imposées à notre conscience. Mais la vraie Connaissance est illimitée. Étant illimitée elle ne peut être comprise par quoi que ce soit et notamment par le mental qui est limité. Cessez d'être la connaissance et il ne restera plus que la perfection »².

Parmi les auteurs chrétiens contemporains c'est à M. François Chénique que nous ferons appel, lorsqu'il écrit dans son « Essai sur la métaphysique de la Vierge »³

« Bien qu'au départ de toute recherche métaphysique il y ait une action du mental et un effort de la raison en tant qu'instrument de connaissance analytique, la véritable connaissance exige le dépassement des modes de la raison, c'est pourquoi la foi, véritable connaissance intuitive, bien qu'obscur, est une préparation à la sagesse infiniment supérieure à tous les systèmes rationnels de connaissance.

« Qui dit "intuition" dit connaissance immédiate, donc sans intermédiaire. (Elle) est analogue à la sensation qui s'opère aussi sans intermédiaire. L'intellect perçoit dans l'ordre de la connaissance métaphysique, et, comme toute connaissance, la connaissance métaphysique comporte l'"identification" du sujet et de l'objet. »

« Si la connaissance métaphysique ou intellectuelle comporte ainsi une identification avec l'objet même de sa connaissance, on conçoit dès lors qu'elle est véritablement "opérative" et pas seulement "spéculative". La véritable Connaissance est en définitive la "réalisation métaphysique" qui n'est autre que "l'identification" dont nous avons parlé. »

Il apparaît donc que la Connaissance est concomitante à un état d'être, fruit d'une recherche entreprise à l'intérieur et au plus profond d'une tradition. Trois conseils évangéliques président à cette recherche :

- Frappez et l'on vous ouvrira.
- Demandez et vous recevrez.
- Cherchez et vous trouverez.

Une interrogation, celle du Maharshi, en conditionne le succès dans la voie du sage hindou : « *qui suis-je ?* ».

Par conséquent, il est clair que le bavoir scientifique, l'érudition, les représentations cosmologiques les plus conformes à la tradition peuvent, à un certain degré d'avancement, former un obstacle redoutable à cette saisie intérieure de l'être.

Sans doute, et pour la plupart des hommes de notre époque qui ressentent le besoin d'une réalisation spirituelle, est-il nécessaire de prendre appui sur une base dialectique et sur une « pratique » solides. C'est le rôle des Écritures Sacrées, des rites et des institutions qui en sont détentrices, que d'offrir l'appui désiré. C'est aussi, du point de vue de la compréhension, l'une des raisons providentielles – et non la moindre – de l'œuvre de Guénon, que nous qualifierons « d'exposé traditionnel ».

L'intemporalité de l'exposé traditionnel lui permet par ailleurs d'échapper aux limitations propres au mental. L'exonération de toute précarité historique lui confère le privilège d'une permanente actualité. « L'actualité » principielle de la Connaissance ressortit à la même évidence métaphysique. Nul besoin donc pour l'exposé traditionnel de recourir à un état de choses périmé et de reconstituer artificiellement – comme il en va pour le « folklore », par exemple – un environnement socio-historique adapté à telle époque révolue et par conséquent mort et pétrifié. Soit dit en passant, la différence entre l'exposé traditionnel et la survivance historique, entre la vie de la Tradition et le maintien de ses formes sclérosées en un peu la même que celle qui sépare radicalement – et parfois jusqu'à l'opposition diamétrale – la *Tradition*, gardienne de *l'Essence*, et le *traditionalisme* résidu de la substance...

Mais pour en revenir à la Connaissance, il faut dire que la Connaissance implique, par son caractère d'immutabilité, un retour au « Pays Natal » et à l'origine supra-temporelle. Le véhicule rituel que nous avons évoqué comme chemin de la Connaissance, n'a donc rien de commun avec l'apport livresque qui ne touche que le mental de *l'ego*. L'acte rituel, conforme à la Tradition, opère dans la totalité de l'être humain et détermine, en mode supra-mental, une actualisation du *situs* ontologique – étape précédant la réalisation de ce que contient l'être et tout ce qui le dépasse, dont sa propre possibilité non encore manifestée.

Quant à l'Écriture sacrée elle participe au plus haut degré et dans sa langue spirituelle, à cette manifestation de la Tradition qui relève de la Connaissance. La doctrine s'incorpore chez elle en événement réel, non conditionné et non soumis à l'ensevelissement temporel. C'est bien ce qui permet à l'événement sacré rapporté par ladite Écriture, de générer un rite réactualisant sans cesse l'événement primordial au cours des siècles.

« Et l'absurde tout court serait que la Vérité divine fût conditionnée par un moment déterminé de l'Histoire, que la vérité de la Révélation divine, du Livre saint, dépendît du moment de son apparition dans la chronologie des faits extérieurs et des circonstances passagères. Cela, nous avons entendu les Imams eux-mêmes le dire.

C'est que les faits spirituels, les événements parfaitement réels de la hiéro-histoire, n'ont point leur temps dans le passé de l'histoire extérieure des faits matériels. Ne se passant pas dans ce temps, ils ne peuvent être dépassés par cette histoire extérieure. Pour le temps de l'Âme dans lequel ils se passent (cf. encore infra, chap. IV, 5 et livre IV, chap. II), ils sont aussi bien présents et à venir. Le mot « irréversible » tant répété aujourd'hui à tort et à travers, cesse d'avoir cours »⁴.

On voit ainsi et à propos de la Connaissance, tout ce qui peut séparer également les « études sur le symbolisme », de ce qui constitue les « *voies d'accès* à la Connaissance ».

*

On observera en outre que *l'excessus mentis*, propre à la Connaissance, réfère immédiatement aux normes spirituelles vraies de la Gnose. Celle-ci, en effet, a trait à ce qui excède précisément le mental rationnel et il y a entre la Connaissance et les études livresques, une distance analogue à celle qui sépare la gnose authentique de toutes les théories et systèmes à prétention

gnostique, et de toute « philosophie gnosticienne » comme aussi, *a fortiori*, de toute philosophie !

De plus si les études font appel à l'assemblage des mots et « idées », à l'appareil de la logique du langage et du savoir, la Connaissance par contre est assentie dans une « ignorance totale », représentative en matière théologique de « l'apophasie ». Saint Paul écrira « je ne sais, Dieu seul sait »⁵. Aussi, dans le Christianisme, la réalisation est-elle ce que Denys l'Aréopagite demande, au début de son Traité⁶, à la Sainte Trinité : de le conduire « au-delà même de l'inconnaissance, jusqu'à la plus haute cime des Écritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et incorruptibles de la théologie, se révèlent dans la ténèbre plus que lumineuse du silence »⁷.

Dieu est ici un état de réalisation, « avant » toute première détermination ontologique de la Dété. La « Connaissance » de Dieu est donc la caractéristique et la conséquence de cet état et elle est Gnose. Qu'on ne s'y méprenne pas toutefois, cette Connaissance, ou Gnose, coïncide avec l'Amour. Il existe une connexion étroite entre ces deux termes : « Connaissance et Amour » et ce, non seulement dans la perspective chrétienne mais dans d'autres formes du monothéisme, comme le Judaïsme. Il faudrait pouvoir citer à l'appui de cette assertion toute l'exégèse kabbalistique tissée autour du « *Schéma Israël* » et relative au personnage d'Abraham, l'« amant » de Dieu. Du reste même les auteurs modernes traitant de la Kabbale, ont retenu l'équivalence numérique de l'Unité divine, source de la Connaissance et seuil de celle-ci, avec l'Amour. La formule : 'ehad (1 + 8 + 4) = 'ahabâh (1 + 5 + 2 + 5) figure déjà dans l'enseignement de Joseph ben Abraham Ibn Gikatillia, comme l'a indiqué le professeur Georges Vajda.

La jonction entre la Connaissance et l'Amour s'opère ici au sein de la *Devêqut*.

On trouverait, dans d'autres traditions, comme celles de l'Inde, des affirmations identiques concernant non pas l'identité des démarches méthodiques basées sur la Connaissance et sur l'Amour, mais sur l'unité du « contenu » final des deux voies quant à la transformation de l'être et à la dissolution de l'égo... et du monde qui en est une représentation. L'enseignement de Shri Râmana Maharshi est significatif à cet égard.

La réalisation du Soi implique bien entendu la disparition de l'illusion du moi et de la conscience d'une dualité « sujet-objet ». À un autre point de vue, l'égalité entre le Soi et l'Être vaut pour la conscience supérieure et permet à toute existence de prendre conscience de ce qu'elle est, dans l'état de vie auquel elle appartient, une possibilité d'expression du Soi unique. Cette conscience supérieure est nécessairement Connaissance, connaissance dans l'Unité du Soi.

D'un autre côté, la Connaissance englobe toutes les possibilités de manifestation contenues dans le Soi, donc aussi bien le principe non encore manifesté de l'Être que les possibilités totales de non-manifestation. C'est au degré de « l'affirmation », dans l'unité primordiale, qu'il y a coïncidence entre la *Connaissance* – en vertu du principe que « qui peut le plus peut le moins » – l'Être, ou le Soi, et la *Conscience* de cette unité de l'Être. Mais à ce niveau, d'ordre universel, le dualisme sujet-objet a nécessairement disparu et l'on comprend aussi que « l'objet de la métaphysique » ne puisse être en rien comparable à l'objet spécial de « n'importe quel autre genre de connaissance ».

Tous ces aspects de la Connaissance sont commentés avec l'ampleur et l'altitude désirables dans l'œuvre de Guénon, particulièrement lorsque le maître fait référence à Shankarâchârya traitant de Brahma⁸, ou lorsqu'il met en parallèle la doctrine hindoue et les textes taoïstes de Tchoang-Tseu. Guénon précise dans son « Introduction générale aux doctrines hindoues » :

« Les vérités métaphysiques ne peuvent être conçues que par une faculté qui n'est pas d'ordre individuel et que le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive, mais, bien entendu, à la condition d'ajouter qu'elle n'a absolument rien de commun avec ce que certains philosophes contemporains appellent intuition, faculté purement sensitive et vitale qui est proprement en dessous de la raison et non plus au-dessus d'elle »⁹.

René Guénon ajoutera que si cette Connaissance métaphysique relève de l'intellect pur qui a pour domaine l'universel, la connaissance scientifique – pratiquement tout ce qui est « analyse » dans la manifestation et par conséquent tout ce qui prend la forme d'une étude – relève de la raison et a pour domaine le général, ce dernier n'étant du reste qu'une « extension indéfinie de l'individuel » aussi le « général » ne s'oppose qu'au « particulier » et ne saurait s'entendre de la métaphysique parce que, précisément, celle-ci seule est la « Connaissance de l'Universel ».

Quelques extraits de l'œuvre de Guénon vont encore clarifier le débat :

« Tant que la connaissance n'est que par le mental, elle n'est qu'une simple connaissance « par reflet », comme celle des ombres que voient les prisonniers de la caverne symbolique de Platon, donc une connaissance indirecte et tout extérieure ; passer de l'ombre à la réalité, saisie directement en elle-même, c'est proprement passer de l'« extérieur » à l'« intérieur », et aussi, au point de vue où nous nous plaçons plus particulièrement ici, de l'initiation virtuelle à l'initiation effective. Ce passage implique la renonciation au mental, c'est-à-dire à toute faculté discursive qui est désormais devenue impuissante, puisqu'elle ne saurait franchir les limites qui lui sont imposées par sa nature même (*Note* – Cette renonciation ne veut aucunement dire que la connaissance dont il s'agit alors soit en quelque façon contraire ou opposé à la connaissance mentale, en tant que celle-ci est valable et légitime dans son ordre relatif, c'est-à-dire dans le domaine individuel ; on

ne saurait trop redire, pour éviter toute équivoque à cet égard, que le « supra-rationnel » n'a rien de commun avec l'irrationnel », l'intuition intellectuelle seule est au-delà de ces limites, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre des facultés individuelles. On peut, en employant le symbolisme traditionnel fondé sur les correspondances organiques, dire que le centre de la conscience doit être alors transféré du « cerveau » au « cœur » (*Note* – Il est à peine besoin de rappeler que le « cœur », pris symboliquement pour représenter le centre de l'individualité humaine envisagée dans son intégralité, est toujours mis en correspondance, par toutes les traditions, avec l'intellect pur, ce qui n'a absolument aucun rapport avec la « sentimentalité » que lui attribuent les conceptions profanes des modernes).

« Pour ce transfert, toute « spéculation » et toute dialectique ne sauraient évidemment plus être d'aucun usage ; et c'est à partir de là seulement qu'il est possible de parler véritablement d'initiation effective. Le point où commence celle-ci est donc bien au-delà de celui où finit tout ce qu'il peut y avoir de relativement valable dans quelque « spéculation » que ce soit ; entre l'un et l'autre, il y a un véritable abîme, que la renonciation au mental, comme nous venons de le dire, permet seule de franchir. Celui qui s'attache au raisonnement et ne s'en affranchit pas au moment voulu demeure prisonnier de la forme, qui est la limitation par laquelle se définit l'état individuel ; il ne dépassera donc jamais celui-ci, et il n'ira jamais plus loin que l'extérieur, c'est-à-dire qu'il demeurera lié au cycle indéfini de la manifestation »¹⁰.

Or voici un passage qui met plus immédiatement en évidence l'intérêt que peuvent cependant présenter les analyses sur le symbolisme, intérêt qui nous a guidé dans la construction des chapitres du présent ouvrage :

« La Connaissance directe de l'ordre transcendant, avec la certitude absolue qu'elle implique, est évidemment, en elle-même,

incommunicable et inexprimable ; toute expression, étant nécessairement formelle par définition même, et par conséquent individuelle (*Note – Nous rappellerons que la forme est, parmi les conditions de l'existence manifestée, celle qui caractérise proprement tout état individuel comme tel, lui est par là même inadéquate et ne peut en donner, en quelque sorte, qu'un reflet dans l'ordre humain. Ce reflet peut aider certains êtres à atteindre réellement cette même connaissance, en éveillant en eux les facultés supérieures, mais, comme nous l'avons déjà dit, il ne saurait aucunement les dispenser de faire personnellement ce que nul ne peut faire pour eux ; il est seulement un « support » pour leur travail intérieur.* Il y a d'ailleurs, à cet égard, une grande différence à faire, comme moyens d'expression, entre les symboles et le langage ordinaire ; nous avons expliqué précédemment que les symboles, par leur caractère essentiellement synthétique, sont particulièrement aptes à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle, tandis que le langage, qui est essentiellement analytique, n'est proprement que l'instrument de la pensée discursive et rationnelle. Encore faut-il ajouter que les symboles, par leur côté « non-humain », portent en eux-mêmes une influence dont l'action est susceptible d'éveiller directement la faculté intuitive chez ceux qui les méditent de la façon voulue : *mais ceci se rapporte uniquement à leur usage en quelque sorte rituel comme support de méditation, et non point aux commentaires verbaux qu'il est possible de faire sur leur signification, et qui n'en représentent dans tous les cas qu'une étude encore extérieure* (*Note – Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que celui qui explique les symboles en se servant du langage ordinaire n'en a forcément lui-même qu'une connaissance extérieure, mais seulement que celle-ci est tout ce qu'il peut communiquer aux autres par de telles explications*).

« Le langage humain étant étroitement lié, par sa constitution même, à l'exercice de la faculté rationnelle, il s'ensuit que tout ce qui est exprimé ou traduit au moyen de ce langage prend

forcément, d'une façon plus ou moins explicite, une forme de « raisonnement » ; mais on doit comprendre qu'il ne peut cependant y avoir qu'une similitude tout apparente et extérieure, similitude de forme et non de fond, entre le raisonnement ordinaire, concernant les choses du domaine individuel qui sont celles auxquelles il est proprement et directement applicable, et celui qui est destiné à refléter, autant qu'il est possible, quelque chose des vérités d'ordre supra-individuel. C'est pourquoi nous avons dit que l'enseignement initiatique ne devait jamais prendre une forme « systématique », mais devait au contraire toujours s'ouvrir sur des possibilités illimitées, de façon à réserver la part de l'inexprimable, qui est en réalité tout l'essentiel : *et, par là, le langage lui-même, lorsqu'il est appliqué aux vérités de cet ordre, participe en quelque sorte au caractère des symboles proprement dits.* (Note – *Cet usage supérieur du langage est surtout possible quand il s'agit des langues sacrées, qui précisément sont telles parce qu'elles sont constituées de telle sorte qu'elles portent en elles-mêmes ce caractère proprement symbolique ; il est naturellement beaucoup plus difficile avec les langues ordinaires, surtout lorsque celles-ci ne sont employées habituellement que pour exprimer des points de vue profanes comme c'est le cas pour les langues modernes).*

« Quoi qu'il en soit, celui qui, par l'étude d'un exposé dialectique quelconque, est parvenu à une connaissance théorique de certaines de ces vérités, n'en a pourtant encore aucunement par là une connaissance directe et réelle (ou plus exactement « réalisée »), en vue de laquelle cette connaissance discursive et théorique ne saurait constituer rien de plus qu'une simple préparation.

« Cette préparation théorique, si indispensable qu'elle soit en fait, n'a pourtant en elle-même qu'une valeur de moyen contingent et accidentel ; tant qu'on s'en tient là, on ne saurait parler d'initiation effective, même au degré le plus élémentaire. S'il n'y avait rien de plus ni d'autre, il n'y aurait là en somme que l'analogie, dans un ordre plus élevé, de ce qu'est une

« spéculation » quelconque se rapportant à un autre domaine. (Note – On pourrait comparer une telle « spéculation », dans l'ordre ésotérique, non pas à la philosophie qui ne se réfère qu'à un point de vue tout profane, mais plutôt à ce qu'est la théologie dans l'ordre traditionnel exotérique et religieux car une telle connaissance, simplement théorique, n'est que par le mental, tandis que la connaissance effective est « par l'esprit et l'âme », c'est-à-dire en somme par l'être tout entier) ¹¹.

*

Nous sommes désormais en mesure de cerner la part dévolue aux études symboliques dans l'approche « intellectuelle » de la Connaissance ; c'est la part concédée aux « moyens accessoires » selon l'expression même de René Guénon ¹². Encore convient-il de préciser que parmi ces moyens il en est d'éminents :

- mécanismes rituels, comme le Yoga ou ce qui lui est analogue ;
- exposés doctrinaux ;
- méditations intérieures sur les symboles ;

et d'autres qui figurent tout en bas de cette échelle valorisante. Ce sont alors les « réflexions », preuves documentaires, renseignements historiques, etc., autant d'ombres sur les sentiers qui conduisent à la réalisation, mais ombres portées par les arbres-témoins jalonnant le chemin ; ombres parfois utiles pour ceux qui ne peuvent affronter directement l'éclat du soleil de vérité.

Zone d'irréalité donc, mais, si l'on ose dire, d'irréalité relative, puisque les détails qui forment écran à la claire et flamboyante lumière – ténèbre plus que lumineuse –, comportent un ancrage principal plus élevé.

Procéder à des travaux de ce style n'est pas sans risque comme le constatait Guénon :

« Nous venons de dire que les connaissances pratiques, alors même qu'elles se rattachent à la tradition et y ont leur source, ne sont pourtant que des connaissances inférieures : leur dérivation

détermine leur subordination, ce qui n'est que strictement logique, et d'ailleurs les Orientaux, qui par tempérament et par conviction profonde se soucient assez peu des applications immédiates, n'ont jamais songé à transposer dans l'ordre de la connaissance pure aucune préoccupation d'intérêt matériel ou sentimental, seul élément susceptible d'altérer cette hiérarchisation naturelle et normale des connaissances. Cette même cause de trouble intellectuel est aussi celle qui, en se généralisant dans la mentalité d'une race ou d'une époque y amène principalement l'oubli de la métaphysique pure, à laquelle elle fait substituer illégitimement des points de vue plus ou moins spéciaux en même temps qu'elle donne naissance à des sciences qui n'ont à se réclamer d'aucun principe traditionnel »¹³.

Toutefois il ne faut pas perdre de vue que les aspects marginaux des études sur le symbolisme, s'ils restent tout à fait secondaires eu égard à la quête de l'essentiel, peuvent cependant être réinsérés dans les activités positives qui déclenchent cette quête, sous réserve, certes, de ne pas usurper une place qui leur est interdite.

C'est une nouvelle fois à R. Guénon que nous emprunterons ces observations, extraites des « Études sur l'hindouisme »¹⁴ et relatives au Sanâtana Dharma :

« Si l'on envisage le Sanâtana Dharma en tant que tradition intégrale, il comprend principiellement toutes les branches de l'activité humaine, qui sont d'ailleurs « transformées » par là, puisque, du fait de cette intégration, elles participent du caractère « non-humain » qui est inhérent à toute tradition, ou qui, pour mieux dire, constitue l'essence même de la tradition comme telle. C'est donc l'exact opposé de l'« humanisme », c'est-à-dire du point de vue qui prétend tout réduire au niveau purement humain, et qui, au fond, ne fait qu'un avec le point de vue profane lui-même ; et c'est en quoi, notamment, la conception traditionnelle des sciences et des arts diffère profondément de leur conception profane, à tel point qu'on pourrait dire, sans exagération, qu'elle

en est séparée par un véritable abîme. Au point de vue traditionnel, toute science et tout art ne sont réellement valables et légitimes qu'en tant qu'ils se rattachent aux principes universels, de telle sorte qu'ils apparaissent en définitive comme une application de la doctrine fondamentale dans un certain ordre contingent, de même que la législation et l'organisation sociale en sont une aussi dans un autre domaine. Par cette participation à l'essence de la tradition, science et art ont aussi, dans tous leurs modes d'opération, ce caractère rituel dont nous avons parlé tout à l'heure, et dont aucune activité n'est dépourvue tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être normalement ; et nous ajouterons qu'il n'y a, à ce point de vue, aucune distinction à faire entre les arts et les métiers, qui traditionnellement ne sont qu'une seule et même chose.

« Nous ne pouvons insister davantage ici sur toutes ces considérations, que nous avons d'ailleurs développées déjà en d'autres occasions ; mais nous pensons du moins en avoir dit assez pour montrer combien tout cela dépasse sous tous les rapports la « philosophie », en quelque sens que celle-ci puisse être entendue. »

Dans cette optique, on voit que les éléments marginaux de l'activité humaine consacrée à l'analyse du symbolisme, ne peuvent être confondus avec la connaissance silencieuse et « non-agissante » puisqu'ils empruntent le vêtement livresque et dialectique. Ils se rattachent même au « devenir » existentiel lorsqu'ils portent sur les sociétés traditionnelles et dans cette dernière hypothèse relèvent de *Prakriti*, selon la terminologie hindoue, pôle substantiel de la manifestation. Ils n'en détiennent pas moins une certaine valeur d'application, celle-ci « s'étendant à toutes les modalités de la vie humaine sans exception ».

Or il s'agit bien, présentement, de ces modalités qui peuvent servir de support à la vie humaine traditionnelle : usages symboliques et tracés explicités, relations sur l'implantation de

communautés initiatiques, etc. et l'on pourra toujours, en un sens, les assimiler, par extension, à la racine *Dhri*, du *Dharma*, selon un rapprochement souvent mentionné par *Guénon*.

*

Nous ferons maintenant une autre remarque : l'exégèse des données symboliques, l'analyse des aires d'expansion de quelques dessins et symboles sacrés ou de quelques dénominations initiatiques, n'offrent d'intérêt que lorsqu'elles concernent évidemment la perspective traditionnelle et, de façon sous-jacente, la société traditionnelle.

Cette dernière ne saurait se réduire à la seule civilisation occidentale médiévale, déjà incomplète au regard de la tradition intégrale. Pourtant cette civilisation comporte encore nombre de caractéristiques qui autorisent son classement dans l'ensemble traditionnel ; c'est la raison pour laquelle certaines de nos études se réfèrent à la période médiévale : maçonnerie opérative, monachisme, etc.

Cependant, nos études ne se limitent pas étroitement à la portion historique qualifiée de médiévale et à l'appendice asiatique dénommé Occident ; il leur est arrivé de prendre pour base des institutions très actuelles, comme la maçonnerie spéculative ou, comme point de référence géographique, une ou plusieurs contrées proches et extrême-orientales.

On s'étonnera peut-être de cette promiscuité temporelle et spatiale qui fait se côtoyer tel grade de la maçonnerie moderne avec tel symbole des opératifs, telle histoire des Communautés de lumière avec telle doctrine ésotérique d'expression européenne, etc.

En fait ce que nous appelons « Moyen-Âge » s'entend plutôt d'une mentalité et d'une méthode d'interprétation que d'une fixation dans le temps. Il y a de la sorte des prolongements conceptuels qui excèdent les limites classiques des portions d'histoire et, comme le

notait M. Georges Vajda dans un ouvrage consacré à « *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge* »¹⁵ : « l'on exagérerait à peine en soutenant que ce que nous appelons aujourd'hui, faute d'un terme plus approprié, le moyen âge, se survit jusqu'aujourd'hui dans certains milieux juifs... ». On pourrait en dire autant, *mutatis mutandis* de la Maçonnerie contemporaine, à propos de certaines « lectures » et « instructions » ou de certains rites inconnus de la Maçonnerie obédientielle spéculative mais non point disparus pour autant.

Au fond le principal consiste toujours à revenir aux normes du discernement traditionnel qui peut qualifier une période historique et ne saurait être un produit de l'histoire.

À ce titre l'ubiquité de quelques thèmes symboliques vient corroborer un élément doctrinal propre à la Connaissance métaphysique.

*

Telles sont donc les raisons diverses qui expliquent que l'on concédât un ouvrage à ces études marginales sur le symbolisme. Nous avons aussi tenu compte d'un autre motif qui tient à la réceptivité du public auquel on entend s'adresser.

Ce public est celui du monde occidental actuel dont la constitution particulière, ou plutôt la mentalité particulière, ne s'accommode guère d'une concentration sur l'essentiel. L'Occidental est déjà par nature, viscéralement actif et cinétique. Il est l'homme de l'événement, du changement et jusque dans ses pratiques religieuses !

Peut-être était-il opportun de lui fournir des « distractions » capables cependant de soutenir une recherche traditionnelle authentique. Sur le chemin de la connaissance, l'Occidental a besoin de substance mouvante, de péripéties qui stimulent son travail intérieur. Certes on conviendra que ces distractions n'échappent pas au mental, mais au départ de toute recherche

métaphysique, un effort peut-être demandé à la raison « en tant qu'instrument de connaissance analytique ».

Est-il en outre possible de considérer, par exemple, l'existence de communautés détentrices d'un dépôt traditionnel – existence qui ressortit au domaine de la manifestation – sous l'angle du « sacré » ? cela ne paraît pas douteux. Dans le « Soi », il n'y a pas de distinction entre le sacré et le profane et tel est le point de vue « originel », celui de la tradition primordiale où tout est à l'image du prototype divin. René Guénon va jusqu'à préciser que les *significations des manifestations sont en un sens plus réelles que les manifestations elles-mêmes*, d'où l'intérêt d'une intelligence symbolique dans l'approche de la Vérité qui est Connaissance. En revanche, il y a une mentalité sacrée et une mentalité profane ; aussi, dans le monde désacralisé et « profane » qui est nôtre, l'on pourra toujours trouver un profit à répertorier les détails que nous englobons dans les études sur le symbolisme, pour en exprimer précisément le « significatif », le « sacré ». On peut en dire autant de l'examen des sources documentaires qui, dans l'optique précitée, peut conduire aux rectifications d'appréciation, favoriser une meilleure orientation traditionnelle et inciter « à pénétrer plus au fond de certaines questions sous-jacentes à la perpétuation des enseignements doctrinaux et des pratiques rituelles. Dans cet ordre d'idées, seul le point de vue profane constitue une anomalie ou dégénérescence traditionnelle ».

Tout tient donc finalement dans le *choix entre la perspective traditionnelle et la perspective profane* ; c'est moins la matière de la recherche ou de l'étude qui est en cause, à la lumière du discernement spirituel, que la direction « intentionnelle » – au sens de : « tendre vers ».

Seule la perspective profane est véritablement une ignorance, et par conséquent une nullité eu égard à l'objet ultime : la Connaissance.

Ce qui était important à nos yeux, dans les commentaires que nous avons cru devoir faire sur les particularités rituelles de la Maçonnerie, les épisodes bibliques, la langue de la Kabbale, les Ordres contemplatifs, ou les « Communautés de lumière », c'était de mettre l'accent sur la dominante symbolique qui en commandait tout l'intérêt traditionnel. Nous espérons y être parvenu même s'il a fallu pour cela, ne point dissocier la doctrine de ses supports, le fait essentiel de son entourage humain et historique, le contenu du contenant. C'est bien d'ailleurs grâce à cette dominante symbolique qu'un thème quelconque, apparemment sans rapport avec la nature de la Connaissance, revêt en définitive une utilité dans la démarche réalisatrice. L'intelligence symbolique n'est pas « extérieure » à la Connaissance ; elle est le rayon émané du centre qui ramène tous les points de la circonférence à cette origine unique et immuable, englobant principalement la totalité de ce que représente cette figure : extérieur et intérieur¹⁶.

Retenons pour conclure, cette affirmation de celui qui fut à notre époque le Maître du symbolisme et le Témoin de la Connaissance :

« Le passage de l'extérieur » à l'« intérieur » c'est aussi le passage de la multiplicité à l'unité, de la circonférence au centre, au point unique d'où il est possible à l'être humain, restauré dans les prérogatives de l'« état primordial », de s'élever aux états supérieurs et, par la réalisation totale de sa véritable essence, d'être enfin effectivement et actuellement ce qu'il est potentiellement de toute éternité »¹⁷.

« Punkt des Zirkels » chez Maître Eckart, « Centre du Cercle »¹⁸ et Point « dont dépendent le Ciel et toute la nature »¹⁹ selon Dante, en fait il s'agit toujours de ce « lieu des Possibles »²⁰, terme ultime de l'Être, que Ruysbroeck l'Admirable définira ainsi : « Nous devons être en lui, au-delà du mental et au-dessus de notre être créé ; en ce Point éternel où commencent et se terminent toutes nos lignes, ce Point où elles perdent leur nom et toute distinction,

pour devenir une avec ce Point lui-même, bien qu'en elles-mêmes elles demeurent des lignes aboutissant à une fin. »²¹.

Comment pressentir cela sans intervention préalable du symbolisme ? et tout spécialement de celui, géométrique, architectural et « guématrique » en usage dans les initiations de constructeurs ? Concluons avec Jean Hani : « C'est un point sacré, le lieu où l'homme entre en contact avec la Divinité, et c'est la raison pour laquelle toutes les villes saintes, comme tous les temples, sont symboliquement situés « au centre du monde » : c'est le cas de Jérusalem, qui était, elle aussi, un reflet de la Jérusalem céleste²². »

Ici s'achèvent les tracés de lumière.

Comme les aspects divins convergent dans l'Unique qu'ils glorifient et comme les lignes se résorbent dans le point dont elles procèdent, ainsi les rayons étincelants se fondent dans l'éternel foyer de toute illumination spirituelle.

À partir de cette source – resplendissante et pourtant cachée – s'ordonnent les rythmes, les figures, les formes symboliques et les Temples, l'Architecture sacrée.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS (*Texte et illustrations*) OU DE PERSONNAGES DES DIFFÉRENTES TRADITIONS

(Les numéros renvoient aux pages ; la lettre P, placée devant un numéro, indique qu'il s'agit d'une planche hors-texte ou de sa légende documentaire.)

A

Abélard [1](#)

Abraham (Patriarche) [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17-18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)

Abraham Aboulafia [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#)

Achard de Saint-Victor [1-2](#), [3-4](#)

Adam (Bible) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Adam de Saint-Victor [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#)

Adam Kadmon [1](#), [2](#)

Addaï [1](#)

Agrippa (C.) [1](#)

Akiba (Rabbi) [1-2](#)

Albert le Grand (Saint) [1](#)

Alexandre de Halès [1](#)

Amadou (R.) [1](#)

Amalek [1](#)
Ambroise (Saint) [1](#), [2](#)
Amon [1](#), [2](#), [3](#)
André (Apôtre) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17-18](#), [19](#)
Antéchrist [1](#), [2](#)
Antoine de Padoue (Saint) [1](#)
Architecte (de l'univers) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14-15](#), [16](#), [17](#)
Aristote [1](#)
Aron (R.) [1](#)
Aroux (E.) [1](#), [2](#)
Athanasie (Saint) [1](#)
Audran (P.) [1](#), [2](#), [3](#)
Augustin (Saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#)
Avallon (A. Sir John Woodroffe) [1](#)

B

Balaam [1](#)
Baruch Torgarmi [1](#)
Basile (Saint) [1](#), [2](#)
Bathuel [1](#)
Bayard (J.-P.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Béatrice (Divine Comédie) [1](#), [2](#)
Becket (Th.) [1](#)
Bède le Vénérable [1](#), [2](#)
Belin (G.) [1](#)
Benjamin (Patriarche) [1](#), [2](#), [3](#)
Bernard (Saint) [1-2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#)
Berthelon (J.P.) [1](#)

Blois (R.) [1](#)
Bloy (L.) [1](#)
Boehme (J.) [1](#), [2](#), [3](#)
Bolland (J.) [1](#)
Bonaventure (Saint) [1](#), [2](#), [3-4](#)
Bonnard (F.) [1](#)
Bregues (J.) [1](#)
Burrows (M.) [1](#)

C

Campbell-Everden [1](#)
Caret (G.) [1](#)
Casaril (G.) [1](#)
Cassien [1](#)
Cassiodore [1](#)
Chamaliel (Angélologie juive) [1](#)
Champeaux (G. de) [1](#)
Chatillon (J.) [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#)
Chénique (F.) [1](#)
Christou (P.C.) [1](#)
Clément d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Clément VII (Pape) [1](#)
Climaque (J. Saint) [1](#)
Coen (A.) [1-2](#)
Constantin (Empereur) [1](#)
Corbin (H.) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#)
Crampon (A. Chanoine) [1](#)

D

Danielou (J., Cardinal) [1](#)
Dante [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#)
Dauphin (J.) [1](#), [2](#)
David ben Judah (Le Pieux) [1](#)
David (Roi-) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11-12](#), [13-14](#), [15-16](#), [17](#),
[18-19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)
Davy (M.-M.) [1](#)
Denys (l'Aréopagite) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#), [8-9](#), [10](#)
Despina (Soeur Marie) [1](#)
Devoucoux (Mgr) [1](#)
Dupont-Sommer (A.) [1](#)
Duprat (J.) [1](#), [2](#), [3](#)
Dupuis (A.) [1](#)
Durand de Mende [1](#)
Durand (G.) [1](#), [2](#)
Dux (Divine Comédie) [1](#)

E

Echhartshausen [1-2](#)
Élie (Prophète) [1-2](#)
Emmerich (C.) [1-2](#), [3](#)
Encausse (G.) [1](#)
Esdras (Prophète) [1](#)
Euclide [1](#)
Eusèbe (Saint) [1](#)
Ézéchiél (Prophète) [1](#)
Ezra de Gérone [1](#), [2](#)

F

Faivre (A.) [1](#), [2](#)
Ferdinand I (Empereur) [1](#)
Ferdinand II (Empereur) [1](#)
Fleg (E.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Fontaine (P.) [1-2](#)
Fraenkel (E.) [1-2](#)

G

Gabriel (Archange) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Gamaliel [1](#)
Gans (D) [1](#)
Garrigou-Lagrange (R.) [1](#)
Gautier de Mortagne [1](#)
Gignoux (Ph.) [1](#)
Gilduin (Abbé) [1](#)
Giorgi (F.) [1](#), [2](#)
Girard d'Epaisménil [1](#)
Goldenberg (O.) [1](#)
Gougenheim (E. grand Rabbin) [1-2](#)
Grad (A.) [1](#)
Grégoire de Nysse (Saint) [1](#), [2](#)
Guénon (R.) [1-2](#), [3](#), [4-5](#), [6-7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14-15](#), [16](#), [17-18](#),
[19](#), [20](#), [21-22](#), [23-24](#), [25-26](#), [27](#), [28-29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34-35](#),
[36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41-42](#), [43-44](#), [45-46](#), [47-48](#), [49](#), [50](#), [51-52](#),
[53](#), [54-55](#), [56-57](#), [58](#), [59-60](#), [61-62](#), [63](#), [64](#)
Guérin (P.) [1](#)
Guitton (J.) [1](#)

H

Hani (J.) [1](#), [2](#)
Heine (H.) [1](#)
Henoah (Hénoah Patriarche) [1](#), [2](#), [3](#)
Henri II (Roi) [1](#), [2-3](#)
Herbert (J.) [1](#)
Hermès [1](#)
Hilaire (Saint) [1](#), [2](#)
Hiram (Roi) [1](#), [2](#), [3-4](#)
Hizquiya (Rabbi) [1](#)

I

Ibn Waqâr [1](#)
Innocent 1er [1](#)
Irénée (Saint) [1](#), [2](#)
Isaac l'Aveugle [1-2](#), [3-4](#), [5](#)
Isaac (Patriarche) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#), [8-9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
Isaïe (Prophète) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Isidore de Séville [1](#), [2](#), [3](#)
Israël (Jacob Patriarche) [1-2](#), [3-4](#), [5-6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13-14](#),
[15](#), [16-17](#), [18-19](#), [20](#), [21](#), [22-23](#), [24-25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31-](#)
[32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#)

J

Jacob ben Sheshet [1](#)
Jacq (Chr.) [1](#)
Jacques (Apôtre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Janus [1](#), [2](#)
Jean-Baptiste [1](#), [2](#)

Jean de Bridlington [1](#)
Jean de Toulouse [1](#)
Jean l'Évangéliste [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Jéchonias [1](#)
Jérémie (Prophète) [1](#)
Jérôme (Saint) [1](#), [2](#)
Jésus (Christ, Sauveur...) [1-2](#), [3-4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12-13](#), [14-15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#)
Jibrîl (Angélologie musulmane) [1](#)
Joakin [1](#)
Job [1](#), [2](#)
Joël (Prophète) [1](#)
Joseph ben Carnitol [1](#)
Joseph (Patriarche) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Juda ben Barziläi [1](#)
Judas (Patriarche) [1](#)

K

Kadas (S.N.) [1](#)
Kahl (P.) [1](#)

L

Laban (Bible) [1](#)
Laspougeas (Ph.) [1](#)
Lefèbvre (Dom) [1](#)
Le Fèvre de la Boderie [1](#)
Léon Ben David [1](#)
Lévi (Patriarche) [1](#), [2](#)

Lia [1](#)
Lombard (P.) [1](#)
Lopoukhine (I.W.) [1](#)
Louria de Safed (Isaac Ari) [1](#), [2](#), [3](#)
Lubac (H. de) [1](#), [2](#)
Lucie (Divine Comédie) [1](#)
Lucius Charinus [1](#)

M

Machabées [1](#)
Maharshi (Srî Ramana) [1-2](#), [3](#)
Maïmonide (Moïse) [1](#)
Maistre (J. de) [1](#), [2](#)
Mandel (A.) [1](#), [2](#)
Mandi (Islam) [1](#)
Maridort (R.) [1](#), [2](#)
Marie-Madeleine (Sainte) [1](#)
Martigny (J.) [1](#)
Martinez de Pasqually [1](#), [2](#)
Masseron (A.) [1](#)
Mathias (de Hongrie) [1](#)
Mattathias (le Hasmonéen) [1](#)
Matthieu (Évangéliste) [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Melkitsedek [1](#), [2](#)
Merle (H.) [1](#)
Merton (Th.) [1](#), [2](#)
Messie (Rédempteur, etc.) [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Metatron (Judaïsme) [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13-14](#), [15](#),
[16](#), [17-18](#), [19](#)
Michel (Archange) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Missak (J.-M.) [1](#), [2](#), [3](#)
Mohammed (le Prophète) [1](#)
Moïse (Bible) [1-2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
Moïse de Lévi [1](#)

N

Nahman de Braslav [1](#)
Nahmanide (Moïse ben Nahman) [1](#)
Narsaï [1-2](#), [3](#)
Naselli (Diègo) [1](#)
Nathan (Rabbi) [1](#)
Néhémie (Prophète) [1](#)
Neher (A.) [1](#)
Nicolas (Saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Nostradamus [1](#)

O

Orfaniel (Angélologie juive) [1](#)
Origène [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Ouriel (Angélologie juive) [1](#)
Ovnatanian (O.) [1](#), [2](#)

P

Pallis (M.) [1](#)
Paraclet (Le) [1](#)

Paul (Apôtre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18-19](#), [20](#)
Paul VI (Pape) [1](#)
Pauly (J. de) [1](#), [2](#)
Perelli (A.) [1](#)
Phaure (J.) [1](#)
Philippe le Bel (Roi) [1](#)
Photius de Constantinople [1](#)
Pits (J.) [1](#)
Platon [1](#)
Polidori (A.) [1](#)
Postel (G.) [1](#), [2](#)
Prêtre-Jean (Le) [1](#)

R

Raban Maur [1](#)
Rabelais (F.) [1](#), [2-3](#)
Rachel [1](#), [2](#)
Raphaël (Archange) [1](#)
Raziel (Angélologie juive) [1](#)
Réau (L.) [1](#)
Renébon (M.) [1](#)
Reuchlin (J.) [1-2](#), [3-4](#), [5](#)
Reyor (J.) [1](#)
Richard de Saint-Victor [1](#), [2-3](#), [4-5](#), [6-7](#), [8](#)
Ripley (G.) [1](#)
Roman (Denys) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#)
Rufaîl (Angélologie musulmane) [1](#)
Rûzbehân [1](#)
Rylands (J.R.) [1](#)

S

Sadoleto (J.) [1](#)

Saint-Martin (L.C. de) [1](#), [2-3](#), [4](#), [5-6](#), [7-8](#), [9](#)

Salomon (Roi) [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6-7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12](#), [13-14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19-20](#), [21-22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26-27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#)

Samaël (Angélologie juive) [1](#), [2](#)

Saunier (J.) [1](#)

Sayyed Haydar Amoli [1](#), [2](#)

Schaya (L.) [1](#)

Schealtiel [1](#)

Schekina (La Judaïsme) [1](#), [2](#), [3](#)

Scholem (G.G.) [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#)

Scot Erigène (J.) [1](#)

Sebottendorf (R. von) [1](#)

Secret (F.) [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#)

Sed (N.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Sed-Rajna (G.) [1](#), [2](#)

Sem (Patriarche) [1](#)

Souzenelle (A. de) [1](#)

Spinoza [1](#)

Stretton (Cl.) [1](#)

T

Thomas d'Aquin (Saint) [1](#)

Thomas (Edmé) [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Thor [1](#)

Tsaphiel (Angélologie juive) [1](#)

Tsioumis (Ch.) [1](#)

Tullock (W.J.) [1](#)

V

Vajda (G.) [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Veltro (Divine Comédie) [1](#)

Vierge Marie [1](#), [2](#)

Vigenère (B. de) [1](#)

Vital Haïm [1](#)

Viterbe (Eg. de) [1-2](#)

Vries de Heckelingen (H. de) [1](#)

Vuillaud (P) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Vuillaume (Cl.-A.) [1](#), [2](#)

W

Wansard (H.-E.) [1](#)

Ward (J.SQ.M.) [1](#)

Widmanstetter (J.A.) [1](#)

Wiesel (E.) [1](#)

Willermoz (J.-B.) [1](#), [2](#), [3](#)

Y

Yahyia (Osman) [1](#)

Yehouda (Rabbi) [1](#)

Z

Zacharie (Ancien et Nouveau
Testament) [1](#), [2](#)

Zographe (D) [1](#)

Zorobabel (Roi) [1](#), [2](#), [3](#)

DANS LA MÊME COLLECTION
« BIBLIOTHÈQUE DE LA FRANC-
MAÇONNERIE »

- Anonyme, *La Franc-maçonnerie noire révélée*
Jean-Pierre Bayard, *Précis de franc-maçonnerie*
Alain Bernheim, *Le Rite en 33 grades. De Frederick Dalcho à Charles Riandey*
Jules Boucher, *La Symbolique maçonnique*
Andrée Buisine et Michaël Segall, *Un Panorama de l'Ordre maçonnique*
Monique Cara et Marc de Jode, *Dictionnaire des francs-maçons illustres*
Francine Cheney, *Laissons-les jouer avec nos outils*
André Combes, *Les Trois siècles de la franc-maçonnerie française*
Hervé Dannagh, *L'Influence de saint Jean dans la franc-maçonnerie*
Francis Ducluzeau, *Aux sources du Volume de la Loi sacrée*
Jean Ferré, *La franc-maçonnerie et le sacré*
Jacques Fontaine, *Le savoir maçonnique, un chemin de clarté*
Gilbert Garibal, *Ombres et lumières sur la franc-maçonnerie*
— *Vers une nouvelle franc-maçonnerie*
Patrick Geay, *Mystères et significations du Temple maçonnique*
Percy J. Harvey, *Janus et l'initiation maçonnique*
— *Le Cabinet de Réflexion*
— *Anatomie des Tableaux de Loges sous leurs formes symboliques et allégoriques*
Gisèle et Yves Hivert-Messeca, *Comment la franc-maçonnerie vint aux femmes*
Yves Hivert-Messeca, *L'Europe sous l'acacia*
Laurent Jaunaux, *Le Rituel des anciens ou Édition 6004 du Guide des Maçons Écossais*
Robert Kalbach, *Montmorency-Luxembourg et son temps*
Philippe Langlet, *Des Rits maçonniques, 2 tomes*
— *Les Textes fondateurs de la franc-maçonnerie*
— *Les Sources chrétiennes de la légende d'Hiram*
Jacques Loubatière, *Du point à la quadrature du cercle*
Jean-Lux Maxence et Elisabeth Viel, *Anthologie de la poésie maçonnique*
Jules Mérias, *La Voie du franc-maçon*
Paul Naudon, *Les Loges de saint Jean*
— *Les Origines de la franc-maçonnerie. Le sacré et le métier*

- *Histoire, rituels et tuileur des hauts grades maçonniques*
- Édouard E. Plantagenet, *Causeries initiatiques pour le travail en Loge d'Apprentis*
- *Causeries initiatiques pour le travail en Chambre de Compagnons*
- *Causeries initiatiques pour le travail en Chambre du Milieu*
- Alain Pozarnik, *À la lumière de l'acacia. Du profane à la maîtrise*
- *La Voûte sacrée. De la maîtrise à la perfection*
- *Le Secret de la Rose. De la perfection à l'amour*
- *De la liberté de l'esprit. De l'amour au nec plus ultra*
- *Les Francs-maçons architectes de l'avenir. Tradition et modernité*
- *Mystères et actions du rituel d'ouverture en loge maçonnique*
- *L'Agir et l'être initiatiques. Chemin du sens de la vie*
- *Le Bonheur initiatique. A la recherche de la parole perdue*
- *Symbolisme du rituel de fermeture en logemaçonnique, une ouverture sur la vie*
- Roger Richard, *Dictionnaire maçonnique*
- Yves Saez, *Présence du Rite Écossais Rectifié*
- Jean-Pierre Schnetzler, *La Franc-maçonnerie comme voie spirituelle*
- Jean Solis, *Guide pratique de la franc-maçonnerie*
- Jean Tourniac, *Principes et problèmes spirituels de Rite Écossais Rectifié*
- *Principes et problèmes spirituels du RER et de sa chevalerie templière*
- *Les Tracés de lumières*
- Jean Ursin, *Instructions au Rite Écossais Rectifié, 3 tomes*
- Jean-Marc Van Hille, *Pages méconnues d'histoire maçonnique*
- Jean-Pierre Villeneuve, *Les Maçons, les gants et le tablier*
- Oswald Wirth, *Les Mystères de l'Art Royal*
- *La Franc-maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes, 3 tomes*

Notes

1. Préface de Marco Pallia au livre de Thomas Merton *Zen, Tao et Nirvâna* (édit. Fayard, 1974, Collection « Documents spirituels », dirigée par Jacques Masui).

2. *Le symbolisme maçonnique*, éditions du Prisme, 1974.

3. *Zen, Tao et Nirvâna*, ouvrage cité.

4. Cf. l'étude de Madame Sed-Rajna indiquée au chapitre III, note 18.

5. Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*.

Notes

1. *Propos sur René Guénon*, Dervy-Livres, 1973.
2. Le symbole de l'échelle rapporté à la médiation mariale est encore bien connu des kabbalistes chrétiens. Ainsi, au XVII^e siècle, l'écossais catholique et hébraïsant de qualité, Jacques Bonaventure Hepburn, accompagne les « 72 alphabets » de sa *Virga Aurea* d'une litanie de la Vierge imagée d'un verset biblique et qu'il accorde aux degrés de l'Échelle de Jacob (cf. *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, François Secret, éd. Dimod, collection Sigma, pages 232-233).
3. *Essai sur la symbolique romane*, M.M. Davy, Flammarion, 1964.
4. *Éphésiens*, 3/18.
5. *La liturgie quotidienne au Temple de Jérusalem d'après la Mishna*, Sr. Marie Despina, revue *Rencontre*.
6. *Le Roi du monde*, René Guénon, Gallimard, 1958.
7. La pierre de fondement *Eben Schetiyah* est en rapport avec la séphira *Yesod* de la Kabbale. Cette dernière est associée souvent au nom divin. *El Schaddaï*, dont il sera question dans la suite de cette étude. Cependant ce nom divin n'est pas toujours attribué à *Yesod*. Ainsi l'interprétation de l'arbre de la Kabbale, enrichi de sa figure tirée des plus anciens auteurs hébreux, publiée par Philippe d'Aquin en 1625 contenait une gravure reproduite par M. François Secret (*Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, ouvrage cité) qui donnait la répartition suivante : *Yesod*, nom divin : *El Haï* ; *Guebourah*, nom divin : *Schaddaï*.
8. On désigne, en Angleterre, sous le nom de « Craft » la maçonnerie de l'équerre, celle des degrés d'apprenti, compagnon et maître. En France et sur le continent l'expression habituelle correspondante est celle de « maçonnerie symbolique » ou « maçonnerie bleue ». Il s'agit des grades maçonniques gouvernés par les Obédiences ou Grandes Loges.
9. *L'Ésotérisme de Dante* ch. II *La Fede Santa*, éditions Traditionnelles.
10. Sur le symbolisme de l'échelle dans le christianisme voir aussi notre ouvrage *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne* première partie, ch. III, pages 62.63 (première édition).
11. *Dante et saint Bernard*, A. Masseron (édit. Albin-Michel, 1953).
12. Sur le Luz, socle de l'Échelle de Jacob et sur les représentations de l'Échelle dans la maçonnerie et dans l'Ordre des « Juges Philosophes », voir en particulier le livre très documenté de Jacques Brengues, pages 43 à 51 et 177, *La Franc-Maçonnerie du Bois*, Éditions du Prisme, 1973.
13. *Histoire biblique du Peuple d'Israël*, A. Neher (édit. Maisonneuve, Paris).
14. . « El Elohe Israël » est un nom divin des chapitres maçonniques de la « Sainte et Royale Arche de Jérusalem ».
15. La boiterie consécutive au déhanchement de Jacob pourrait avoir un sens défavorable en fonction de ce que René Guénon a écrit sur la « règle du B » dans les *Aperçus sur l'Initiation* (ch. XIV : « Des qualifications initiatiques »). Cette observation a parfois choqué les maçons lecteurs de Guénon, mais elle figure déjà dans le *Traité de la Réintégration* de Martinès de Pasqually (page 104 de l'édition « Esoterica », Robert Dumas

éditeur, 1974, ou page 144 de l'édition « Bibliothèque Rosicrucienne », Éditions Traditionnelles, 1974)

16. *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, première partie, ch. II. *Principes et problèmes du rit écossais rectifié et de sa chevalerie templière* ch. VI (édit. Dervy-Livres). *Vie et perspectives de la Franc-Maçonnerie traditionnelle* ch. XI (édit. Gedalge).

17. *La Kabbale Juive*, Paul Vuillaud, Emile Nourry, éd. 1923.

18. Vienne, 1515, fol. 102. Cette gravure est reproduite dans l'ouvrage déjà cité de M. François Secret sur les *Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*

19. Cf. *La philosophie et la Kabbale dans la pensée juive*, Georges Vajda.

20. *De Arte Cabbalistica*, livre III. Introduction et traduction de François Secret, Aubier-Montaigne, Collection Pardès dirigée par Georges Vajda, directeur d'études à l'École des Hautes Études.

21. Il s'agit du YHWH, révélation d'Elohim dans l'exégèse de Baruchias.

22. Cité par François Secret dans *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*.

23. Cf. *Les origines de la Kabbale*, Gershom G. Scholem, Aubier-Montaigne, collection Pardès.

24. Cf. *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne* (déjà cité), 3^e partie, ch. II, page 151 (première édition).

25. *The whole of Craft Free Masonry*, 5^e édition, London

26. Cité par Gershom G. Scholem dans *Les grands courants de la mystique juive*.

27. Expression targumique et midrashique qui signifie la concentration du cœur.

28. Cf. Lévitique, 9/22 et Exode, 17/11.

29. *Les grands courants de la mystique juive*, cité (page 208, le livre Bahir).

30. Nous avons donné quelques éléments de cette étude dans un article de la revue *Le symbolisme*, paru il y a quelques années sous le titre « *L'échelle de Jacob* ». Elle a fait l'objet d'un article dans la revue *Le Cercle*, n° 1 (avril-mai 1975).

31. *Profils parallèles*, Jean Guitton.

Notes

1. Notes du vol. 1 *Des origines au Moyen Âge*, Édit. Gallimard, NRF.
2. *Les origines et le développement de la Kabbale juive*, M. Georges Vajda, directeur de l'École pratique des Hautes Études, Éditions Vrin, 1967.
3. Et l'on sait que l'élévation au carré de ce triangle constitue un secret du « Passé Maître » de la Maçonnerie spéculative.
4. *La Grande Triade*, ch. XXI.
5. *Ibid.*, ch. XV.
6. *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome II, page 41, Édit. Traditionnelles, 1965.
7. *Ibid.*, « Parole perdue et mots substitués ».
8. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, ch. XLVI, « Rassembler ce qui est épars », Édit. Gallimard, Recueil posthume établi et présenté par Michel Vâlsan.
9. *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (cité tome II, page 37).
10. *Ibid.*, page 167.
11. La découverte est une chose, la transmission ou l'usage une autre.
12. Édit. du Prisme, ch. 4, « Bref historique de la Franc-Maçonnerie », page 68.
13. N° 343, octobre-novembre 1943.
14. *Le Livre des Principes Kabbalistiques*, A.D. Grad (Édit. Robert Laffont).
15. Cité dans *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabbale*, Guy Casaril, Édit. Le Seuil (collection Les Maîtres spirituels).
16. À noter cependant que l'énumération incluse dans la première recension de l'édition de Mantoue, le nom d'El Schaddaï ne figure pas. La traduction que cite par exemple M. Sed qui relève cette omission (« *Le Mémar Samaritain, le Sefer Yesira et les trente-deux sentiers de la Sagesse* », in *Revue de l'histoire des religions*, tome CLXX, oct.-déc. 1966) donne la liste suivante : « Yah, Tétragramme des années, Dieu d'Israël, Dieu Vivant et Roi de l'Univers, Clément et Miséricordieux, élève et exalte habitant l'éternité d'en-Haut. »
17. Édit. Aubier Montaigne, Collection Pardès.
18. *Annuaire 1959-1960 de l'École pratique des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses et note 8 BN 984 de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle.
19. Cet ouvrage, traduit de l'allemand par Henry E. Wansard, et qui est sous-titré : « *La clé de la compréhension de l'alchimie. Un exposé du rituel et de l'enseignement, des signes de reconnaissance de la Franc-Maçonnerie orientale* » a été réédité en 1974 aux Éditions du Baucens (Braine-le-Comte, Belgique). Les éditeurs ont précisé, dans les notes additionnelles à l'ouvrage, que l'« interprétation, tant ésotérique qu'exotérique, des lettres placées au fronton de certaines sourates a donné lieu à une abondante littérature. Le lecteur intéressé pourra se reporter aux fragments du Ta'wîlâtû-I-qur'ân d'Abdu-r-Razzâk al-quâchâni, traduit et commenté par Michel Vâlsan (cf. principalement les « Commentaires sur les lettres isolées » in *Études Traditionnelles*, n° 380, nov.-déc. 1963, pages 256-268)

20. Nous en profitons pour remercier au passage M. Jean Duprat, collaborateur de la Revue *Renaissance traditionnelle*, qui nous a fourni de précieux renseignements sur la signification de ce sigle dans le Qorân et sur les dérivés de la racine en langue arabe. Nous espérons qu'il voudra bien en faire le sujet d'une prochaine étude.

21. . H. Corbin, *L'idée de Paraclet en philosophie iranienne*, Revue de l'Accademia Nazionale dei lincei, Roma 1971, quaderno n° 160 (Atti del Convegno Internazionale sul Tema : « La Persia nel Medioevo »).

Dans le thème paracletique de l'Islam chî'ite, la Toute-Puissance divine est en rapport avec l'apparition de l'Imârî et de ses 313 compagnons venus sur un nuage du ciel pour l'entourer à l'heure de la parousie (cf. l'ouvrage précité de H. Corbin. Cette scène met donc en présence 314 personnages et ce nombre est à retenir...)

22. *La Sainte Bible*. Traduction d'après les textes originaux par le chanoine A. Crampon. Nouvelle édition révisée par les professeurs d'Écriture sainte de la Compagnie de Jésus, de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris. (Édit. Desclée et Cie, 1939.) Cf. Matthieu I. 17.

23. La rose, dans le *Zohar*, est la communauté d'Israël : « De même que la rose est rouge et blanche, de même la communauté d'Israël subit tantôt la rigueur et tantôt la clémence... le nombre cinq désigne les cinq voies du salut et les cinq portes de la grâce : c'est le mystère que symbolisent les cinq pétales de la Rose. C'est à ce mystère que font allusion les paroles de l'Écriture : « Je prendrai le Calice du Salut et j'invoquerai le Nom du Seigneur. » Le calice du salut désigne la « coupe des bénédictions » (Talmud-Berakhoth 51°) qui doit reposer sur cinq doigts seulement semblable à la Rose assise sur cinq pétales forts correspondant aux cinq doigts. Ainsi la Rose symbolise la « Coupe des bénédictions ». C'est pourquoi entre le second Elohim, au commencement de la Genèse, et le troisième, il y a cinq mots. Après le troisième Elohim est écrit (Genèse, 1-3) le mot « Lumière ». Cette lumière a été créée et ensuite cachée et renfermée dans l'« Alliance » (Berith), symbole du principe fécondateur qui pénètre la Rose et la féconde... » *Zohar*, I-1.

Nous ajouterons à propos de l'Alliance qu'elle a deux pôles fixes sur l'axe vertical de la colonne vertébrale : l'*Alliance de la Parole*, entre gorge et bouche, l'*Alliance de nudité* ou la circoncision, au « chakra » de *Jesod*. Autour de ces deux pôles évoluent 20 « mobiles » (10 doigts des mains droite et gauche, cinq face à cinq ; 10 doigts des pieds droit et gauche, cinq face à cinq. Au total 22 points de référence, les 20 mobiles et le pôle fixe central dédoublé en alliance du « haut » et en alliance du « bas »).

C'est à partir de cette représentation que le rite du balancement incantatoire prend sa source somatique, unissant le corps au Nom, à travers le rythme numéral spécifique de ce Nom. Ces choses sont, il est vrai, peu connues mais, comme l'écrit Elie Wiesel dans *Le serment de Kolvillag* (Édit. du Seuil) : « l'enseignement des choses importantes ne se transmet qu'en cercle restreint »...

À propos du balancement incantatoire, nous attirerons en outre l'attention sur le fait que le terme « balancing » est encore utilisé dans certains rituels anglais de la maçonnerie de la Sainte et Royale Arche de Jérusalem, lors de la prononciation triangulaire des Noms divins sous l'arche « humaine ». Or les plus anciens tabliers de l'Arche Royale figurent graphiquement, le Nom de l'Éternel par trois segments circulaires, de valeur 3-4-5 (analogues aux trois baguettes de même valeur dans la Maçonnerie opérative de

l'Équerre), et certains rituels, non moins anciens, attribuent aux représentants des trois pouvoirs : sacerdotal, prophétique et royal, comme nom à invoquer pour leur chaire, celui du prophète de la Merkaba.

Enfin quelques rituels anglais plus récents, ajoutent aux trois noms proférés dans l'Arche « humaine », celui de « Rabbouni », Nom du Christ tel qu'il fut prononcé par Marie-Madeleine le jour de la Résurrection, tandis que dans la Maçonnerie Noire américaine, héritière il est vrai d'anciens rituels de l'Arche Royale, ce grade est appelé parfois le « Holy Jesus »...

En rassemblant « ce qui est épars », nous voyons que ces éléments : Nom d'El Schaddaï (3-4-5) conservé dans les rituels actuels de l'Arche, intercession d'Elie sollicitée par les trois pouvoirs, référence au Christ en tant qu'Arche Sainte et sous son aspect de « Tout-Puissant », usage d'un balancement, tous ces éléments sont allusifs à une technique opérative perdue et nous avons de bonnes raisons d'en avoir la certitude.

24. Les 50 carrés obtenus par ce développement font penser au grand repos du Jubilé suivant le septuple schabbath (7×7) + 1, et à la « renaissance » évoquée par la lettre hébraïque *Nun* de valeur 50 (le Kôl de la tradition juive contenant l'idée de plénitude). Le nombre 50 est en outre celui de la « Pentecôte » chrétienne choisie pour l'effusion de l'Esprit. Le nombre 50 représente encore les 50 portes de Binah et est évoqué par la double récitation quotidienne d'« Écoute Israël » de 25 lettres, soit deux fois « *koh* » (côté) qui vaut 25 : « d'un côté et de l'autre côté « *koh va koh* » (*Exode*, II-12 et *Zohar*, II-12b) ; le côté « *koh* », de valeur 25 en hébreu, est donc équivalent au carré de l'hypoténuse du triangle rectangle 3-4-5.

25. *Propos sur René Guénon* (ch. XI, p. 295), Édit. Dervy-Livres, 1973.

26. Ceux des maçons qui ont une connaissance intégrale, non pas seulement du Rit Ecossais rectifié, mais du Régime complet de ce rit, savent qu'il « culmine » avec trois Noms, ayant pour initiales le *Iod* de Jésus, le *schin* et le *Daleth* d'autres Noms, ceux-là « situés » au-delà du Rit proprement dit.

27. *La Cité de Dieu*. L. XI-24. On remarquera que c'est précisément lors de la fête de la Trinité que la liturgie latine reprend le passage de l'Évangile relatant les paroles du Ressuscité « Toute-Puissance m'a été donné... » (*Matthieu*, 2818-20).

Les rapports spirituels unissant le « Schaddaï-Métatron » avec le Christ et l'Esprit Saint ont été relevés par M. Pierre Guérin dans son livre *Le véritable secret de Nostradamus* (Éditions Payot, collection « Aux confins de la science », 1971). L'auteur commente longuement le rôle du « Prince de la Face » – Métatron – 314 – dans la tradition chrétienne et lors des événements apocalyptiques annoncés par la Bible. On consultera en particulier le chapitre III, intitulé « La philosophie chrétienne de l'histoire à la Venue de l'Ange de Yaweh : Métatron » (pages 85 à 109), et les pages 135, 139, 145, 152, 193, 156, 159, 161 et 169 à 175 pour les questions touchant au « Lévrier de Dante », et au « problème templier », ainsi que les pages 169 à 175).

Ce curieux ouvrage, dont nous ne partageons pas toutes les interprétations « historiques », est dédié à René Guénon et porte en exergue une citation de Léon Bloy qui s'applique à l'aspect fonctionnel et eschatologique du « Métatron-Schaddaï » : «... Et pourtant quelqu'un doit venir, quelqu'un d'inouï que j'entends galoper au fond des

abîmes... quand il paraîtra enfin, quand il frappera à la porte des cœurs avec le pommeau de l'Épée divine, le réveil de tous les aveugles sera prodigieux. »

Sur le même sujet, on signalera également les réflexions consacrées au « Schaddaï-Métatron » et à la parousie, par M. Jean Phaure dans son étude de « cyclogie traditionnelle » : le *Cycle de l'Humanité Adamique* (chapitre IX, « la fin du Cycle », pages 602 à 605, Édit. Dervy-Livres, collection « Histoire et Tradition », 1973).

28. Dans le Rit Anglais le Z de l'éclair est tracé par un mouvement du maillet du Vénérable. Quant au glaive, nous verrons plus loin qu'il est un attribut et même une « métamorphose » de Métatron.

Rappelons ici, puisque l'occasion s'en présente, ce qu'écrivait M. Denys Roman, dans *Les Études traditionnelles* de septembre-octobre 1960 (n° 361) sous le titre « Réflexions d'un chrétien sur la Maçonnerie », les « harmonies internes » du rituel :

«... Il y a quelques années, nous eûmes à nous occuper d'une tentative de « restauration » des rituels « écossais », à laquelle René Guénon voulut bien s'intéresser. Il va sans dire qu'il s'agissait d'une restauration dans un sens strictement traditionnel, allant à l'encontre des multiples « révisions » qui, depuis deux siècles, se sont ouvertement réclamées du titre de « modernisations ». Notre essai devait se limiter aux rituels des trois premiers grades, appelés grades « bleus » ou « symboliques ».

« Lorsque la rédaction de ces rituels fut terminée, nous eûmes la curiosité de compter le nombre des coups de maillet frappés par les trois premiers Officiers au cours du « travail ». Et notre surprise fut grande de trouver 115 coups au premier degré, 115 au second et 115 encore au troisième. Ainsi donc, le nombre total de ces coups était de 345, qui est la valeur numérique du « non divin » utilisé comme « mot sacré » par l'ancienne Maçonnerie opérative : El Shaddaï... »

29. L'Abbé Martigny définit comme suit le geste de bénédiction de l'Église d'Orient, dans son *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* (3^e édition 1899), à l'article « Manière de Bénir » (page 99, col. 1) : «... On a remarqué que, en général, dans les monuments de l'art grec, ou reproduisant des personnages ayant appartenu à l'Église grecque, la main qui bénit tient le pouce joint à l'annulaire, et élève l'index, le médius et l'auriculaire, et c'est ce qu'on a appelé la manière grecque. Il existe, parmi les savants, trois interprétations différentes. Les uns (Macri « *Hiero Lex* ») y voient l'intention de figurer les sigles A et W ; d'autres (Ciamp. « *De sacr. oedif.* » C IV, sect. 2) la tonne des initiales du nom du Sauveur = IH – XC ; les derniers (Bolland, T. VII Juss. act. IV, page 135), une exhortation à élever notre âme vers la Sainte Trinité exprimée par les trois doigts élevés et à croire aux biens éternels figurés par le cercle que forme le rapprochement du pouce et de l'annulaire, le cercle étant l'hiéroglyphe accoutumée de l'Éternité. On pourrait encore avec l'Abbé Polidori (« *Amico catt* », VII, 60) reconnaître dans les trois doigts élevés une profession de foi à la Trinité des personnes et dans les deux doigts unis, la croyance à l'unité de nature. Ou bien encore quand ces deux doigts sont placés l'un sur l'autre en forme de croix – et les monuments en offrent plus d'un exemple – l'ensemble de l'attitude de la main pourrait rappeler les deux principaux mystères de la foi, la Trinité et l'Incarnation... »

Ces renseignements nous ont été communiqués il y a une quinzaine d'années – avec une conclusion symbolique et ésotérique que nous partageons pleinement – par M. Julien M. Missak.

On trouverait par ailleurs un geste de la main identique dans l'iconographie extrême-orientale. Pour revenir au symbolisme gestuel dans la Bible, nous relèverons encore cette observation de M. Louis Réau (*Iconographie de l'Art chrétien*, P.U.F., 1950, tome II, livre premier, chapitre premier : « la main divine ») : « Pourquoi a-t-on choisi la main comme hiéroglyphe de Dieu ? C'est parce que le mot hébreu *Iad* signifie à la fois *main* et *puissance*. En style biblique, main de Dieu est synonyme de puissance divine... » C'est bien vrai que *Iad* veut dire main, mais comme symbole du Tout-Puissant, cette « main », retournée en *Dai*, son équivalent numérique, s'ajoute au *Schin* triple et salvateur pour former le nom *Schaddaï*.

Notes

1. À cet égard, ce qui devrait pouvoir être atteint « cosmologiquement » à partir du centre, est l'Adam Kadmon de la Kabbale, ou, si l'on préfère, la stature spirituelle de « l'Homme intégral » et de « l'Homme universel ».

2. Cf. *Propos sur René Guénon*, ch. VI, déjà cité.

3. Édit. du Prisme, ch. I, 2^e partie, « Valeur du nombre », page 165.

4. Cité par M. François Secret dans son article « De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne d'Henri III » in *Revue de l'Histoire des Religions* (P.U.F.)

5. Payot, éditeur

6. *Prière et Incantation*, ch. XXIV.

7. L'arc se dit « Kecheth » en hébreu et a pour valeur numérique 100, 300 et 400, ce qui réfère aux nombres « ontologiques » 1, 3 et 4, ceux de Schaddaï étant 3, 4, 1. Cf. Annick de Souzenelle, *De l'Arbre de Vie au Schéma Corporel*, Édit. Robert Dumas, 1974 (page 117).

8. Cf. *Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXII, « Travail initiatique collectif et "Présence" spirituelle ». Au sujet de la présence spirituelle de la Schekinah dans la Maçonnerie, citons ces lignes de M. Gilbert Durand dans son ouvrage *Science de l'Homme et Tradition – Le Nouvel Esprit anthropologique* (Édit. Tête de feuilles et Édit. du Sirac, Paris, 1975) : «... Le G.A.D.L.U. » n'est autre que l'intelligence paraclétique, « L'Esprit Saint ». Dans d'autres traditions, le « Grand Architecte » serait assimilé au premier intermédiaire divin, soit à Métatron – ou, dans son aspect féminin, à la Schekinah – dans la tradition juive, soit à Sydnia Gibril, l'ange Gabriel dans la tradition islamique, et l'on sait que dans la tradition chrétienne, l'Ange Gabriel est l'Ange de l'Annonciation, souvent porteur direct de l'Esprit Saint dans le sein de la Vierge... » (IV, « Homo Latomus, page 155.)

9. Cf. « Une cosmologie juive du haut Moyen Âge : *La Berayta di Ma'useh Beresit* de M. Nicolas Sed in *Revue des Études juives. Historica judaica*, tome CCXXXIII, juillet 1964.

10. Cette correspondance entre le Chef des Anges et l'Intellect Agent a été contestée par le kabbaliste Jacob ben Sheshet (cf. *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la Pensée juive du Moyen Âge* de M. Georges Vajda).

11. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, ch. LXI, « La chaîne des mondes ».

12. *Ibid.*, ch. XLV, El Arkân.

13. Sepher Eduth (Munich 285 f 39 b), cité par M. G. Scholem in *Les grands courants de la mystique juive*.

14. *Ibid.*

15. *Les origines de la Kabbale*, Aubier Montaigne.

16. *Ibid.*, p. 270.

17. *Ibid.*, p. 315.

18. Cf. la très remarquable étude de Mme Gabrielle Sed-Rajna dans la *Revue de l'Histoire des religions* (tome CLXVII, n° 2, avril-juin 1965) : « *Le rôle de la Kabbale dans la Tradition juive selon Hayyim Vital*, »

19. *Ibid.*

20. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* : « La Kabbale juive » (préface de Roger Maridort, Édit. NRF-Gallimard, 1970).

21. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, René Guénon.

22. *Ibid.*

Rappelons également les passages suivants, extraits des chapitres IV et X du livre précité et concernant la toute-puissance, c'est-à-dire l'aspect divin représenté par le Grand Architecte, dans la Maçonnerie et par *El Sehaddai* dans le Judaïsme :

«... *Brahma* est tout-puissant (puisque'il contient tout en principe) propre à tout acte (quoique « non agissant » ou plutôt par cela même), sans organe ou instrument d'action quelconque ; aussi aucun motif ou but spécial (tel que celui d'un acte individuel), autre que Sa volonté (qui ne se distingue pas de sa toute-puissance), ne doit être assigné à la détermination de l'Univers...

«... (Sa volonté) est sa *Shakti*... et c'est aussi Lui-même en tant qu'il est envisagé comme la Possibilité Universelle... Si... au lieu de considérer chaque individu isolément, on considère l'ensemble du domaine formé par un degré déterminé de l'Existence, tel que le domaine individuel où se déploie l'état humain... *Purusha* est, pour un tel domaine (comprenant tous les êtres qui y développent, tant successivement que simultanément, leurs possibilités de manifestation correspondantes), assimilé à *Prajâpati*... »

«... *Prajâpati* est aussi *Vishwakarma*, le « principe constructif universel ».

«... *Vishwakarma*, aspect ou fonction de l'« Homme universel », correspond au « Grand Architecte de l'Univers » des initiations occidentales... »

«... *Brahma* même est *Purushottama*, tandis que *Prakriti* représente seulement, par rapport à la manifestation, Sa *Shakti*, c'est-à-dire Sa « volonté productrice », qui est proprement la « toute-puissance » (activité « non agissante » quant au Principe, devenant passivité quant à la manifestation)...

« ... Pour l'ésotérisme musulman aussi, l'Unité, considérée en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité (*Asrâr rabbâniyah*, ou « mystères dominicaux »), « est de l'Absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement. » Cette surface, c'est également *Mâyâ*, envisagée dans son sens le plus élevé, comme la *Shakti* de *Brahma*, c'est-à-dire la « toute-puissance » du Principe Suprême. – D'une façon toute semblable encore, dans la *Qabbalah* hébraïque, *Kether* (la première des dix *sephiroth*) est le « vêtement » d'*Aïn-Soph* (l'Infini ou l'Absolu)... »

Dans le christianisme, nous pensons que ces notions pourraient être rapprochées de celles concernant le Dieu Tout-Puissant et son Verbe (lui-même manifestant la Toute-Puissance du « Soleil de Justice ») et relatives également à la Vierge immaculée « Toute Puissance suppliante » du « *Fiat mihi secundum verbum tuum* » et « Miroir de Justice ». La Vierge apparaît ici comme la *Shakti* d'*El Schaddai* et elle est vêtue du soleil comme la « *Mulier amicta sole* » de l'Apocalypse. À ce titre, elle est à la fois « Maison d'Or », « Arche d'Alliance » et « Siège de la Sagesse ».

23. Cf. *La Kabbale (de Arte cabalistica)*, Johan Reuchlin. Introduction et traduction par François Secret, Aubier-Montaigne, collct. Pardès (Études et textes de mystique juive,

collection dirigée par Georges Vajda, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études)

24. . « *Maphteah ha Hokhmoth* » sur la Genèse. Manuscrit Parme de Rossi, 141 f. 16 b et 28 b. Cf. « Les grands courants de la mystique juive » de M. G. Scholem (ouvrage cité).

25. Analyse du livre de M. François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, (Dunod). Collection Sigma par M. Georges Vajda in *Revue des Études juives Historia Judaica*, t. III (CXXXIII) 4 en serv. fsc 3 et 4 juillet-décembre 1964, bibliographie.

26. Cf. *Histoire de l'ésotérisme chrétien* de M. François Secret, Problèmes et méthodes d'histoire des religions, École pratique des Hautes Études, V^e section, Sciences religieuses, Edit. P.U.F.

27. Tome CXXVII, avril-septembre 1969, Fsc 2-3.

28. *Augustiniana*, XVI (1966), pages 371-385, Institut historique augustinien, Heverlee, Louvain.

29. *Traité de la Réintégration des Êtres, dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines*, Edit. Traditionnelles, 1974. Et *ibid.*, version originale éditée pour la première fois en regard de la version publiée en 1899, accompagnée du tableau universel, précédée d'une introduction et de documents inédits par Robert Amadou (Robert Dumas éditeur, 1974).

30. Cf. sur ce point, l'étude de M. J.R. Rylands, *Early freemasonry in Wakefield*, in *Transactions of the Quatuor Coronati Lodge* », volume LVI, 1943.

31. Cité par Arnold Mandel dans *La Voie des Hassidim* (Edit. Calmann Lévy).

Notes

1. *Renaissance traditionnelle* (janvier 1974) et *Études traditionnelles* (n° 445, septembre-octobre 1974)

2. Souligné par nous.

3. . M. Jean Duprat, dont l'article sur le « Pater » est à l'origine du compte rendu de M. Denys Roman auquel se réfère notre étude, a bien voulu nous communiquer son interprétation des diverses significations arabe et hébraïque dérivées de la racine d'Amen. Dans l'ensemble elles confirment celles que nous citons. On peut les résumer comme suit :

pour l'arabe :

- être fidèle, être en sûreté (vocalisation de la première forme verbale)
- confier quelque chose à quelqu'un, rassurer quelqu'un
- croire, avoir la foi
- foi religieuse, sincérité, loyauté, sécurité
- le croyant, le lieu sûr, la meilleure part

pour l'hébreu :

– être élevé, stable, être vérifié	}	(he, Aleph, Mem, Noun)
– croire, ajouter foi, être assuré		
– affidé, pupille, peuple, multitude	}	(Aleph, Mem, Vav, Noun)
– vérité, loyauté, stabilité		
– foi, probité, fidélité, constant, invariable	}	(Aleph, Mem Noun)
– artiste, artisan		
– élever un enfant, nourricier, nourrice		
– pacte, alliance, salaire	}	(Aleph, Mem, Noun, he)
– certes, en effet, linteaux		

Pour les maçons, il est intéressant de relever dans cette énumération la présence du mot Aman : artiste, artisan. N'y avait-il pas un Maître Maçon du nom d'Amon dans les légendes médiévales des constructeurs ?

On consultera sur ce point l'article de M. Denys Roman, « Sur quelques aspects de la Maçonnerie dite écossaise », publié dans le numéro 399 de la revue *Études traditionnelles*, ainsi que le tome II des *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* de René

Guénon (Edit. Traditionnelles, 1965), compte rendu du *Speculative Mason* (numéro d'octobre 1949), page 178.

4. Cf. *Les origines de la Kabbale*, Gershom G. Scholem (Aubier-Montaigne, édit.), ch. « le Centre de Gerone », p. 479.

5. *Anthologie juive*, Edmond Fleg (Edit. Plon).

6. Cf. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, V – l'Âge d'or de la Kabbale chrétienne en Italie, page 138 (Dunod édit., 1964, Collection Sigma).

Sur le dernier point relevé par F. Giorgi, on rappellera que l'Unité (Ehad = 13) portée aux six extrémités du monde et en son centre, proclame l'Amen (6 + 1 multipliés par 13 = 91).

7. Georges Vajda, *Les Commentaires d'Ezra de Gerone sur le Cantique des Cantiques* (Aubier-Montaigne édit., Collection Pardès).

8. Paul Vulliaud, *La Kabbale juive*, ch. « Les intermédiaires personnifiés ».

9. Robert Aron, *Ainsi priait Jésus enfant* (Édit. Bernard Grasset, 1968).

10. Éditions Gallimard.

11. Gershom G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, déjà cité, Édit. Aubier-Montaigne, page 364.

12. *Manuel de Discipline*, I, 15 et II, 18.

13. *Vocabulaire de théologie biblique* (Édit. du Cerf).

14. Nous employons ce qualificatif à dessein, n'en déplaise aux sectaires dont l'écrêtement mental est tel qu'ils ne peuvent voir un texte se référant au secret, au mystère et à l'ésotérisme – fût-il tiré du... « Dom Lefèbvre » qu'ils ignorent magistralement ! – sans y flairer l'hérésie.

15. Voilà bien des descriptions « ésotériques » qui feraient frémir ceux auxquels fait allusion la note précédente ! Mais il est douteux que ces gens osent s'en prendre aux « mythes » du Livre des Livres, car alors, et compte tenu du combat qui y est décrit, le crétinisme spirituel dont ils vantent le « réalisme historique » et le pseudo « bon sens » perdrait son masque et découvrirait la face grimaçante de la « contre-initiation ».

16. Un chercheur du CNRS, M. Ernest Fraenkel, a fait en 1958 un exposé au cercle du Marais, sur la divisibilité des 391 300 éléments constitutifs du Pentateuque (5 livres, 669 alinéas ou paragraphes, 5 845 versets, 79 976 mots et 304 805 caractères) par la valeur guématrique de certains noms ou formules de prières.

Nous ne pouvons détailler ce travail mathématique bâti sur plusieurs matrices des valeurs guématriques de tout l'alphabet décomposé en ses « lettres secrètes » au premier, deuxième et troisième échelons, soit au total 50 912 342 valeurs des caractères, travail qui fait ressortir en particulier la fréquence des diviseurs 13, 11, 15, 17 et 26.

Déjà l'analyse de M. Oscar Goldenberg, portant sur les qualités arithmétiques d'un certain nombre de fragments du texte de la Torah, avait montré la manifestation « inimitable, irréalisable même pour un mathématicien averti » des guimatrioth du grand et petit nombre du Tetragramme (26 et 17) ; de même elle avait fait apparaître que la « Torah possède des qualités fines qu'aucun auteur humain et qu'aucune équipe d'auteurs humains ne sauraient conférer à un texte rédigé par l'utilisation des facultés mentales

humaines si développées soient-elles » (E. Fraenkel) et que le style du Livre est tout entier dominé par le nombre 7.

Ce que nous voulons signaler ici à titre de curiosité, en nous basant sur l'étude précitée, est que les Noms divins contenus dans les éléments du Pentateuque donnent les quotients exacts suivants (en fonction de leur valeur guématrique) : *Ehad* : 30 100, le *Tetragramme* : 15 050, *Adonai* : 6 020, *Elohim* ou *Alleluia* : 4 550, « *ha-Elohim* » ou *Amen* : 4 300, *Schema Israel* ou « *ha-El Schaddai* » : 1118.

17. Le monde qui vient (*Olam habba*) est opposé à a ce monde » (*Olam hazé*), comme le Roi du monde est opposé au Prince de ce monde, comme Michel l'est à Samaël, et comme le Christ l'est à l'Antéchrist. Ces distinctions sont bien connues des rabbins kabbalistes.

18. Ces réflexions montrent le rôle de la religion juive et de l'ésotérisme hébraïque dans la consistance rituelle et doctrinale des initiations et ésotérismes de l'Occident chrétien. Sans minimiser rapport d'autres courants, nous pensons cependant que la richesse et la vitalité de l'ésotérisme hébraïque peuvent hautement supporter la comparaison d'un hellénisme exhumé en même temps que le « paganisme déterré » de la Renaissance.

Si l'on en doutait, mieux vaudrait se demander pour quelles raisons le personnage qui authentifie le monothéisme au regard de la tradition primordiale, Melkisedek, est de source sémitique et non grecque ou latine ? se demander aussi pour quelles raisons le monachisme occidental du Moyen Âge a réservé une place éminente à l'étude de la langue sacrée ? pour quelles raisons les kabbalistes chrétiens, point sots à ce qu'il paraît, se sont pris d'amour pour l'ésotérisme hébraïque et la langue hébraïque ? pour quelle raison enfin, Rabelais a pris soin, lors de l'épisode mettant fin à sa quête quintessentielle dans le temple souterrain aux degrés tétradiques,... de dénommer « la pontife », gardant le vin de la Connaissance, *Bacbac*, ce qui n'est autre que la traduction du mot bouteille en hébreu !

19. Les idées exprimées dans ce chapitre ont fait l'objet d'un article que nous avons publié dans la revue « Renaissance traditionnelle (n^{os} 21-22, janvier-avril 1975). Lorsque nous avons rédigé cette étude, nous n'avions pas encore pris connaissance du livre de M. Christian Jacq : « *La Franc-Maçonnerie, histoire et initiation* » (Édit. Robert Laffont, 1975, Collection « Les énigmes de l'Univers »). Nous relevons avec plaisir dans cet ouvrage, les commentaires que l'auteur réserve à la « parole perdue » du maître-maçon et à son illustration, au Moyen Âge, par le symbolisme de l'« Alleluia » (cf. page 260), enterré pendant la Semaine sainte jusqu'à la nuit de la Résurrection.

À propos de l'« Alleluia » et des deux lettres « Iod-He » (Jah) extraites du Tetragramme et reprises dans le Nom divin « Jah » et dans le mot « Allelou-Yah », nous renverrons les lecteurs au livre de M. Léo Schaya, *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale* (Édit. Buchet-Chastel). Ces deux lettres sont en rapport avec celles figurant sur la lame d'or triangulaire du corps d'Hiram, au grade de maître du Rit Écossais Rectifié.

Nous profiterons enfin de cette note pour rappeler que dans ses articles des revues : « Les Études traditionnelles » et « Le Symbolisme », M. Jean Reyor a souvent mentionné l'importance de la langue hébraïque dans l'ésotérisme maçonnique et chrétien, et le rôle joué par le nom d'« El Schaddai » dans la Maçonnerie et dans la Tradition abrahamique.

Notes

1. Dans sa préface à l'ouvrage de Jean Marques-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles* (Payot, 1972), M. Paul Masson-Oursel, directeur d'études à l'École des Hautes Études, donne cette définition des pantacles : « Les pantacles sont de l'absolu réfracté en quelques simples symbolismes : le raccourci d'un système – le système du monde, dont le déchiffrement équivaut au salut : En d'autres termes, le microcosme, non pas incarné dans un individu humain, mais schématisé en formule, en graphique. Un système de correspondances projette le plan de l'univers, ainsi que les moyens de libération, sur ce plan de dessinateur ou d'architecte, sur cette peinture ou ce bijou. C'est un *mandala*, réalisé sur soie au Tibet, sur pierre à Borobudur. »

2. Sur les rapports existant entre l'entrelacement des deux triangles et l'union du Ciel et de la Terre, cf. *La Franc-Maçonnerie du Bois*, de M. Jacques Brengue (Édit. Daniel Beresniak, 1973), page 37.

3. *Les Nombres* (ch. XVII),

4. Voir ce dessin dans le livre, *La Puissance du serpent* (Introduction au Tantrisme), Arthur Avallon (Sir John Woodroffe), Édit. Derain, dépôt Dervy-Livres.

5. Le Symbolisme de la Croix, ch. XXVIII (cité par « Études traditionnelles », no 428, nov-déc. 1971, pages 281-282).

Voir dans la revue précitée, l'article « *Références islamiques du symbolisme de la Croix* » de M. Michel Vâlsan, qui fournit d'intéressantes précisions sur les correspondances entre les symboles du double triangle, de la croix et des crucifixions tête en haut et tête en bas sur la signification architecturale de ces deux crucifixions ; cf. aussi notre ouvrage *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne* » (page 174).

6. Revue *The speculative Mason*, rubrique *Notes and Queries* », vol. XXVII, avril 1935, page 77, réponses de René Guénon – sous sa signature musulmane d'Abdel Wahed Yahya (A.W.Y.) – (cité dans *Études traditionnelles*, sept.-oct. 1971, pages 209 et 210).

7. *La Grande Triade*, ch. XIV, « *Le Médiateur* ».

8. . « Voici, oh qu'il est agréable, qu'il est bon pour des frères de demeurer ensemble » (Cantique des degrés, de David).

9. *Anthologie juive*, E. Fleg. Gallimard NRF – déjà cité dans les chapitres précédents – cité aussi par Arnold Mandel dans *La Voie du Hassidisme* (page 30).

10. *La Pensée juive*, octobre 1950, et tiré à part de la Bibliothèque de « L'Alliance israélite universelle », Paris.

11. Article cité de M. Gershom G. Schelem, dans *La Pensée juive*.

12. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Georges Vajda, deuxième partie, le Moyen Âge, ch. IV, Édit. Vrin, Études de philosophie médiévale, 1957.

13. On se souviendra de l'expression employée par Dante à propos de la fonction dévolue à Jean l'Évangéliste lors de la crucifixion : « élu au grand office ».

14. *L'Orgueil juif*, H. de Vries de Heckelingen.

Cet ouvrage avait été édité par la *Revue internationale des sociétés secrètes* (R. I.S.S.), organe de l'intégrisme catholique spécialisé dans la lutte contre la Franc-Maçonnerie et la religion juive. Étroitement liée à la Sapinière romaine, la R.I.S.S. entretint des relations

avec l'écrivain anti-maçon Bernard Faÿ et, dit-on, avec un connaisseur du Tantrisme tibétain non moins hostile à la Franc-Maçonnerie, puisqu'il « devint sous l'occupation un dirigeant d'organisations anti-maçonnes officielles » : M. Jean Marqués-Rivière dont le secrétaire, qui signait William Henri, devait ultérieurement « faire carrière » dans la Maçonnerie (cf. *Les Francs-Maçons*, Jean Saunier, Édit. Grasset, 1972, page 85).

15. Symbolisme de la Croix, ch. XXVIII « La Grande Triade », note 1, page 181, édition de 1931.

Cette assertion de René Guénon montre bien l'identité profonde du Christ Jésus, juif de naissance et d'appartenance confessionnelle dans sa vie humaine, et du Peuple d'Israël, identité qui trouve sa confirmation sacrale dans le martyre, l'élection et finalement la royauté messianique divine. Cette identité postule en faveur d'une certaine équivalence symbolique entre la Croix et le Maghen David, comme nous l'avons signalé au cours de cette étude.

16. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVI « Sur deux devises initiatiques », note 4 de la page 298, édition de 1946.

17. *Les Origines de la Kabbale*, Gershom G. Scholem (Édit. Aubier-Montaigne, 1966), chapitre III « Les premiers kabbalistes en Provence », page 365.

18. Messe de l'Épiphanie (Antienne du *Magnificat*). M. Jean-Pierre Bayard a relevé, lui aussi, dans son livre déjà cité *Le Symbolisme maçonnique traditionnel*, qu'il existe, selon le « Testament de Lévi », une relation entre « l'étoile de Jacob » et celle des Mages.

19. Matthieu, 2/2.

20. Nativité, deuxième messe de l'Aurore (*Introït*).

21. *Isaïe*, 60/1-6.

22. La Vierge Marie détient aussi une fonction illuminatrice au sein du christianisme. Elle réfléchit la lumière du « Sol Justitiae », et l'Apocalypse de Jean l'Évangéliste, décrivant la « Femme vêtue du soleil » entourée de douze étoiles et la lune sous ses pieds, semble bien faire allusion à la Vierge « rayonnant » la lumière traditionnelle.

La Vierge est également souvent comparée au lys dont les six pétales rappellent le Sceau de Salomon : quant au sigle marial de l'A.V.M., il est une autre forme des deux triangles équilatéraux entrelacés. Uni à la « Rose de Saron », le « lys des vallées » évoque le *Cantique des Cantiques* et le rituel de *Souverain Prince Rose-Croix de Hérédome*, mais s'applique aussi à l'iconographie de la « Vierge à l'enfant » et à la représentation florale des deux étoiles à six et cinq branches, ici les six et cinq pétales du lys et de la rose. Dans les traditions orientales, ce symbolisme floral peut être celui de la Prakriti virginale portant en elle l'éternel Purusha. Est-il enfin besoin de souligner que si la Vierge et le Christ sont spirituellement et charnellement associés dans l'économie du christianisme, la Vierge illuminatrice et Jean « Fils du Tonnerre » – apôtre de la Doctrine et maître de l'initiation tant chrétienne que maçonnique – sont étroitement et « mystérieusement » unis, par la filiation divine proférée lors de la crucifixion : « *Femme, voici ton Fils – Jean, voici ta Mère.* »

Notes

1. *Visions de Catherine Emmerich*, Édit. Librairie Téqui (passages soulignés par nous)
2. Passages soulignés par nous.
3. Les *Études traditionnelles*, n° 439, sept.-oct. 1973, « Notes de lecture », de M. Denys Roman, « Un livre sur la médecine chinoise traditionnelle », page 216, note 3.
4. Cf. le chapitre précédent (l'expression est à rapprocher du passage déjà signalé de l'Évangile de Jean : *Et tenebrae eam non comprehenderunt*).
5. *En Islam iranien*, H. Corbin (Édit. Gallimard, Bibliothèque des idées, tome III, « Les Fidèles d'amour. Shî'isme et Soufisme », pages 202 à 212.
6. Souligné par nous.
7. La triade originelle et les quatorze immaculés mettent en jeu, pourrait-on dire, les nombres trois et quatorze, formateurs du nom de *Schaddaï* dans le judaïsme. Le rapprochement peut paraître incongru, mais nous avons vu qu'il y a une arithmétique abrahamique référée à ce Nom divin qui dépasse le cadre étroit d'un monothéisme spécifique et de ses règles guématriques, arithmétique appliquée au Metatron, l'Ange de la face.
8. *En Islam iranien*, ouvrage cité.
9. *Ibid.*, tome IV, page 337 (l'hagiographie du XII^e Imâm).
10. La formule est de M. H. Corbin (ouvrage cité, tome III, page 178).
11. On rappellera que le « Non être » métaphysique ne s'oppose pas à l'être mais au contraire contient le principe même de l'être « avant » qu'il ne s'affirme comme tel. Le « non être » n'est pas le néant et la non dualité est autre chose que l'Unité.
12. Édit. des Amitiés spirituelles, 5, rue de Savoie, Paris. Voir aussi l'étude capitale de M. Antoine Faivre : « *Eckartshausen et la Théosophie chrétienne* » (Klincksieck, Paris).
13. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points dans un ouvrage consacré aux relations entre le magistère templier cypriote et les communautés chrétiennes orientales.
14. Cf. *L'Ésotérisme de Dante* de René Guénon.
15. Cf. *Les Aperçus sur l'initiation*, R. Guénon (Édit. Traditionnelles, 1946), chapitre premier, « Voie initiatique et voie mystique ».
16. Cf. *Études traditionnelles*, n° 440, novembre-décembre 1973. Compte rendu de la revue *L'Initiation* d'avril-mai-juin 1973 par M. Denys Roman. Nous avons en effet publié dans cette dernière revue une grande partie du présent chapitre.
17. *Les Aperçus sur l'initiation*, ouvrage cité, chapitre VIII, « De la transmission initiatique ».

Notes

1. *Les Aperçus sur l'initiation*, ch. XVIII, « Symbolisme et Philosophie ».
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. . « *In libr. lesu Nave* », hom. XXIII (cité par l'abbé Gustave Bardy dans *Origène*, Édit. Gabalda et Fils).
7. *Œuvres du Pseudo Denys l'Aréopagite*, Édit. Aubier, « De la Hiérarchie céleste » (passages soulignés par nous).
8. *Eclogae propheticae*, 27.
9. *Stromates*, VI, 7, 61.
10. *Cause de la fondation des Écoles* par Barhadbeshabba'Arbaya. Ce texte de l'évêque de Halwan, daté du VI^e siècle, fut édité et traduit par Mgr Addaï Scher (*Patrologia Orientalis*, vol. IV).
11. . « *Notes sur l'homélie n° 34 de Narsaï* », Nicolas Sed, attaché de recherches au C.N.R.S. in *L'Orient syrien* (vol. X, fasc. 4, 4^e trimestre 1965).
12. *Ibid.*
13. Il s'agit de l'école de Nisibe.
14. Ephésiens, II, 20, 22.
15. *Traité sur le psaume 26*.
16. *Exposition de l'Évangile selon saint Luc*.
17. *Sermon sur la dédicace des Églises*.
18. Il y aurait une autre étude intéressante à entreprendre sur les rapports entre le symbolisme de la Maçonnerie, même christianisée comme c'est le cas pour les guildes médiévales et le rit écossais rectifié du XVIII^e siècle, et la tradition juive la plus orthodoxe. Faut-il rappeler ici les nombres et « âges » dévolus à l'apprenti, au compagnon et au maître-maçon – dans les différents rituels spéculatifs – et mettre en parallèle ce passage de la *Guemara*, tome I, *Sanhédrin*, ch. 1, *Michna* : « Rabban Chimon fils de Gamaliel dit : on commence par trois, on en discute avec cinq et on termine avec sept... », ou encore le commentaire de la *Michna* : « Ces trois, cinq ou sept personnes correspondent à quoi ?... ces chiffres correspondent à la bénédiction des Cohanim (en *trois parties* comprenant respectivement *trois* mots, *cinq* mots et *sept* mots)... aux trois gardiens du seuil du palais du Roi, aux cinq, puis aux sept princes qui se trouvaient en présence du Roi lui-même (cf. II, Rois, 25, 18-19 et Esther, 1, 14). »
19. Le texte complet de l'Homélie de Narsaï sur le mot *Au commencement* et sur l'Essence divine a été publié dans la revue *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 2, 2^e trimestre 1963, par M. Philippe Gignoux. Par ailleurs, l'ensemble des Homélies de Narsaï a fait l'objet d'une édition in *Patrologia Orientalis*, t. 34, f. 3 et 4, n° 161-162, Édit. Brepols Turnhout, Belgique.

20. Une collaboration dans le domaine des sciences sacrées entre juifs et chrétiens est très plausible. P. Kahl (cf. *Masoreten des Westens*) a démontré qu'au VI^e siècle, à Nisibe, juifs et chrétiens ont travaillé sur de mêmes bases pour la fixation des traditions relatives à l'Écriture. Ceux qu'on appelait les *Hebraei* de Nisibe pouvaient être aussi bien des nestoriens de langue sémite que des rabbins juifs. Cette remarque a été faite par M. Nicolas Sed.

21. Pour le symbolisme du tissage, cf. spécialement *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre XIV.

22. Stromates, IV, V, VI et VII.

23. I Cor., VIII, 1.

24. On rapprochera cette remarque du rôle que joue la lumière dans les organisations initiatiques, comme la Maçonnerie où certains grades supérieurs confèrent d'ailleurs le titre de Très « Illustre ».

25. Stromates (cité).

26. *Exégèse médiévale : Les quatre sens de l'Écriture*, H. de Lubac, ouvrage cité (études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière).

27. Car la compréhension ne s'identifie pas à la Connaissance. Il ne s'agit pas de « comprendre » les concepts, ou la doctrine, mais « d'être l'Éveil ».

28. Ouvrages cités.

Cf. également du P. de Lubac et dans la mime collection et édition, *Histoire de l'Esprit : l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*.

Notes

1. En particulier :
 - « Richard de Saint Victor – Sermons et Opuscules spirituels inédits. » Texte latin, traduction et notes de Jean Chatillon et William-Joseph Tullock, Édit. Desclée de Brouwer ;
 - *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint Victor*. Études d'histoire doctrinale précédée d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard, Jean Chatillon, Librairie philosophique Vrin.
2. I Cor., XIII, 12.
3. *Richard de Saint Victor*. Sermons et Opuscules spirituels inédits, Introduction de M. J. Chatillon, ouvrage cité.
4. *Dante et le contenu initiatique de la Vita Nuova*, Antonio Coen, Édit. Jean Vitiano.
5. I Cor., VI, 17.
6. XIX, Hom. I, PL CLXXV, C 116-117.
7. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chapitre IV, « Purusha et Prakriti », Édit. Bossard, 1925.
8. *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre V, « Théorie hindoue des trois gunas », note 3, page 46, Édit. Vega, 1931.
9. *Benjamin major*, I, 4, PL. 196 c. 67 D.
10. *Théologie, Spiritualité et Métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint Victor*. Études d'histoire doctrinale, précédée d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard par Jean Chatillon (2 planches hors-texte), Librairie philosophique « Vrin » (ouvrage cité).
11. Cf. J. Bale, *Catalogue*, Bale, 1507, John Pits, « *Relationum historicarum de reliis anglicis* », tome I, Paris, 1629.
12. Ouvrage cité, pages 51-52, passages soulignés par nous.
13. Ouvrage cité, p. 223.
14. Ouvrage cité, p. 229, note 34.
15. Ouvrage cité, page 235.
16. Ouvrage cité, page 248.
17. Ouvrage cité, page 278.
18. Ouvrage cité, page 296.
19. On rappellera ici la note que René Guénon a consacré à la « concordance remarquable », relevée par M. Colebrooke dans ses *Essais sur la Philosophie des Hindous*, entre un passage du *Sâmkhya-Kârikâ*, ahloka 3, relatif à *Purusha et Prakriti*, et le *De Divisione Naturae* de Scot Érigène (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. IV, *Purusha et Prakriti*, Édit. Bossard, 1925, page 63, note 3).
20. Les *Études traditionnelles*, n° 424-425, mars-avril et mai-juin 1971.
21. Cette « consultation » est inédite et se trouve aux *Archives nationales* sous la rubrique J. 413, n° 5.
22. Ouvrage sans date, sans doute de 1907, pages 346-347, note 4.

23. Cf. *L'Ésotérisme de Dante* de René Guénon, Édit. Traditionnelles.

24. *Dante et le contenu initiatique de la Vita Nuova*, ouvrage cité.

25. *Ibid.*

Notes

1. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XVIII, « Symbolisme et philosophie ».
2. *L'enseignement de Ramana Maharshi* (traduction d'Alfred Dupuis, Antoinette Perelli et Jean Herbert), Édit. Albin Michel.
3. *Le Buisson ardent*, François Chénique (Édit. « La Pensée universelle »).
4. *En Islam iranien*, Henri Corbin, volume I, « Le combat spirituel du shi'isme », page 133.
5. II Cor., 12.2.4.
6. C'est volontairement que nous refusons le qualificatif de « pseudo » pour désigner l'Aréopagite, cette réserve « d'historiolâtre » nous laissant totalement indifférent.
7. Cité par M. Vladimir Losky dans sa *Théologie de l'église d'Orient*, Édit. Aubier, 1944.
8. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, chap. XVI, « l'état inconditionné d'Atmâ ».
9. *Introduction générale aux doctrines hindoues*, ch. V, « Caractères essentiels de la métaphysique ».
10. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXII « Les limites du mental ».
11. *Ibid.*, phrases soulignées par nous.
12. *Introduction générale aux doctrines hindoues*, ch. XII, « Le Yoga ».
13. *Introduction générale aux doctrines hindoues*, ch. XV, « Remarques complémentaires sur l'ensemble de la doctrine ».
14. Éditions Traditionnelles, 1973.
15. Éditions Vrin, 1957, collection Études de philosophie médiévale, volume 46.
16. C'est à un autre symbole géométrique que nous avons affaire ici, mais qui récapitule au fond toutes les représentations symboliques et se suffit à lui-même : le cercle et son centre.
17. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXII, « Les limites du mental ».
18. *Paradis* (XIII-49).
19. *Ibid.* (XXVIII-41).
20. Expression désignant parfois le Christ en tant que Verbe, Origine, Centre et Fin de la manifestation, et Toute Possibilité lui-même.
21. *De septem. custodiis* (XIX).
22. *Le Symbolisme du temple chrétien* (Jean Hani, Éd. La Colombe, 1962).