

SOLSTICE D'ETE 1995
540 BEF - 90 FRF

Penser le polythéisme

6/7

REVUE FONDÉE PAR
MIRCEA ELIADE
ERNST JÜNGER

PERIODIQUE TRIMESTRIEL - JUIN 1995
BUREAU DE DEPOT 1050 BRUXELLES 5

ANNALES



Revue trimestrielle éditée par l'association ANTAIOS
168 rue Washington bte 2, B 1050 Bruxelles, Belgique.
Directeur et éditeur responsable : Christopher Gérard.

Tout article n'engage que son auteur.
La reproduction de textes publiés par ANTAIOS est strictement interdite
sauf accord écrit de la direction.

La cotisation donne droit à des réductions sur les activités de l'association ainsi qu'à la revue :

Membre sympathisant : 1000 BEF/180 FF

Membre de soutien : 1800 FB/350 FF

Membre d'honneur : au bon plaisir.

Pour la Belgique, à verser sur le compte "Générale de Banque" d'ANTAIOS :
210-0477993-29.

Pour la France, paiement en liquide ou par chèque à l'ordre de C. Gérard.

Pour les autres pays : paiement en liquide ou par mandat postal adressé à C. Gérard.

OU SE PROCURER ANTAIOS ?

BRUXELLES

LIBRIS, 40/42 Avenue de la Toison d'Or, B-1060 Bruxelles

CHEVREUILLE-RENARD, 71 Rue des Eperonniers, B-1000 Bruxelles

PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES, 42 Avenue P. Héger, B-1050 Bruxelles

TROPISMES, 11 Galerie des Princes, B-1000 Bruxelles

FNAC City 2, B-1000 Bruxelles

BARDIT, 106 Rue du Midi, B-1000 Bruxelles

MALPERTUIS, 18 rue des Eperonniers, B-1000 Bruxelles

PARIS

LA TABLE D'EMERAUDE, 21 Rue de la Huchette, F-75005 Paris

LIBRAIRIE DU GRAAL, 15 Rue Jean-Jacques Rousseau, F-75001 Paris

LIBRAIRIE COMPAGNIE, 58 Rue des Ecoles, F-75005 Paris

GALERIE CYBELE, 65bis Rue Galande, F-75005 Paris

ANTAIOS ne bénéficiant d'aucune subvention survit grâce à la générosité de ses abonnés.
Pensez donc à vous abonner, à offrir un abonnement à vos amis. Vous contribuerez ainsi au
développement d'une entreprise unique dans le domaine francophone.



En guise d'éditorial...

«Où, me voici vraiment païen, je l'avoue, polythéiste, paysan fils de paysan, marin fils de marinier (...). Je crois, je crois surtout, je crois essentiellement que le monde est Dieu, que la nature est Dieu, cascade blanche et rire des mers, que le ciel variable est Dieu soi-même...»

Michel Serres,
Le Tiers-instruit, Paris 1991.

«Qu'est-ce que j'aime dans la Grèce? Il y a d'abord le polythéisme, pourquoi ne pas le dire? Le fait qu'on puisse éprouver quelque chose de divin dans le monde tel qu'il est, quelque chose qu'il faut saisir dans ce qui nous est donné comme dans ce qui nous est refusé. La beauté des hommes, des femmes... (...) Et aussi la liberté de l'intelligence. Les Grecs sont respectueux de leurs dieux, mais le respect ne ramène pas à un credo.»

Jean-Pierre Vernant,
Les Grecs croyaient à leurs mythes, in Krisis 6, Paris 1990.

C'est avec quelque retard, dû à divers travaux, dont la publication du Contre les Galiléens de l'empereur Julien, que ce numéro d'Antaios paraît. Intitulée «Penser le Polythéisme», cette livraison double est consacrée au Polythéisme, au fond de vérité des mythes. Ce numéro exceptionnel témoigne de la permanence, de la renaissance d'un courant païen en Europe. Fidèles à notre conception apollinienne de la tolérance, nous avons cédé la parole à diverses personnes, d'avis parfois opposés. Antaios se veut en effet un forum, aux antipodes de tout dogmatisme, de tout sectarisme, de tout cléricisme, fût-il «païen».

Le rythme des parutions sera modifié à partir de ce numéro double: en raison, notamment, de la hausse des prix du papier, de la préparation d'un deuxième livre sur la polémique antichrétienne, un numéro double d'Antaios, comparable à celui-ci, paraîtra désormais aux solstices. Aux équinoxes, nos abonnés recevront la lettre d'Antaios: un supplément bibliographique ainsi que toute une série d'informations.

N'hésitez donc pas à vous abonner, à abonner amis et connaissances, pour mieux soutenir un projet unique dans le domaine francophone. Au sommaire des prochains numéros: Lumières du Nord, L'Inde, Le Chamanisme,...

Vient de paraître aux Editions Ousia (Bruxelles),
l'ouvrage exceptionnel

de l'Empereur Julien (dit l'Apostat)

CONTRE LES GALILEENS

Une imprécation contre le Christianisme

Introduction, traduction et commentaire de Christopher Gérard;
postface de Lambros Couloubaritsis.

Rédigé en 362, cet ouvrage, l'un des trois traités antichrétiens conservés, révèle les fondements du Polythéisme hellénique. Il se distingue des deux précédents (Celse, Porphyre) par son arrière-fond politique qui justifie la restauration païenne de l'empereur Julien. Livre maudit, brûlé par le pouvoir chrétien, ce pamphlet n'avait plus été intégralement traduit en français depuis Voltaire. Le «Contre les Galiléens» est aussi le premier traité antichrétien dû à la plume d'un renégat, philosophe de formation... et empereur de surcroît. Après la mort mystérieuse de l'autocrate, tué en Perse, ses écrits, et tout particulièrement ce livre sulfureux constituent le credo de la résistance païenne. Traduit au XVIIIème siècle par le marquis d'Argens, ami de Voltaire et Grand Chambellan de Frédéric II de Prusse, le «Contre les Galiléens» a été abondamment lu par les philosophes des Lumières. Livre polémique, il constitue un témoignage fondamental sur la réaction païenne et sur le phénomène religieux.

Christopher Gérard est licencié en Philologie classique de l'Université Libre de Bruxelles; il dirige la revue Antaios.

Lambros Couloubaritsis est professeur de philosophie ancienne à l'Université Libre de Bruxelles et directeur de l'Institut d'Etudes des Polythéismes antiques (Bruxelles).

L'ouvrage (170 pages) est vendu au prix de 620FB pour la Belgique, 110FF pour la France. Commandes à adresser à la revue accompagnées du règlement par chèque (à l'ordre de C. GERARD, + 10% de port).

Entretien avec le professeur Lambros Couloubaritsis.

Né en 1941, Lambros Couloubaritsis est professeur de philosophie ancienne à l'Université Libre de Bruxelles et directeur de la section de Polythéismes antiques à l'Institut d'Etude de la Religion et de la Laïcité (I.E.R.L.) de cette même université de sensibilité rationaliste. Il dirige en outre la Revue de Philosophie ancienne ainsi que les éditions Ousia. Parmi ses principales publications, citons «L'Avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote» (Bruxelles 1980), «Mythe et Philosophie chez Parménide» (Bruxelles 1990), «Sur la Nature» (Physique II) d'Aristote (intr., trad. et comm. Vrin 1991), et tout dernièrement «Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme», De Boeck Université, Bruxelles 1994 (2éd.). Prix Gegner de la Fondation des Sciences morales et politiques de France. Il est également l'auteur de nombreux articles sur la pensée grecque, d'Héraclite à Pseudo-Denys.

Antaios: Pouvez-vous rapidement définir l'esprit de l'hellénisme? En quoi nous est-il indispensable?

L'esprit de l'hellénisme est fort ambigu: d'une part, il assume le processus de réflexion par lequel l'être humain s'est libéré des formes archaïques de penser et d'agir, et, de l'autre, tout en défendant un pluralisme philosophique, il cherche, en fin de compte, surtout à partir du III^{ème} siècle de notre ère, à fonder des valeurs éternelles rationnellement justifiées (en défendant même l'existence des dieux, des démons et un monde éternel). Le polythéisme des dieux nationaux que l'empereur Julien, dit l'Apostat, assume pour fonder, d'une façon très rationnelle, un universalisme ouvert où pourraient coexister différents peuples sous la tutelle impériale, est un bon exemple de ce tournant historique. Cette ambiguïté fait en sorte que, sous des formes variables

en fonction des contextes historiques différents, l'hellénisme apparaît chaque fois que la pensée européenne stagne et se dogmatise; il permet, sous la garantie d'un passé prestigieux et d'une force de réflexion inaccoutumée, de produire un avenir créateur enraciné dans la conjonction de la raison mythique et de la raison calculante. Les grands mouvements de renaissance dans la pensée et dans la culture européenne, se sont accomplis sous le signe de l'hellénisme: le néoplatonisme entre le III^{ème} et le VI^{ème} siècles; le renouveau philosophique des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, la grande Renaissance à l'époque de la prospérité des cités italiennes dès le XIV^{ème}, l'avènement du romantisme, puis de l'idéalisme allemand, et enfin les critiques de la métaphysique à notre époque grâce à Nietzsche, Heidegger et d'autres. Cet itinéraire de la pensée humaine est troublant, car il révèle que nous sommes pour ainsi dire enchaînés à l'origine hellénique de notre pensée, à cette tradition européenne de laquelle pourtant nous espérons sans cesse nous libérer. Ce qui est nouveau à notre époque, surtout depuis les progrès impressionnants de la science et les conquêtes technologiques, c'est que les réflexions philosophiques se font souvent contre l'hellénisme, comme si celui-ci était un obstacle au progrès de la pensée et de la société (voir à ce sujet l'article d'A. Bayonas, dans «L'héritage du monde grec», qui reprend les conférences de philosophie lors du Festival Europalia-Grèce, et que j'ai publié aux Editions Ousia, à Bruxelles). Nous avons aujourd'hui le sentiment que l'hellénisme n'est pas vraiment indispensable. D'où une tentation, pour ceux qui affrontent notre civilisation techno-économique, soit de l'assumer pleinement en imposant une idéologie technocratique qui refuse toute référence aux valeurs du passé, soit de la refuser en cherchant le salut dans d'autres cultures, souvent empreintes de religiosité, les unes appartenant au monde asiatique, les autres plus proches de l'Islam, ou encore dans un retour à nos origines «grecques». Le retour aux Grecs à notre époque s'est souvent accompli contre le monde techno-économique. Mais c'est là une erreur, car la valeur de l'hellénisme réside davantage dans son esprit ambigu. Le christianisme, qui, en dépit de certaines caractéristiques archaïques, demeure encore dominant en Occident, l'a bien compris. C'est pourquoi il joue un rôle intermédiaire, en gardant un équilibre entre son passé judéo-hellénique et son présent techno-économique auquel il s'adapte avec une étonnante facilité. Il est vrai que dans l'esprit des gens, voire dans celui de la plupart des philosophes aujourd'hui, christianisme et hellénisme sont presque la même chose et sont confondus dans un système métaphysique identique, théologico-ontologique. L'effort de nous détacher de l'hellénisme vient des philosophes qui cherchent à dépasser ce type de métaphysique. Le débat le plus important se joue à ce niveau. Mais tout porte à croire que notre vision de la métaphysique est trop restrictive, dans la mesure où



elle s'enracine dans la métaphysique de l'Être du XIII^{ème} siècle, oblitérant la tradition hénologique (qui accorde donc une plus grande importance à l'Un) qui est davantage celle de la tradition hellénique. C'est dire que l'hellénisme peut encore nous apprendre beaucoup de choses dans ce domaine. Sa christianisation a faussé le débat. Mais cet hellénisme-là n'a pas grand'chose à voir avec notre civilisation techno-économique, si ce n'est qu'il est, par un certain biais, sa condition historique. Il est à la fois trop archaïque face au phénomène techno-économique et novateur par son essence critique et sa capacité d'associer la raison mythique et la raison calculante, ainsi que par sa façon hénologique d'envisager les fondements. La civilisation techno-économique est en vérité le produit de la modernité, de la conquête du Nouveau Monde, de la colonisation, de l'industrialisation, etc... bref d'une rationalisation du monde qui se donne souvent l'illusion d'une maîtrise totale du réel, de ce qui est qualifié un peu pompeusement d'Être dans sa totalité. C'est sans doute cette illusion qui pousse beaucoup d'entre nous à fuir vers l'avant, à rechercher ailleurs le salut. S'il est vrai que dans cette quête, l'hellénisme, comme lieu de notre propre origine, a autant de place que les autres cultures à la mode, il n'est pas moins vrai que tout n'est pas respectable dans ce mouvement. Sa métaphysique est souvent trop hénologique (certains considérant l'Un comme étant le divin même) et surtout trop hiérarchisée. Cela a conduit dans le domaine politique à promouvoir des systèmes hiérarchiques fort opposés à notre mentalité démocratique. Par conséquent, si l'hellénisme peut nous être utile pour nous comprendre nous-mêmes, pour comprendre aussi le statut de la raison et de la présence du mythe dans le monde contemporain, voire la question métaphysique du fondement et le statut de l'action, il ne peut plus être situé au premier rang de la pensée; il n'est désormais qu'un éclairage partiel nous permettant de nous libérer du dogmatisme qui nous guette sans cesse.

A: Dans votre dernier livre «Aux origines de la pensée européenne», l'équivalent du Bréhier, vous distinguez philosophie européenne et philosophie occidentale. Pouvez-vous expliquer cette différence. Quelle est à vos yeux la spécificité de la philosophie européenne?

La philosophie européenne est à mes yeux celle qui a permis à l'Europe de se former au fil du temps jusqu'à l'époque de la découverte du Nouveau Monde, au XV^{ème} siècle. Dans l'Antiquité cette Europe était centrée sur la Méditerranée, puis, au Moyen Age, elle s'est étendue plus au Nord. Au XIII^{ème} siècle, l'espace européen et la pensée européenne, surtout chrétienne, donnaient l'impression d'une universalité

irréductible. Dante envisage une monarchie universelle pour assurer la paix à l'Europe. C'est à cette époque aussi, avec la domination de la pensée d'Aristote, que s'amorce le mouvement qui prépare la modernité. Un penseur comme Thomas d'Aquin, par exemple, est sur certains points, très moderne. Ce n'est donc pas une coïncidence si au siècle passé l'Eglise catholique fit du thomisme sa pensée officielle. En ce sens la pensée européenne contient déjà les germes de la modernité. Mais il faudra beaucoup de temps jusqu'à ce que la modernité se forme et impose sa spécificité. La mise en question de l'universalisme chrétien dans l'ordre politique, la Réforme, la colonisation, l'industrialisation, les progrès dans le domaine de la science et des techniques ont profondément modifié la pensée et l'espace européens. C'est l'avènement de ce monde plus élargi, fort varié et profondément nouveau qui constitue pour moi l'Occident, avec la domination progressive de l'Amérique du Nord. L'écroulement du communisme qui portait en lui une autre image du même monde techno-économique, a renforcé l'image de l'Occident qui, par son inertie techno-économique et ses préoccupations sociales, devient planétaire. Alors que le monde européen accordait encore une importance disproportionnée à l'invisible comme puissance qui nous transcende (invisible peuplé de Dieu, de dieux, de démons, d'anges, etc; d'où l'usage permanent des mythes, y compris chrétiens), le monde occidental a substitué ses références en accordant au visible une primauté déterminante. L'Occident, c'est avant tout le monde technico-économique qui nous cerne de toutes parts, et qui, en modifiant la nature en objets d'usage, crée sa propre dimension invisible, un invisible multiplement déployé, mais surtout politico-affairiste (les multiples décisions secrètes, le travail des coulisses,...) et technologique (le téléphone et les boulevards de l'informatique ne sont qu'une première étape) qui nous domine de plus en plus. Aujourd'hui, avec le monde planétaire et la civilisation post-industrielle qui crée un invisible nouveau de plus en plus actif, c'est l'Occident lui-même qui risque d'être dépassé, car - l'ONU en est le témoignage - l'espace planétaire s'étend politiquement et économiquement jusqu'en Orient et même jusqu'au Sud. Ce qui demeure du monde occidental, c'est, en plus de sa présence techno-économique, la mémoire de son rôle historique dans l'avènement de la modernité. Mais la mémoire peut s'effacer. Les nouvelles générations ignorent de plus en plus le passé, même le plus récent, celui de l'holocauste. En vivant dans le présent en fonction d'un avenir immaîtrisable, elles risquent de se donner une vision dogmatique du monde. L'Europe qui naît aujourd'hui et l'Occident qui se laisse déborder de partout doivent prendre conscience de ce danger. Ce n'est pas un luxe de penser son histoire, de faire de l'histoire de nos civilisations, l'histoire de la philosophie, de réfléchir aussi sur l'hellénisme dans sa grandeur et sa déchéance.

L'esprit historique, parce qu'il éveille l'esprit critique, nourrit la pensée et sauvegarde l'homme des erreurs qui le guettent.

A: Qu'appellez-vous mythe? Pensée archaïque? Qu'en est-il des contradictions apparentes du discours mythique? De la différence entre muthos et logos?

Le «mythe» a pour moi plusieurs sens. Primo, il s'agit d'un mot qui ne correspond pas vraiment à ce qu'on lui a attribué depuis surtout le XVII^{ème} siècle, c'est-à-dire le mode par lequel la mentalité pré-philosophique se déploie. D'autant que le mythe coexiste encore avec la philosophie et s'affirme de plus en plus dans le monde techno-économique qui sécrète un imaginaire mythico-technique étonnant. Secundo, comme je l'ai montré dans plusieurs de mes études, la thèse du passage du «muthos» au «logos» est erronée. Les Grecs utilisaient le terme de «logos» pour exprimer ce que nous appelons «mythe»; cela signifie que nous sommes passés d'un type de logos à un autre type de logos, d'un type de rationalité à un autre. C'est pourquoi, dans un premier sens (que je considère comme un sens technique) on peut qualifier de mythe un type de discours qui s'accorde à l'idée que se font de la réalité les peuples archaïques, c'est-à-dire ces peuples dont la culture est qualifiée aujourd'hui par l'anthropologie de «culture traditionnelle». Le terme archaïque, qu'il ne faut pas prendre dans un sens péjoratif mais bien dans un sens technique, me semble plus adéquat, car il traduit une vision du monde où le visible et l'invisible s'enchevêtrent, l'invisible, peuplé de dieux, de démons, de héros, de morts et d'autres puissances étant aussi important que le visible. Le christianisme, parce qu'il défend un invisible élargi où coexistent, à côté de la Trinité divine, les anges, les saints, les morts, etc., conserve encore quelque chose d'archaïque, même s'il modifie sensiblement la pensée archaïque grâce à l'influence de la pensée hellénique et surtout à cause de la Rédemption par l'incarnation du Fils. Dans ce contexte, le mythe est un discours complexe, avec une logique adaptée, qui dit cette réalité complexe, en portant au visible ce qui appartient à l'invisible. Bref, le mythe dit d'une façon pour ainsi dire visible (par des images) à la fois le visible et l'invisible; ce qui modifie en fait notre logique, puisqu'il produit des distorsions que le destinataire du discours doit redresser. Il est difficile de savoir si les peuples archaïques accomplissent cet acte de redressement qui suppose une structure logique appropriée, ou si, au contraire, ils croient et adhèrent à la narration, comme si le redressement n'était que le privilège des initiés. Si l'on tient compte d'Hésiode, on peut supposer que les Grecs, dès avant la naissance de la philosophie, savaient que le mythe accomplissait ce type de distorsion. Le problème est d'autant plus difficile que nous n'avons pas un seul type de narration,

mais plusieurs: légendes, contes, hymnes, proverbes, etc. Mon travail jusqu'ici a consisté à distinguer, pour le monde archaïque, entre l'ensemble de ces narrations, en les rassemblant dans ce que j'appelle le genre «mythologique», et le mode sous lequel ces narrations sont intégrées, à savoir le mode généalogique (théogonie, cosmogonie, anthropogonie, zoogonie) qui est régi par un schème régulateur, celui de la parenté. Ces deux axes du mythe doivent être complétés par un troisième: l'axe topologique, fort important, et qui va s'amplifier chez les premiers philosophes qui envisagent la genèse selon l'espace de l'univers ou chez les premiers historiens qui étaient souvent aussi des géographes. Enfin, comme je l'ai montré dans mon livre «Mythe et Philosophie chez Parménide», Ousia, Bruxelles 1990 (2^{éd.}), la philosophie grecque, tout en conservant la pratique du mythe, a réussi à la transformer, en modifiant notamment les schèmes: à côté de la parenté, Parménide ajoute le chemin, car son but est de réaliser le savoir (ce qui suppose une destination); Empédocle propose l'amour, car sa physique est celle du mélange et de la séparation; Platon remplace l'amour par l'artisan, car il cherche à montrer que le monde est réalisé selon un Bien (contemplé par le démiurge), etc. Cette modification des schèmes s'accompagne, notamment chez Platon, d'un éclatement du mythe. Platon multiplie les pratiques du mythe au point qu'on peut trouver chez lui des mythes aussi opposés que l'eschatologie et l'allégorie. L'usage de l'allégorie est très subtil, car, comme l'allégorie de la caverne, il parvient à dire en même temps des réalités incompatibles entre elles: la caverne et l'extérieur représentent le réel dans sa totalité, la libération de l'esclave l'éducation et le retour dans la caverne l'action politique. Seule une narration bien ordonnée peut dire simultanément tant de choses. La pratique du mythe s'avère ainsi féconde, et c'est pourquoi elle n'a jamais été abandonnée par les penseurs anciens. On la découvre encore chez des philosophes de notre époque, bien que ce soient surtout la littérature et l'art (notamment le septième art) qui en font un abondant usage. L'éclatement du mythe est à l'image de notre époque où la mytho-poétique et la mytho-technique envahissent tous les domaines de la communication et de l'action. Sur ce point, l'hellénisme peut encore nous apprendre un certain nombre de choses. J'ai pour ma part beaucoup appris grâce à la pratique des mythes par les Grecs.

A: Comment définiriez-vous le polythéisme? Et comment le voyez-vous?

Le polythéisme en tant que tel ne me séduit pas. C'est son statut mythique, politique et historique qui m'intéresse au même titre que le monothéisme ou l'athéisme. En ce sens, j'ai autant d'intérêt pour le polythéisme hellénique que pour le polythéisme



shintoïste qui domine la vision japonaise du monde. Il s'agit là d'une forme d'illusion transcendante qui m'éclaire autant sur le rapport qu'entretiennent les hommes avec le réel dans toute sa complexité, où la mort joue un rôle majeur, que sur moi-même, ou que sur le statut énigmatique de la vérité. Si des penseurs modernes se disent fascinés par ce type de pensée, comme d'autres le sont par le christianisme, le judaïsme, l'hindouisme, etc., je les comprends, sans les approuver. L'homme crée des mythes et, en y croyant, il résout un certain nombre de ses problèmes. Freud avait très bien aperçu que la foi, que les hommes ajoutent aux représentations créées par eux, les aide à se sentir plus à l'aise dans la vie et à connaître le but vers lequel ils tendent, et de quelle façon ils peuvent le mieux situer leurs désirs et leurs intérêts (voir les «Nouvelles conférences sur la psychanalyse», tr.fr., Paris 1936, p.208). Les grands systèmes religieux ou philosophiques cachent souvent une idéologie qui cherche à imposer à chacun de nous une vision du monde qui se considère comme la seule vérité. Ma vision du monde est plus humaniste, c'est-à-dire qu'elle accorde de la valeur principalement à l'homme. Je me méfie des dieux, des sols, des idées strictes quand elles sont avancées pour défendre une cause. Il est déjà assez difficile d'édifier un monde commun en vue de réaliser l'équité et les aspirations humaines pour se permettre d'intégrer dans notre vie ce genre de revendications. Il n'y a de délibération et de concertation que si l'on met entre parenthèses nos opinions et nos croyances, voire nos intérêts... Dès lors, engager des idées et des actions en faveur des hommes et de la réalisation d'un monde commun dans un univers complexe est déjà une tâche immense. Le reste est un bon sujet de conversation autour d'une table pour se détendre. C'est plus de l'ordre de la jouissance discursive et intellectuelle que d'une nécessité vitale. Je peux bien vivre sans les dieux, mais je ne peux pas vivre sans les autres.

A: Le professeur Robert Joly nous a toujours mis en garde contre les «murailles de Chine» entre Hellénisme et Christianisme. Il y a pourtant quelques grandes différences. Quelles sont à vos yeux les plus importantes?

Par rapport à l'hellénisme auquel il a emprunté ses fondements philosophiques, le christianisme offre des traits originaux: la Rédemption par la mort du Fils sur la croix et la foi. L'empereur Julien, dans le «Contre les Galiléens» que vous avez traduit, ajoute un élément intéressant: le culte des sépultures qu'il renvoie à d'anciennes superstitions juives. Je ne connais pas ces traditions, mais par contre, je constate que le christianisme fait état de reliques de saints. C'est là aussi un trait qui fait son originalité et qui alimente la mythologie chrétienne ainsi que l'art. Pour le reste, il

est vrai que le christianisme doit beaucoup à l'hellénisme. Et j'ai tenté de montrer, dans la Postface du «Contre les Galiléens», que les empereurs chrétiens ont repris à Julien cette idée d'une nécessaire hiérarchie politique, après avoir transmué la hiérarchie des dieux en hiérarchie angélique.

A: De quel courant philosophique ancien vous sentez-vous en ce moment le plus proche?

Il est difficile de répondre à cette question, car aucun des courants anciens ne représente vraiment en lui-même mes préoccupations. Je reconnais toutefois que pour ce qui est de la pratique du mythe et de la complexité du phénomène politique, Platon m'a appris beaucoup et souvent je réfléchis grâce à lui ou contre lui. En ce qui concerne la métaphysique, la problématique aristotélicienne de l'Un et la théorie stoïcienne des niveaux d'unité (cohésion, physis, psychè, logikon) m'ont beaucoup éclairé. J'ajoute que la façon dont les Grecs ont réfléchi sur le temps, en distinguant chronos, aïôn et kairos, m'a permis, tout récemment, d'établir une différence entre temps ontologique et temps hénologique. Enfin, je dirais aussi que le scepticisme m'a fort sensibilisé, car mes études sur la «skepsis» au sens de réflexion m'ont permis de mieux comprendre le statut de la délibération dans la philosophie ancienne et médiévale. Or, cette question est essentielle pour comprendre le statut de nos systèmes délibératifs, c'est-à-dire la différence entre une délibération ouverte et une délibération supposant des conseillers (et donc un Conseil), la première étant plus adaptée à une démocratie égalitaire, la seconde à un système plus hiérarchique ou plus technocratique. Bref, c'est la philosophie ancienne dans son ensemble qui me nourrit, autant que les pensées de la Renaissance (Valla, Nizolio,...), les pensées modernes (Hume, Kant,...) et contemporaines (Heidegger, Habermas, Rawls,...).

A: Quelques mots sur la Revue de Philosophie ancienne, sur les éditions Ousia?

La Revue de Philosophie ancienne est la seule revue francophone consacrée à la philosophie ancienne. Elle publie le plus souvent les travaux de jeunes chercheurs et s'efforce de mettre en valeur le regard que les philosophes de tous les temps ont porté sur cette philosophie antique. Bien que son prix soit fort abordable, nous n'avons pas augmenté nos ventes d'une façon sensible. J'espère que nous parviendrons un jour à toucher un public cultivé plus large. L'Antiquité philosophique a beaucoup de valeur et peut toujours procurer un réel plaisir à celui qui l'aborde avec intérêt. Quant aux Editions Ousia, ainsi que les Etudes phénoménologiques de l'Université

Catholique de Louvain, elles sont la seule société belge à publier uniquement des livres de philosophie. Elles ont déjà acquis une réputation internationale enviable. Dans ces quatre collections (Essais, Recueil, Ebauches et Cahiers de philosophie ancienne), ainsi que dans une collection de textes philosophiques byzantins de l'Académie d'Athènes diffusée en collaboration avec les Editions J. Vrin de Paris, on trouve des livres importants dont certains sont épuisés ou déjà réédités.

Editions Ousia. Rue Bosquet 37 bte 3, B-1060 Bruxelles. Catalogue sur demande. Se réclamer d'Antaios.

Revue de Philosophie ancienne, Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles. Avenue Buyl 143-145, B-1050 Bruxelles. Abonnement (4 numéros): 1000FB pour la Belgique, 1300FB pour les autres pays.

Entretien avec le Professeur Jean Dierkens

Professeur aux Universités de Mons et de Bruxelles, le docteur Jean Dierkens a longuement étudié les états non ordinaires de conscience, la télépathie, l'hypnose, ainsi que d'autres domaines «suspects», en parfait «rôdeur des confins». Il a publié une étude classique sur les rêves dans les «Discours sacrés» d'Aelius Aristide, un manuel de parapsychologie expérimentale (Casterman, Tournai 1978), une anthologie commentée de textes de S. Freud (Labor, Bruxelles 1965), et une Introduction aux théories psychologiques contemporaines (Presses Universitaires de Bruxelles, 1986), cours dont il était titulaire. Il s'intéresse aussi à l'ésotérisme et a étudié, entre autres, les formes contemporaines du rosicrucisme, du martinisme et de la maçonnerie.

A: Tout d'abord, qui êtes-vous? Comment vous définiriez-vous?

Adolescent, un camarade d'athénée m'a surnommé le rôdeur des confins car chaque fois qu'il y avait quelque chose d'un peu marginal, j'aimais l'aborder par le biais de l'expérience vécue et de la raison. Sans avoir nécessairement une réponse à toutes mes recherches, je pourrais donc me définir comme un chercheur. A la fin de ma carrière - j'ai maintenant 69 ans -, on m'a appelé «le spiritualiste laïque» de l'Université Libre de Bruxelles. C'est au fond assez juste car tout au long de ma vie, je me suis de plus en plus rendu compte de l'importance de la dimension spirituelle de l'homme. J'ai trouvé qu'il était scandaleux de la nier et tout aussi scandaleux de vouloir la capter à tout prix dans un système religieux dogmatique (ou tout système qui définit avant même de commencer une quête le résultat de celle-ci). Je suis spiritualiste, mais avec des aspects fort rationalistes: il ne faut pas devenir bête pour s'ouvrir à la dimension spirituelle. Ma définition personnelle serait donc que je suis un enfant de la terre et du ciel étoilé: ma patrie est le ciel comme on peut lire sur une tablette dite orphique. L'approche pythagoricienne me semble la plus valable car depuis

tant de millénaires, d'une part elle apporte l'aspect mystique contemplatif et méditatif, avec des techniques bien précises, et cela dans un contexte occidental, bien qu'ouvert à l'Orient. D'autre part, elle présente un aspect très rationnel: Pythagore et son école se sont fortement intéressés à la structure des nombres, à la géométrie, à la physique (la «mousikè» étant à la fois la physique, la musique et le chant). J'aime cette vieille idée, que je ne suis jamais parvenu à réaliser, selon laquelle Pythagore, avant de commencer ses cours, chantait lui-même les hymnes et dansait (il devait s'agir de danses très lentes du type Tai Chi Chuan). Ces attitudes énergétisaient le corps et lui permettait d'enseigner.

A: Pouvez-vous brièvement présenter votre itinéraire?

Commençons par ma carrière universitaire. Après des études secondaires latin-mathématiques (avec le grec, indispensable pour la médecine, en rhétorique), j'ai étudié la médecine à l'Université de Bruxelles. Dès le départ donc, il y a eu cette ambivalence: mathématiques et philologie. Quant à la médecine, je l'ai tout d'abord vue sous l'angle de la recherche en laboratoire, mais quand je suis entré en clinique, j'ai été bouleversé par la relation humaine avec le patient. C'est cela qui me plaisait, principalement l'étude du comportement humain, la psychiatrie, la psychanalyse... D'où mon intérêt pour l'hypnose en tant que thérapie, voire pour les thérapies de groupe. Puis, vu l'insuffisance des théories et pratiques psychanalytiques concernant toute une série de faits, je me suis intéressé aux états non ordinaires de conscience, aux phénomènes dits paranormaux, et surtout à la télépathie. Il me semblait en effet qu'il y avait un aspect, dans le domaine du traitement psychanalytique qui passait par la télépathie plus que par la voie rationnelle et verbale. D'où mon contact avec les médiums, l'approche progressive d'un autre univers, d'un ensemble de lois ne correspondant pas aux lois habituelles de la physico-chimie, ni même de la psychologie. Parallèlement à cet intérêt grandissant, j'ai éprouvé une certaine déception vis à vis de la médecine. En même temps que je m'ouvrais de plus en plus (homéopathie, acupuncture), je me rendais compte que la médecine occidentale se fermait de plus en plus. Les médecins se focalisaient sur la biologie, le matérialisme... alors que pour moi, tout cela devenait de moins en moins valable. A la même époque, vers 1965-1967, les Universités de Mons et de Bruxelles m'ont sollicité pour donner des cours de psychologie. Je me suis alors enthousiasmé pour le contact avec mes étudiants. J'ai donc passé vingt années de ma vie comme médecin et vingt années comme professeur.

A: Quelles furent pour vous les grandes rencontres? Jung?

Non, je ne l'ai jamais rencontré, je l'ai seulement lu. Certains aspects de sa personnalité m'avaient fortement déplu: à l'époque, j'avais été formé selon la tradition freudienne et, en outre, il y avait son attitude ambiguë vis à vis du nazisme. La psychanalyse freudienne avait été interdite en Allemagne, mais pas Jung de manière explicite. Jung a continué à donner des conférences devant un Berlin nazi qui avait persécuté Freud. Je n'ai pas trouvé cela chic: il aurait dû s'abstenir. Ensuite certaines de ses conceptions avaient été très mal interprétées. Il parlait d'archétypes universels, mais aussi de certains groupes culturels en montrant que, par exemple, les Orientaux avaient développé, au cours de leur évolution millénaire, certains archétypes moins accessibles aux Européens. De la même manière il avait parlé d'archétypes germaniques et dit que la caste SS, avec son idéal, correspondait sans doute à une émergence de ces archétypes germaniques. Je ne pense qu'il l'ait fait dans le dessein de valoriser la SS, mais quand ses arguments ont été utilisés de la sorte, il n'a pas répliqué. C'est toutefois quelqu'un que j'aurais aimé rencontrer...bien que je ne croie pas à la rencontre d'hommes spécifiques, mais plutôt à celle de situations, de lieux, de coïncidences qui font que quelque chose s'éveille en nous. Je songe à la recherche de gourou dans la tradition taoïste chinoise. Un chercheur taoïste cherchait l'illumination à tout prix. Il allait d'un maître à un autre, mais en vain. Un jour, en se promenant, son pied a heurté une pierre, qui lui a fait abominablement mal, mais cette brutalité concrète du contact avec la réalité l'avait illuminé. Il aurait pu dire: «ce caillou a été mon gourou!». Je crois très fort à cela. Comme grandes rencontres, il y a eu mon premier contact avec une médium. Je ne croyais pas du tout au spiritisme, mais je voulais en avoir le coeur net et clair. Aussi ai-je demandé à un directeur de revue anglaise qui était la meilleure. Il m'a envoyé chez Estelle Roberts, qui rencontrait les grands de ce monde, des parlementaires... Sans me connaître, elle m'a dit en me voyant: «Vous venez pour des preuves». Elle a alors commencé à me donner des informations qui ne pouvaient pas venir de moi. J'en ai eu la preuve des années plus tard. Il y avait donc quelque chose. Une autre rencontre, c'est la tradition pythagoricienne.

A: Y a-t-il des lieux importants pour vous?

Oui, je m'intéresse de plus en plus aux lieux choisis dans les rêves. Au fond, beaucoup de gens ne font pas attention au fait que leurs rêves se passent presque toujours dans les mêmes lieux. Pourquoi ceux-là précisément?

J'ai aussi eu des rencontres de lieux bien précis. Je pense par exemple au Grand Canyon, un soir il y a plus de quarante ans. L'endroit était désert, le silence total, le coucher de soleil à couper le souffle: ce fut prodigieux. Je pense aussi à Delphes, mais alors que le Grand Canyon était le caractère extraordinaire de la nature, Delphes, c'était le sacré de la nature. Le grondement de l'Etna aussi, avec la lave bouillonnante, fut bouleversant. C'était la rencontre avec la force de la terre, alors que Delphes était la rencontre avec le ciel. En Ecosse, je me suis senti chez moi, ainsi qu'en Angleterre de manière générale. Je n'ai pas ce contact avec l'Italie, l'Espagne, ni même avec la Grèce (à part certains points particuliers), la France, l'Allemagne, le Canada, les Etats-Unis... Oui, j'ai vu dans ces pays de belles choses, mais je ne m'y sens pas chez moi. Il faut aussi parler de rencontres de temps. En raison de mon métier, fondé sur le discours et sur la raison, il ne m'est pas facile de «lâcher prise» par le biais de techniques méditatives. Mes grandes rencontres ont lieu pendant mon sommeil. Dans mes rêves, je reçois souvent des résolutions de problèmes; des suggestions me sont faites, et qui m'apportent des éléments que je juge extérieurs à moi, ou tellement profonds que cela revient au même. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'un inconscient freudien. C'est autre chose. Ce n'est pas non plus un inconscient jungien parce que parfois des mots m'ont été donnés, que je ne connaissais pas. Par exemple, dans le cas d'un problème bien déterminé, le nom d'un mathématicien strictement inconnu du XVIIIème siècle, dont j'ai découvert les manuscrits à la bibliothèque de Cambridge. Personne n'avait consulté ces manuscrits depuis plus de cinquante ans; ces manuscrits apportaient une réponse à la question que je me posais. Une autre rencontre, un autre grand moment a été une mort clinique apparente. Je suis resté en syncope pendant plusieurs minutes et j'étais comme mort, «parti».

Je n'ai pas vécu la belle expérience proche de la mort, mais les couleurs, la sortie hors du corps, la vision à plusieurs mètres au-dessus des toits, ont été une sorte de confirmation de ce que je savais: une sorte de séparation de mon support non matériel, de ma psyché ou corps astral. Conséquence secondaire: je me suis à la fois senti dégagé de toute peur de la mort et en même temps rempli d'une joie de vivre en si parfaite entente avec mon épouse qui, toute éperdue, me tenait alors dans ses bras. Mais si les circonstances étaient autres, par exemple, si mon épouse était décédée, j'accepterais de mourir, je peux même dire avec joie car c'est si beau et doux de l'autre côté.

A: Les grandes lectures?

Je lis énormément et uniquement ce qui m'intéresse. Depuis plus de quarante ans, je ne lis plus de romans. Toute lecture m'apporte quelque chose. Je viens de terminer l'excellent ouvrage sur les Vers d'Or de Thom («The Pythagorean Golden Verses», Johan C. Thom, Brill, Leiden 1995). C'est d'une grande finesse d'analyse tant sur le plan philologique que philosophique, c'est fantastique! Je suis un enthousiaste! Pythagore n'a pas écrit beaucoup, mais je pense que les grands hommes n'ont jamais écrit beaucoup. Les sages nigériens, après avoir écouté un discours prodigieux du Général de Gaulle, qui avait parlé pendant deux ou trois heures, avaient été déçus: «s'il avait eu des choses à dire, il l'aurait fait en deux ou trois phrases». C'est très juste. Voilà pourquoi j'aime les Vers d'Or, les akousmata (Différents auteurs rapportent des phrases courtes émises par Pythagore ou ses premiers disciples, phrases qui servaient sûrement de base à des méditations. On appelle les unes «akousmata», les autres «symbola», d'autres encore «les dire de Pythagore». Mais il faut prendre garde aux fantaisistes qui ont fait passer pour authentiques phrases de Pythagore leurs propres idées ou ce que la tradition populaire avait repris.) J'aime aussi Lao Tseu... mais pas les longs livres. Quant à Freud et à Jung furent pour moi davantage des vécus.

A: Quel a été le point de départ de votre démarche?

Quelle démarche? J'ai parlé de mes rapports avec mes patients. Il y a aussi ma démarche initiatique, qui s'est enrichie à mesure que je me suis de plus en plus ouvert au sacré. Même une simple initiation maçonnique apporte quelque chose à un jeune: c'est un point de départ. Quand j'ai rencontré les dauphins, les baleines en mer, ce fut aussi un point de départ. Idem pour les premières méditations tibétaines... Je conçois davantage cela comme un ressourcement nécessaire avec remise en question permanente. Je ne suis pas comme ces toupies qu'on lance une fois pour toutes!

A: Comment définiriez-vous l'esprit du Polythéisme?

Je suis profondément hénothéiste, c'est-à-dire, au fond, intégrant toute la richesse polythéiste. Je crois que la nature, l'homme, tout fait partie de l'Ensemble, qui est la Divinité. Comme les anciens Orphiques disaient: hen to pan. Dans ce Tout, il y a une création qui s'est hiérarchisée.

En bon pythagoricien, j'y vois la tétrakty à la base, le Zeus Orphique, c'est-à-dire un Zeus qui sert à parler de l'irreprésentable, de l'originel, voire du chaos initial



source de la vie manifestée. Ce Zeus «est strictement Tout». Il y a aussi la complémentarité Artémis/Apollon, la multiplicité des divinités. Je suis tout à fait d'accord avec Jamblique et Platon, sauf en ce qui concerne sa conception de l'hénothéisme, car il en fait une forme de dualisme. Ce qui distingue les Dieux des «daimones», des démons, c'est que les Dieux possèdent la totalité de la potentialité divine initiale mais n'en manifestent qu'une partie. Les Dieux possèdent cette totalité de potentialités, mais choisissent de n'en extérioriser que certaines. Au contraire, les daimones ont beaucoup de possibilités, mais pas la totalité. Ils sont comparables aux sous-routines des programmes informatiques. Ils prennent en charge certaines choses, mais tout cela reste localisé. Nous avons donc deux niveaux très différents. Pour répondre à ce que vous disiez tout à l'heure à propos de la différence entre magie et théurgie, je dirais que la magie s'appuie sur les daimones, la théurgie sur les Dieux. Différence fondamentale! Quand vous utilisez les forces intermédiaires comme ces daimones, les génies, les forces des éléments (les élémentaux, diront certains), il faut développer un moi très fort et imposer une maîtrise, une force. On le voit dans toutes les techniques magiques. Le magus a un gros cou, et nombre de techniques pour imposer sa volonté. Dans la théurgie, et je me réfère à Jamblique, il s'agit de se mettre en rapport avec la divinité. La prière pythagoricienne est clairement une harmonisation intérieure. Dans la mesure où l'on se met en harmonie avec la divinité (nous dirions aujourd'hui avec l'archétype qui est en nous), où l'on a le geste, la couleur, la musique, le moment adéquat, Dieu ou le Dieu est là. Il n'y a plus de différence entre intérieur et extérieur à ce moment. Il s'agit d'une présence qui Est. C'est toujours une harmonisation intérieure, une sorte de lâcher prise à cette force organisatrice extérieure. Voilà la bonne théurgie, par opposition à la magie où c'est l'homme qui décide, qui juge être plus fort que tout. Il s'agit bien d'une hubris, d'une démesure, et non de dikaiosunè, de justice.

Pour en revenir au polythéisme, en tant que hiérarchisation, il mène quasi inévitablement à l'hénothéisme véritable. J'aime beaucoup ce que Philostrate, dans sa Vie d'Apollonius de Tyane, dit des gymnosophistes. Il «fait le grec», par jeu un peu sophistique, et se moque des Egyptiens en disant d'eux qu'ils «adorent» des animaux. Les Egyptiens répondent en substance: «nous adorons les Dieux dont les animaux sont des symboles, mais nous savons que le Dieu n'est pas l'hippopotame. Mais vous, Grecs, en adorant Dieu sous la forme humaine, vous lui donnez progressivement les caractères humains». Vision très juste!

A: Ne pourrait-on pas qualifier la magie, telle que vous venez de la définir, de forme dévoyée de volonté de puissance?

Exactement! Autant je suis profondément mystique et théurgique, autant je trouve que la magie est aux antipodes. Mais tout le monde joue sur les mots, appelant magie ce qui est théurgie et vice versa. Prenez Dodds («Les Grecs et l'irrationnel») qui fait de la théurgie la branche spéciale de la magie. Dans la mesure où certains se veulent «mages», ils vont refuser la théurgie. Dans certains milieux en revanche, la théurgie sera mieux acceptée: cela fait plus chic, dans quelques cénacles ésotériques de «faire de la théurgie»... alors qu'il ne s'agit que de magie. On a affaire à des «gros cous». Les «mages» de ces milieux ont souvent l'air assuré, sûr d'eux, bombent le torse. Les vrais théurges sont nettement plus effacés, plus souriants aussi. Tout cela correspond à deux attitudes psychologiques différentes. Pour conclure, je dirais que ce qui est fantastique dans l'esprit du polythéisme, c'est cette hiérarchisation. Le danger est évidemment de s'arrêter en chemin, d'utiliser l'image du Dieu plutôt que le Dieu même. Je vous renvoie à Plutarque, «Sur l'E delphique». Si d'aucuns veulent adorer le Soleil, nous dit-il, fort bien, mais il faut aller au-delà et y voir une des manifestations d'Apollon, le Dieu unique pour Plutarque (A/polloi: étymologie fantaisiste, sans aucune valeur philologique, mais pleine de sens).

A: Etes-vous polythéiste?

Je suis hénothéiste... et donc polythéiste aussi. Je suis étranger à la notion dogmatique du Dieu unique, car cela implique qu'il y aurait une puissance déterminée qui serait là. Or je pense que la puissance unique ne peut être définie par l'homme. Quant au Dieu bon, je pense que les lois dépassent l'entendement humain. A un niveau plus large, qui peut dire ce qui est bon? Le Dieu est à la fois bon et mauvais. Voyez le Zeus Orphique: homme et femme, «créé homme et se maintenant éternellement femme» - pour citer une prière orphique à Zeus -, il est l'un et l'autre... Le Dieu est tout à la fois ou rien de tout cela comme dit la théologie négative... mais je préfère le Tout des Grecs.

A: Comment êtes-vous polythéiste?

En comprenant qu'à certains moments, je me mets en rapport avec telle ou telle forme différente, tel archétype, à d'autres moments avec telle autre forme. Je ne médite pas de la même manière en face du Soleil ou en face de la Lune: Apollon et Artémis, ce n'est pas la même chose! Mais si je veux parvenir à la vision unificatrice, voire à la vision fusionnelle (Plotin), ce ne sera ni Apollon ni Artémis. Dans les



Ennéades, Plotin a parlé de vision unificatrice. Tout le monde devrait y parvenir lors d'un rituel dans un temple. Si la personne est valable, si le temps, le rite le sont, elle peut être atteinte. Autre chose est la fusion. Cela, Plotin ne l'a connu que deux ou trois fois, nous dit Porphyre. On ne sait pas quand cela vient, ni pourquoi. Il y a certes une préparation... d'où le problème posé par les Chrétiens de la grâce et de la foi: ce qui vient de l'homme ou ce qui vient de Dieu (Port-Royal). Cette vision extatique, fusionnelle est rare.

A: De quelle tradition païenne vous sentez-vous le plus proche?

De la tradition pythagoricienne, bien entendu. J'ai écrit un article sur Pythagore et la psychologie transpersonnelle (publié initialement par l'Association française de psychologie transpersonnelle et, tout récemment réédité dans la revue *Moïra*). J'y montre que cette approche pythagoricienne est essentiellement contemporaine. La recherche d'un autre univers caché, je l'ai proposée à mes étudiants. Voyez certains jeux visuels avec les taches aléatoires: le fond paraît formé de taches et comme uni, mais si l'on approche les yeux et que l'on garde le regard flou, brusquement des formes apparaissent, et qui n'ont rien à voir avec les taches directement visibles. Pour voir, il faut donc lâcher prise. Voilà une bonne analogie pour faire comprendre l'univers voilé.

A: Quelle est votre position à l'égard du syncrétisme?

Il faut voir les deux aspects, positif et négatif. La réalité est unique; les cultures sont telles que chacun verra, selon ses propres valeurs, un aspect différent de cette réalité. Un éléphant ne verra pas le monde de la même manière qu'un insecte. De même un aveugle qui rencontre la trompe de l'éléphant décrira l'animal différemment que s'il rencontre une patte, les oreilles ou la queue. Il est donc heureux de se dire qu'on trouve dans presque toutes les cultures les reflets de cette réalité initiale et fondamentale; ce serait la justification d'un syncrétisme authentique. D'autre part il y a eu l'histoire, des incidents tels qu'on a oublié cette réalité. Des divergences sont donc apparues, énormes. Sur ce plan-là, opérer un quelconque syncrétisme n'a aucun sens. Prenons l'exemple de la tradition hindoue, qui implique l'énergie subtile, les centres, les trajets, les chakras... La tradition juive des Kabbalistes connaît des centres énergétiques répartis sur le corps. Mais, par exemple, lorsque Annick de Souzenelle identifie tel chakra hindou avec tel séphiroth hébraïque, avec tel Dieu grec, tel personnage biblique, je m'oppose à ce genre de démarche. Je pense qu'une

voie doit être suivie d'une manière relativement pure et qu'il n'y a pas lieu de faire des mélanges entre les traditions. On doit suivre la voie, et au bout de celle-ci, on peut se rendre compte que chacune des voies peut mener à une réalité à peu près identique. Les mystiques de toutes les religions se rejoignent, mais pas dans la voie!

A: Et le Nouvel Age?

J'ai donné un cours de trente heures sur ce sujet. Le Nouvel Age a eu une grande importance, notamment en ce qui concerne les états non ordinaires de conscience, la liberté et la créativité, une vision sacrée de l'écologie, un changement dans l'approche pédagogique, une réflexion sur la naissance et la mort (thème de la réincarnation),... Mais il y a aussi eu des excès: comme la société n'était sans doute pas prête à entendre ce genre de message, celui-ci a donc été rabattu à un niveau inférieur. C'est aussi le cas de la libération sexuelle. Il existe donc des dangers, dont celui d'exploitation commerciale, ou encore la ridicule plongée dans l'irrationnel. Mais ce courant a toutefois ouvert la porte aux énergies telluriques, aux autres formes de relation avec le cosmos. Je suis donc heureux que ce mouvement ait existé et qu'il ait pu changer de nombreuses attitudes envers les problèmes fondamentaux de l'existence et envers la Nature elle-même.

A: Les Dieux?

Ce qui est intéressant actuellement, c'est cette recherche des divinités locales par le chamanisme. D'après la vision chamanique des choses, il doit y avoir, en tout lieu, harmonie entre les forces telluriques et célestes... L'Eglise catholique avait ses saints, mais plus personne n'y croit depuis qu'on s'est aperçu de l'aspect purement fantaisiste de nombre d'entre eux. En Grèce, les saints correspondaient aux Héros Glorifiés, c'est-à-dire aux êtres humains parvenus à une forme de divinisation particulière à la suite de leur comportement exemplaire. Les Héros indiquent une voie à suivre au cours de l'existence. On constate un peu partout un renouveau de l'intérêt «expérientiel» et intellectuel pour les Forces Intermédiaires et pour les Dieux issus de systèmes polythéistes. Parler d'Ange Gardiens, de Génies, de Divinités Locales n'est plus considéré comme nécessairement fou ou dangereux. Mais tout ce processus est en totale opposition avec l'intégrisme musulman, qui ne nie pas l'existence des djinns, mais empêche toute participation à leur pouvoir.

A: Pouvez-vous conseiller quelques lectures «païennes»?

Sans citer des textes du Paganisme ancien, je mentionnerais «Siddharta» de Herman Hesse. Meirink aussi, «L'Ange de la fenêtre d'Occident», que je préfère au «Golem». C'est un texte fondamental, faisant référence à toute cette Renaissance anglaise, à John Dee. Voyez aussi «Le Dominicain blanc». Je suis, vous le savez, très sensible à certains textes orientaux, taoïstes par exemple. Est-ce «païen»? Ce n'est en tout cas pas fort de chez nous! Jamblique est intéressant, et, tout banalement, je suis navré, mais... j'aime Platon! Ce qui est dommage, évidemment, c'est que les traductions ont été faites par des philologues, qui avaient pour but de traduire de manière rigoureuse, presque mot à mot. Or la forme des dialogues platoniciens ne «passe» plus maintenant. Il faudrait tout retraduire sous la forme d'un dialogue vivant. N'oublions pas la tradition celte: voyez la collection anglaise Elements Books. A la fin de chaque chapitre, un type de méditation est proposé. Je passe sur beaucoup de choses évidemment, mais pour la bande dessinée, je citerais les excellents livres qui racontent les aventures de Yakari, le petit peau-rouge. On peut aussi citer Conuart, Les épopées du Soleil (6 volumes).

Le sacré et le mythe

“Le sacré relève d’abord d’une perception de choses manifestant le divin, et non d’un état de croyance impliquant l’adoption d’une vérité absolue.”

Jean-Jacques Wunenburger

“La mythologie comprend l’histoire archétypique du monde originel; passé, présent et futur y sont embrassés.”

Novalis

“Le symbole est une représentation qui fait apparaître un sens secret. Il est l’épiphane d’un mystère.”

Gilbert Durand

“Le poids des mots, le choc des photos” dit la publicité d’un hebdomadaire contemporain bien connu. Ce slogan, bien que purement commercial, est frappant. C’est bien évidemment son intention mais nous pourrions nous demander pourquoi il apparaît tel. Le poids des mots doit certainement faire appel à la résonance que le verbe a sur notre imaginaire et nous renvoyer à l’importance qu’avait - et qu’a encore, mais dans une moindre mesure -, l’oralité. L’attrait de l’enfant pour les histoires qu’on lui conte et le plaisir des adultes pour les veillées d’autrefois autour d’un conteur ne sont certainement pas étrangers à cet impact. Le choc des photos, quant à lui, est certainement dû à l’aspect moderne de la technique photographique qui autorise de fixer l’instant sur du papier, mais est encore plus fortement lié au fait que cette technique stimule notre imaginaire et fait jaillir des images connexes. L’oralité et l’image avivent ainsi des échos au plus profond de nous et, parfois, nous amènent à revivre par la pensée, mais aussi par les sentiments et les émotions qu’elles suscitent, des événements antérieurs. Ceci ne s’applique, évidemment, que si nous faisons abstraction du sensationnalisme et du superficiel qui est bien souvent le lot des magazines d’actualités. En effet, slogan verbal et choc visuel forment bien le cadre médiatique d’aujourd’hui. Cette petite phrase publicitaire, malgré son impact, ne doit pas nous faire oublier que la fréquentation assidue des médias modernes

conduit à une perte de vécu, aussi bien existentiel que social. Tout n'est plus qu'expériences de seconde main : sexe, amour, guerre, aventure, sport... L'homme occidental moderne semble ne plus être qu'un voyeur qui se satisfait des efforts, du bonheur ou du malheur des autres, souvent télévisuels, toujours fictifs. Ceci est bien résumé par cette phrase d'une chanson à la mode : "Elle vit sa vie par procuration, devant son poste de télévision." (1), ou encore celle-ci : "Allumés les postes de télévision, verrouillées les portes des conversations (...) oubliées les phrases sacrées des grands-pères". (2) Ce phénomène s'accompagne d'un repli sur soi, un soi vide d'expériences, de passions et de véritable connaissance, ainsi que d'une fuite du réel. Autre conséquence de l'explosion médiatique : la perte de sens qui nous affecte. Une culture fonctionne comme une grille sélectionnant et hiérarchisant les informations diverses venues du dehors et leur donne du sens. Ce n'est plus le cas à l'ère des médias de communication, car il y règne un excès d'informations de toutes natures, placées et présentées sur un pied d'égalité. Ces quatre caractéristiques - perte du vécu, repli sur soi, fuite hors du réel et perte de sens - sont justement à l'opposé de ce que développe le mythe. "Le mythe raconte une histoire sacrée" dit Mircea Eliade. Ainsi, pour comprendre le mythe et le placer dans son contexte, il est nécessaire, avant de l'aborder, de décrire l'environnement favorable à son éclosion. Ceci implique d'évoquer les notions de sacré, de religieux, de magie, de symbole et de rite. La littérature est abondante sur ces matières. Dès lors, le propos ici sera modeste et se contentera d'en présenter succinctement quelques aspects et de les mettre en perspective.

Sacré et religion

Si toute religion implique le sacré - mais non un dieu -, la réciproque n'est pas vraie. Le sacré et le religieux, le divin et le sacré sont des concepts différents. Comme l'a détecté Mircea Eliade (3), le sacré excède le religieux en ceci déjà que tout acte de la vie humaine possède par lui-même une valeur sacramentelle. La notion de divin, quant à elle, en raison de son étymologie (4), désigne une source céleste et lumineuse, alors que l'homme est associé à la terre (homo, humus). Dès lors, la notion originelle de divin dans le monde indo-européen conçoit le sacré comme transcendant à la condition humaine, mais pas au cosmos. Cette différence est essentielle et s'écarte substantiellement de la vision des religions du Livre où Dieu y est conçu comme en dehors du monde et créateur de celui-ci. Ici, au contraire, le divin n'est pas tant un attribut de Dieu que ce qui fonde l'existence des dieux. La pluralité des dieux, organisée en panthéons harmonieux, n'est donc pas opposée à la conception

simultanée d'un principe premier. "Chez Plotin, remarquent Alain de Benoist et Thomas Molnar, le monde ne doit pas son existence à une création consciente de Dieu, mais à une émanation spontanée procédant de l'Un qui se répand dans la multiplicité à partir des trois niveaux de l'intellect, de l'âme du monde et de la nature." (5) La conception est similaire dans toutes les cosmogonies indo-européennes.

Ceci nous amène à constater que, "en ce sens, il est tout à fait inexact de voir dans le polythéisme une sorte d'infirmité à saisir la réalité de l'Un-Tout en tant qu'il se déploie au-delà de la diversité". (6) Si le divin peut ainsi être perçu de manière polythéiste ou monothéiste, le sacré, lui, se situe au-delà de cette rivalité, comme l'explique Marcel Mauss : "Ce n'est pas l'idée de Dieu, l'idée d'une personne sacrée qui se rencontre dans toute espèce de religion, c'est l'idée du sacré en général". (7)

Dès lors, l'interprétation habituelle de la religion comme lien entre l'homme et Dieu semble devoir s'effacer au profit d'une relation plus complexe entre l'homme, le divin - singulier ou pluriel - et le sacré. "Fausse historiquement est l'interprétation par religare (relier), nous dit Jocelyne Bonnet. Elle fut inventée par les chrétiens, significative du renouvellement de la notion : la religio devint "obligation", lien objectif entre le fidèle et son Dieu (...) alors que les Indo-Européens ne concevaient pas la religion comme une institution séparée (...) et n'avaient pas de terme pour la désigner". (8) En effet, cette dernière conception mélange le temps et l'espace : lieux sacrés et périodes festives sont intimement liés. La religion se rattache plutôt à relegere, c'est-à-dire "recueillir, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer". (9)

Nietzsche déjà, au siècle passé, avait perçu cette conception et l'avait formalisée dans la notion d'Éternel Retour. Retour du semblable mais non de l'identique, reprise du fond mais non de la forme : en fait il s'agit d'une confrontation répétée au mystère à laquelle l'homme apporte, de manière dynamique et renouvelée, une réponse à chaque fois amplifiée. Contrairement à une conception linéaire de l'évolution - qu'elle soit matérielle ou spirituelle -, à l'opposé des interventions d'un deus ex machina, la conception européenne du sacré enfante une vision sphérique du cosmos.

Nature et structure du sacré

"Le sacré : l'ampleur même" (10), voilà bien une définition montrant l'importance de ce concept pour notre culture. Jean-Jacques Wunenburger, de son côté, pressent le sacré comme objet numineux. (11) "Le sacré évoque une manifestation d'un absolu invisible et supra-humain, le divin. (...) Alors que le sacré constituait la dimension première de l'existence de l'homme archaïque, qu'il a été transmis et

partagé par toute la culture traditionnelle, il est, aujourd'hui surtout, l'objet d'une spéculation critique qui l'analyse, l'interroge et même le soupçonne." (12) Mais bien avant d'être un objet d'analyse des sciences humaines contemporaines, le sacré correspond à un ensemble de comportements individuels et collectifs qui remontent aux temps les plus immémoriaux de l'humanité. Ces comportements s'étagent en trois niveaux : celui de l'expérience psychique individuelle, celui de la mise en forme des structures symboliques de ces expériences et, finalement, celui des fonctions culturelles du sacré, donc de l'aspect collectif et communautaire. Une question qui vient à l'esprit lorsqu'on parle du sacré est celle de son émergence, des formes qu'il peut revêtir. Une constatation initiale est que, si le sacré s'objective dans les phénomènes culturels par les mythes et les rites, ce qui donne lieu à une transmission externe comme le langage et les mœurs, il implique aussi toujours des états intérieurs originaires. Ainsi, "le sacré apparaît d'abord comme un sentiment immédiat, une émotion vive, qui introduisent dans le Moi une sorte d'énergie spirituelle intense". (13)

Cette description du sacré comme état affectif est complétée par l'analyse exemplaire de Rudolph Otto (14), qui fait du sentiment du sacré une expérience ambivalente et a priori d'une puissance transcendante. Loin d'être une représentation morale ou intellectuelle, il s'agit plutôt d'un sentiment diffus, le *numinosum*, qui se rapporte à l'impression qu'a la conscience d'être conditionnée par quelque chose qui ne dépend pas d'elle, qui est indépendant de sa volonté et qui ne se laisse pas appréhender comme une chose visible. Deux pôles complémentaires caractérisent ce numineux : d'un côté, il est relation à un *Mysterium tremendum*, sensation d'effroi devant une grandeur incommensurable et de l'autre, il est appréhension d'un *Mysterium fascinans*, s'exprimant par une attraction vers un merveilleux solennel. Selon que domine l'un ou l'autre de ces aspects complémentaires, différentes formes culturelles du sacré se font jour. Tantôt le sacré est davantage cultivé comme exubérance et perception de sentiments fusionnels, d'extase. On pourrait alors parler de forme "dionysiaque", conduisant à des rites de transe. Tantôt le sacré est davantage dominé par un sentiment de vénération à l'égard d'une puissance souveraine. Il s'exprime alors d'une manière plus sereine, plus "apollinienne", marqué par la gravité, le respect, comme dans la prière ou les rites initiatiques. Ainsi, "le sacré n'est que le lieu d'une médiation du divin". (15)

Dès lors, le divin n'est pas conçu comme une idée, comme un concept mais se trouve perçu, réfléchi par un émoi sensitif et intellectuel qui n'en retiendra qu'une sorte de trace ou d'écho. "C'est pourquoi le numineux, que la phénoménologie place au fondement du sacré, ne se limite jamais à un type d'événements parmi

d'autres de la vie psychologique, mais constitue une attitude spécifique devant le monde, définit un niveau d'existence propre" (16) et, dès lors, le sacré n'est "ni un contenu pur, ni une forme pure, mais bien plutôt une réserve de signification..., le sacré demeure structure de conscience fondamentale, comme la matrice première et indéterminée de tous les sens possibles et les plus contradictoires". (17)

Le sacré ne se limite donc pas à un simple éveil à l'expérience naturaliste de la puissance, mais nécessite l'existence d'une structure d'accueil de ces moments intenses qui prépare l'émergence de réseaux de symboles à l'aide desquels nous percevons le monde. (18) "Ainsi le sacré ne serait pas seulement un accident de notre perception du monde, mais une structure permanente de notre relation au monde et de notre constitution psychobiologique" (19) ou, dit autrement, "Le sacré ne peut donc pas être considéré comme un stade dans l'histoire de la conscience humaine, stade qu'un quelconque progrès de l'homme lui permettrait de dépasser". (20) Le concept de sacré n'émerge pas sui generis, mais dépend surtout des concepts auxquels on le relie et auxquels on l'oppose : le sacré face au profane (du latin pro-fanum: ce qui se tient devant le temple), le pur à l'impur, etc. En fait, le vécu sacré est un équilibre difficile à maintenir entre des aspirations contraires, mais toujours mêlées. L'opposition entre le sacré et le profane est aussi peu définitive que celle du travail et du jeu, puisqu'on peut jouer en dégageant un effort productif et travailler en s'installant dans une décontraction rêveuse. Le sacré se mêle d'ailleurs parfois étroitement aux activités les plus prosaïques et insignifiantes de l'existence. Mircea Eliade a, en effet, rassemblé d'innombrables témoignages du fondement sacré des occupations sociales qu'on pourrait croire réglées par de seules motivations pragmatiques, alors qu'il dote les actions élémentaires de l'homme de modèles cohérents. D'autre part, il a bien souligné que le monde du sacré obéit surtout à une sorte de "densité ontologique originelle", qui fait de lui d'abord une source de mystère: "la 'nature' dévoile et camoufle à la fois le 'surnaturel', et c'est en cela que réside le mystère fondamental et irréductible du monde".(21)

Ainsi, plutôt qu'être en opposition avec un éventuel contraire, le profane, ou plutôt qu'être tension entre concepts opposés - le pur et l'impur -, le sacré ne remplit son rôle médiateur entre l'homme et le divin que s'il intègre les extrêmes et participe à une corrélation d'images contraires. Ces deux derniers aspects nous rapprochent de la science. En effet, cette capacité 'naturelle' de dévoilement du 'surnaturel' par le sacré n'est pas sans rappeler le but avoué de la science. De même, le rôle de médiateur entre l'homme et le divin par intégration des contraires est totalement parallèle à ce que la physique post-quantique a (re-)découvert. (22) Cette convergence n'est évidemment pas étonnante lorsqu'on sait que, à l'époque de l'éveil de la pensée

et de la connaissance, science, philosophie et religion ne se différenciaient pas comme aujourd'hui. Ces outils de la perception, de la (com-)préhension de la connaissance étaient intégrés et se complétaient. La théogonie irlandaise nous en donne un bon exemple, puisque le Daghdha et Oghma, le druide et le magicien sont fils d'Ealadha, "Science", et petits-fils de Dealbhaeth, "Potentialité Absolue".(23)

De même, n'oublions pas que la plus grande partie des vocabulaires philosophique et scientifique nous viennent non seulement du latin mais surtout du grec et que dans cette dernière langue, épistèmè, la "science", est formé de épi, préposition signifiant "sur" et de stèmè qui peut se traduire par "être quelque part"; ce qui donne comme étymologie de la science : se placer, voir (d'en haut) ce qui est quelque part et donc, partout. Et, en effet, la physique est ce qui se préoccupe de la phusis, la "nature", c'est-à-dire de tout l'univers. Constatons encore que beaucoup de termes scientifiques et philosophiques se terminent par "-logique", de logos, "parole, discours" et donc, au sens premier, ne doivent pas posséder la connotation bien établie de causalité, de concept explicatif, mais plutôt renvoyer à la notion primordiale du discours, de la parole, donc du récit, du mythe. Ce dernier terme provient de muthos signifiant également "parole, récit" : la boucle est ainsi bouclée; dans le discours des anciens, l'expression de la pensée est à la fois religieuse et scientifique.

Lorsque nous aurons encore dit que la technique chez les Grecs exprime un art (technè = art), c'est-à-dire un concept se référant au domaine de l'esthétique et non à celui de la production, nous comprenons dès lors que science, religion et technique relèvent de la première fonction et non de la troisième. En effet, selon l'étude comparative des mythologies indo-européennes faite par Georges Dumézil (24), la société indo-européenne se structure selon trois fonctions : la première représente la sagesse, la magie et la souveraineté, la deuxième rassemble les guerriers, les défenseurs de la société et la troisième est la fonction de production, représentée par les artisans, ouvriers et bâtisseurs. A Rome, sacer dérive de la racine indo-européenne *sak (25) qui exprime une présence dans sa forme de plénitude la plus intense. "La racine *sak nous permet de comprendre que le sens fondamental et premier du sacré, dans la pensée indo-européenne, est : conforme au cosmos, structure fondamentale des choses, existant réel.(...) Le sacerdos contribue à établir la société humaine sur ses assises fondamentales. Dès lors, pour la pensée indo-européenne, le sacré constitue une réalité fondamentale de l'existence."(26) Cette parenthèse étymologique peut paraître ardue mais n'est pas sans intérêt. Une étude un peu approfondie du vocabulaire indo-européen permet de détecter que la notion de sacré s'exprime essentiellement à partir de deux termes qui forme un couple entre eux. D'un côté, on a l'idée d'une puissance divine, mystérieuse, redoutable à certains

égards, interdite au contact des hommes sacer, hieros, yaozdâ, *wihaz, weihs). De l'autre, on a le sacré perçu du côté humain (augustus, hosios, spaenta, *hailgaz, hails), essentiellement comme plénitude, force vivifiante, intégrité spirituelle et corporelle, accroissement et donc mise à l'abri de toute diminution. Deux aspects sont donc présents. D'une part, la dimension invisible du monde qui exprime l'essence du réel. C'est ce que signale Mircea Eliade lorsqu'il souligne que le sacré est ce qui a le plus d'être. (27)

D'autre part, nous trouvons la notion de rassemblement comme condition de l'intégrité. Ces deux aspects correspondent d'ailleurs aux termes, mentionnés plus haut, que Rudolph Otto appelle *tremendum*, crainte respectueuse et fascinant, attrait pour ce qui advient à la présence. Cette structure double correspond étroitement au double aspect de la première fonction des mythologies indo-européennes. Nous aurons l'occasion de revenir plus d'une fois sur cette conception tripartite, mise en avant pour la première fois par Georges Dumézil. La vision du monde indo-européenne structure le monde en trois fonctions dont la première, celle précisément qui gouverne le sacré, se dédouble en une divinité qui symbolise la souveraineté cosmique et juridique, donc la magie, et ainsi est de l'ordre du *tremendum*, de la crainte respectueuse, et une divinité qui symbolise la souveraineté humaine, royale et politique, de l'ordre du fascinant, de la présence humaine et amicale. Ces couples de dieux, Varuna et Mitra, Odin et Tyr, Oghma et Daghdha, Jupiter et Dius Fidius (28) représentent les deux dimensions du sacré, avec un pôle tourné vers le cosmos et la magie et un pôle tourné vers la terre et l'humain. Cette dualité n'est pas une séparation totale mais bien au contraire une association complémentaire.

“Cette structure du sacré, à la fois unitaire et duelle, dans laquelle deux éléments inséparables l'un de l'autre s'activent mutuellement, où l'élément divin et l'élément humain, le cosmos et le rite, le ciel et la terre se répondent à l'infini, apparaît comme essentielle pour comprendre à la fois le rôle “liant” et médiateur que le sacré a précisément pour fonction de jouer”.(29)

Comme Lévy-Bruhl l'a souligné, le sacré est essentiellement relationnel. Il associe la terre et le ciel, les hommes et les dieux, le visible et l'invisible, le naturel et le surnaturel, dans un espace de présence qui excède, mais sans l'annuler, ce qui les sépare. Le sacré est donc bien ce médiateur qui lie, qui intègre les extrêmes et réunit les contraires. Le mot latin pour prêtre, pontifex, ne signifie-t-il pas en propre “celui qui fait le pont”? De même, Nietzsche dira que “l'homme est un pont, non un but”. Structures symboliques du sacré Les seules expériences du sacré seraient stériles si l'homme ne possédait des structures intellectuelles et imaginaires pour les recueillir.



Celles-ci lui permettent, en premier lieu, la perception, la préhension de la manifestation du sacré; En deuxième lieu, sa com-préhension par le fait même de donner un sens à ces expériences et, en troisième lieu, sa transmission, sa communication par les structures de la tradition, par le rite et le mythe. L'homme n'en est donc pas resté à une simple perception des expériences du sacré, mais a élaboré une mise en forme collective, communautaire, selon quatre axes : le langage symbolique, le récit mythique, le jeu rituel et la structuration de l'espace et du temps. L'expérience du sacré étant, par essence, indicible et non rationnelle, elle ne saurait faire l'objet d'aucune description concrète et nécessite dès lors le recours à la symbolique. Contrairement au langage où le rapport entre le mot et la chose représentée est direct (jusqu'à devenir univoque comme dans le code de la route par exemple), un système de symboles renvoie à une chaîne indéfinie de significations suggestives. Le symbole, tout en étant moins précis que le signe univoque, est plurivoque. Comme l'indique son étymologie (du grec *syn-bolein*, rassembler, mettre ensemble, unifier), il rassemble en des images simples et concrètes, une pluralité de significations, lui autorisant un grand pouvoir évocateur. Ainsi, un arbre sacré n'est plus seulement une réalité naturelle, à valeur esthétique ou économique, mais une forme végétale qui présente à l'imagination un ensemble ouvert de valeurs spirituelles de jeunesse, de vie, d'immortalité, etc. Par effet rétroactif, le symbole suggère le sacré parce qu'il est le point de départ d'une quête de significations latentes. L'expérimentation du sacré ne produit pas uniquement une préoccupation intellectuelle, mais elle est également vécue d'un point de vue ludique, incarnée de manière sensible et figurative, autrement dit mise en scène et théâtralisée. Les mouvements et attitudes corporelles prêtent leur dynamisme et leur plasticité à l'expression du sacré. Ceci nous conduit à un deuxième axe de mise en forme du sacré : le rite. Mircea Eliade définit le sacré comme "Kratophanie", manifestation de la puissance à l'oeuvre dans le monde. Mais il n'y a puissance que pour autant qu'il y ait présence. Cette venue à la présence par l'intermédiaire du sacré s'opère dans le sacrifice. Ce sacrifice a pour fonction essentielle d'amener les hommes et les dieux à communier, à fonder l'ordre du monde dans une présence commune, génératrice de l'ordre social. Le sacrifice n'est qu'une des multiples facettes que peut prendre le rite (du sanskrit *ṛta* : "ordre du monde"). Dans le rite, le monde est perpétuellement recréé, régénéré, conservant le fond, modifiant la forme comme l'exprime l'éternel retour de Nietzsche. L'action reproduit un événement cosmique, non point seulement comme représentation mais comme identification. Sa fonction n'est pas pure imitation, mais elle est participation. "Hors du rite, écrit Vittorio Macchioro, il n'y avait pas de religion, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Accomplir

exactement le rite signifie être religieux. Celui qui fausse le rite, sort des limites de la religion, pour aussi pleine et sincère que soit son intention, et tombe dans la superstition". Le rite n'est pas une simple affaire de convenance sociale à laquelle il faut se conformer. Il est un jeu, mais un jeu sérieux. Il a un rapport direct avec la vérité que les Grecs nomment *alèthéia* (de *lèthè* : oubli), c'est-à-dire avec l'absence d'oubli, de voilement. "Décrypter le présent visible et invisible implique donc un jeu de mémoire, remarque Lambros Couloubaritsis, les Muses qui inspirent le poète sont d'ailleurs des filles de Mnémosyne, la Mémoire". (30) Par sa maîtrise du temps, l'acte du rite est contemporain de l'événement primordial qu'il manifeste. Tous les rites religieux ont été accomplis une première fois par un dieu et sont repris dans les mythes. C'est un moment (et souvent un endroit également) où le sacré manifeste, dévoile la présence des forces divines. Que ce soit par la danse, le théâtre masqué, par l'initiation (cérémonie de passage) ou par le sacrifice, le rite est au corps comme le symbole est à l'esprit. Enfin, au-delà de la personne et de la communauté, au-delà du symbole et du rite, le sacré déborde de ce cadre et imprègne toute la perception humaine du monde. C'est ainsi que les repères spatio-temporels, permettant de coordonner l'existence des hommes dans une société en fonction de ses besoins alimentaire et sécuritaire, se trouvent intégrés dans une géographie et une histoire symboliques. Ces lieux sacrés sont choisis pour leurs particularités topographiques (montagne, rocher, grotte, clairière) ou pour avoir été marqué par un événement extraordinaire. Tout espace sacré, quelque décentré qu'il soit en réalité, est conçu symboliquement comme point de référence, comme "centre du monde" qui organise l'espace et lui donne un sens. Le centre de l'espace équivaut alors au lieu des révélations primordiales qui fondent la société et devient l'endroit où se pratiquent les initiations, où se miment, lors des fêtes, les gestes archétypaux devant régénérer le monde (par exemple : Tara, le centre mythique de l'Irlande). Car le lieu sacré est foyer de convergence des forces cosmiques, axe vertical du monde, foyer de rassemblement, lieu de manifestation du divin. On comprend dès lors aisément que pour des peuples différents et, a fortiori pour des cultures différentes, ces lieux (et le temps mythique associé) varient. Les dieux anciens étaient des dieux de la cité ou d'un endroit remarquable (source, forêt,...). La perception du sacré s'établit au travers du prisme d'un héritage ancestral, il s'enracine dans une culture. La perception de la temporalité est importante également dans le sacré. En effet, le temps des activités économiques est interrompu par des coupures, des moments clairement délimités dans le calendrier, au cours desquels s'opèrent des relations privilégiées au sacré. Le choix de ces moments d'intensification de la vie religieuse est en relation étroite avec de grands événements cosmiques : le symbolisme lunaire ou solaire, les

solstices ou les équinoxes servent de temps forts à toutes les divisions du temps. Cette temporalité sacrée se distancie, se coupe du flot des activités économiques et quotidiennes par son rattachement au Grand Temps mythique des dieux, celui durant lequel sont survenus les événements primordiaux. Ainsi, le jour de la fête est considéré comme contemporain du temps des origines dont il capte la force pour assurer la rénovation de la société et du cosmos. "L'homme religieux, déclare Mircea Eliade, vit dans deux espèces de temps, dont la plus importante, le temps sacré, se présente sous la forme paradoxale d'un temps circulaire, réversible et récupérable, sorte d'éternel présent mythique que l'on intègre périodiquement par le truchement des rites". (31) Ainsi, le temps sacré est non linéaire. Le passé, le présent et le futur ne sont pas séparés l'un de l'autre, sur une ligne fuyante, mais sont des dimensions de l'actualité. Il ne faut pas pour autant prendre le temps cyclique pour une stérile répétition des choses mais, au contraire, un perpétuel redéploiement des choses. "Le temps qui fait retour est un temps qui apporte et rapporte, dit Jünger. Les heures sont cornes d'abondance". (32) La répétition n'exclut pas la différence : le printemps revient périodiquement, sous la même forme, mais ce n'est jamais le même printemps. La référence aux origines n'est donc pas un simpliste retour au passé: c'est un recours à ce qui est au-delà du temps, à ce qui est. Ainsi, la fête, le rite, le culte restituent "la situation limite où l'ordre est né du désordre, où le chaos et le cosmos se trouvent encore contigus" comme le dit Gusdorf qui ajoute : "D'un point de vue dynamique, le schéma de la fête correspond à une circulation infiniment accrue, circulation de bien matériels, mais aussi de sentiments, circulation animée par une grâce d'ouverture de chacun à chacun, de générosité et d'échange". (33) Par l'événement rituel répétitif, l'homme se réinstalle en lui-même; il revient à la source pour un nouveau commencement. Le rite et le mythe ne sont pas pensables l'un sans l'autre. Tous deux traduisent la manifestation du sacré et la présence du divin. Si, comme nous le verrons, le mythe est un "dire", le rite est un "faire" qui déploie ce dire. Le rite est ainsi l'attitude de l'homme qui vit le mythe. Beaucoup d'autres facettes de la culture sont encore redevables au sacré : la régulation symbolique du social, celle de la violence, les conceptions de la mort comme passage et l'inspiration directe ou indirecte des arts. Tout ne peut être abordé en une fois, concentrons-nous plutôt sur le quatrième des axes que nous mentionnions ci-dessus : le mythe, réceptacle et véhicule privilégié du sacré.

Le mythe, véhicule de valeurs

Dans notre société moderne, tous ces concepts déroutent quelque peu. En effet, depuis le scientisme du siècle dernier, le beau mot de "mythe" a un étrange destin:

en français contemporain, cessant de désigner la forme la plus haute de la pensée, seule capable de prendre connaissance et de dévoiler les mystères du monde, il en est venu à évoquer, dans le langage courant, quelque chose d'imaginaire, d'irréel, de faux, de mensonger. Ce terme ne semble plus concerner les récits étiologiques (éclairant l'aube des commencements), mais des histoires enfantines, moralisatrices, ou simplement fantastiques. Il est pratiquement devenu synonyme d'"utopie". Pourtant, toute société s'est construite, a créé sa culture sur ce type de récit fondateur. Qu'il s'agisse de l'Edda des Germains, du Leabar Gabala ou du Mabinogion celtiques, des mythologies grecque ou slave, des Veda indiens, il s'agit essentiellement de récits sacrés, porteurs de valeurs vitales pour l'existence même du peuple qui les conte. Suivant en cela des penseurs comme M. Eliade, G. Dumézil ou E. Renan qui ont approfondi les messages mythologiques, nous pouvons dire que si l'homme est un être donneur de sens, le mythe est le réceptacle de sa formulation. Il est, de génération en génération, source d'enseignement et de traditions. Carl-Gustav Jung et Charles Kerényi (34) se sont demandé quelle était la raison de cette véracité et de cette efficacité du mythe. Ils la trouvent dans le fait que le mythe raconte, se réfère aux origines. Il raconte comment les choses se sont passées dans les temps primordiaux, comment les générations successives de dieux et de héros ont fondé, inauguré, créé toutes choses : le ciel et la terre, l'homme et la femme, la vie et la mort, les traditions et la culture. "La connaissance, la possession du secret des origines qui est donnée à l'initié par la tradition sacrée des mythes, lui permet de se situer dans le monde, dans l'espace et dans le temps, et met à sa disposition la capacité et la possibilité de s'y conduire de manière efficace et sûre parce qu'en communion et en similitude avec la conduite des héros et des dieux fondateurs (...) C'est en ce sens de relation des origines, des faits primordiaux, que la mythologie est explicative pour celui qui la vit. Non au sens de l'explication par l'enchaînement des causes prochaines, comme pourra l'être l'explication scientifique, mais par le recours spontané, intuitif, immédiat aux causes primordiales, originelles".(35) Un recours pertinent à l'étymologie peut éclairer le concept : Muthos et Logos signifient tous deux : parole. Mais s'agit-il de la même parole? En fait, Logos évoque la notion de tri, de choix. C'est donc une parole mûrement réfléchie, qui s'interroge. Le Logos n'est donc pas, par sa nature même, de l'ordre de la vérité. Pour être convaincant, il doit se mettre en posture de convaincre, et donc de résister à la critique. Le Muthos (...) est à l'origine une parole qui échappe à la critique, dans la mesure même où il n'est pas pensable de le mettre en question. Muthos est donc la parole absolument vraie, celle qui excède les catégories du démenti et de la confirmation, qui n'a pas à être vérifiée, car elle renvoie au réel absolument. Walter Otto abonde en ce sens



lorsqu'il affirme que Muthos est la parole "qui renseigne sur la réalité, ou qui constate quelque chose qui, une fois déclaré, ne peut que devenir réel : c'est donc la parole qui renseigne objectivement ou qui fait autorité. (...) Muthos est la parole vraie, non au sens de ce qui est justement pensé et qui a force de preuve, mais du donné factuel, de ce qui s'est révélé, de ce qui est vénéré, et par là cette parole se distingue de toute autre énonciation".(36) Par nature, le mythe se situe donc d'emblée au-delà du vrai et du faux, au-delà des confirmations comme des démentis, de la croyance comme du doute. Il est de l'ordre du réel, il manifeste l'autorité (grec archè) originelle de la chose même. Les mythes d'un peuple regroupent, souvent sous forme ésotérique, toujours sous une forme poétique et épique, des récits de trois types : les récits cosmogoniques, décrivant la naissance et l'évolution de l'univers, des hommes et des dieux, ainsi que l'histoire originelle de leur peuple; les récits théogoniques, où résident l'histoire et la généalogie des forces spirituelles, donnant ainsi les relations fondamentales qui existent entre les concepts ésotériques d'Être et de Non-Être, de science et de magie. Finalement, viennent les récits mythologiques montrant, par l'exemple, la personnalité des dieux et leur symbolique, ainsi que leurs relations avec les humains. Ces derniers récits sont généralement les plus connus, ne fût-ce que par la multitude de contes et de légendes qu'ils ont généré ou en lesquels ils ont dégénéré. Mais cette mythologie ne relève pas tant de la religion, de la croyance, que d'un véritable savoir, puisque le mythe exprime la présence plénière du sacré et du divin. Le mythe est-il une "vision du monde" ou une façon de penser que l'on pourrait confronter à d'autres? La réponse est négative car cette manière d'interpréter ces récits fondamentaux "atteste seulement à quel point nous nous sommes éloignés du mythe, au point que nous ne sommes même plus capables de le prendre en vue tel qu'il se donne à voir" nous dit Walter Otto (37), qui ajoute que le mythe "n'est ni une façon de penser ni une représentation, ni non plus le produit d'une imagination pleine d'esprit et de profondeur, mais bien la révélation même de l'être: c'est à ce titre que le mythe saisit l'homme tout entier et donne figure à son attitude dans l'existence". (38) Le mythe n'est donc pas un donné, mais une donation dynamique, non pas une révélation d'en-haut, mais le dévoilement de l'être.

Mythe et science

C'est en Grèce que petit à petit la pensée a commencé à se distancer du cadre mythique. L'alliance, la complémentarité du Muthos et du Logos se mue alors en opposition où ce dernier se déclare supérieur au premier. Le mythe était ce qui n'a pas à prouver sa "vérité"; il devient ce qui est incapable de se démontrer comme

vrai". Il en vient alors à désigner ce qu'on croit à tort exister, la pure invention, le fruit de l'imagination, ce que l'esprit secrète dans les failles du discours rationnel et de la connaissance vérifiable. Quoique encore "discours authentique", le mythe n'est plus déjà chez Platon qu'une relique. Le christianisme naissant accentuera le mouvement, rejetant définitivement les mythes dans le domaine de l'illusion et du mensonge - en même temps qu'il imposera les siens. C'est Socrate, en qui Georges Gusdorf voit très justement l'homme du "départ de soi", le "liquidateur de la mythologie primitive"(39) , qui le premier constate cette dégradation de la pensée mythique. "Le mythe, précise Gusdorf, était participation, implication. La conscience réfléchie substitue à ce régime de confusion un régime nouveau de disjonction et d'opposition. L'homme se sépare de son environnement avec lequel, jusque là, il faisait corps. Il découvre l'autonomie de sa pensée et de son être propre. Du même coup, cette nature par rapport à laquelle il a pris ses distances, lui apparaît comme formant une réalité autonome, un domaine offert à la prise de l'esprit, et défini par le donné sensible en sa matérialité. L'organisme lui-même est séparé de la pensée et rejeté dans l'univers des choses". (40) La séparation du sujet et de l'objet est née. Cette notion de séparation est également au centre de la réflexion de Lambros Couloubaritsis. Pour lui, en effet, la pensée archaïque est plus complexe qu'on ne le pense. A cette époque, l'homme conçoit une réalité très étendue où les phénomènes de la nature visible s'enchevêtrent avec des puissances invisibles. Il accepte que la réalité participe du naturel et du surnaturel. L'invisible est aussi important que le visible, il est peuplé de dieux, de puissances bénéfiques et maléfiques, des morts, etc. Loin d'être une fin ou un anéantissement, la mort est un passage, celui du visible vers l'invisible : que ce soit l'Hadès des Grecs, le Valhalla des Scandinaves ou l'Autre-monde des Celtes. "Entre l'homme et les dieux s'inscrit un rapport non pas d'opposition stricte, mais une opposition qui implique en même temps une complémentarité" nous dit L. Couloubaritsis. (41) Les mythes de la pensée archaïque s'alignent ainsi sur une logique de l'ambivalence, de la signification plurielle. Cette logique - et ses moyens d'expression, les symboles - autorise l'expression de la complexité du réel. Comme le fait très justement remarquer Couloubaritsis, nous voici bien éloigné de la vision simpliste que certains peuvent encore avoir de nos mythes anciens, considérés aujourd'hui comme des contes fantastiques, embrouillés et donc non rigoureux et peu sérieux. "Le mythe, dit-il, est un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience."(42) Le logos, entendu comme parole logique, est cependant bien présent dans le muthos, les deux termes signifiant d'ailleurs

parole". Le mythe a sa logique propre. Le logos également, mais tous deux participent du rationnel. Ce qu'on a coutume d'appeler le "miracle grec", c'est-à-dire l'introduction de la raison, de la logique rationnelle comme seul mode d'explication de l'univers et de ses phénomènes, doit dès lors être vu non pas comme l'apparition du logos mais plutôt comme une séparation de deux rationalités où l'on passerait de l'une à l'autre. Il ne s'agit pas de faire succéder à une mythologie vague, imprécise et un peu brouillonne, une logique sérieuse, précise et implacable. Au contraire, nous dit Couloubaritsis, "... l'originalité de la pensée européenne tient dans sa rupture (...) avec l'usage de la logique de l'ambivalence, en séparant les termes opposés, c'est-à-dire en refusant à chaque terme d'inclure en lui quelque chose d'un autre terme". (43) La pensée européenne a donc évolué lors d'une séparation (krisis en grec) des deux rationalités présentes dans le muthos et le logos qui, lors de l'exploitation de cette dernière, conduira à la logique binaire (tout l'un ou tout l'autre) et donc dualiste. Elle est née lors d'un exercice de simplification et de clarification où on ne veut plus percevoir que l'univers visible en le séparant du reste. La pensée se consacre désormais à l'étude et la description de la nature (phusis en grec), d'où naîtront les mathématiques d'abords (conséquence directe de la logique binaire et du tiers exclus) et puis la physique (de phusis, nature). Les traités d'Aristote fondant la logique sur laquelle elles fonctionnent depuis lors, formalisent cette métamorphose avec ses trois fameux principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclus. La séparation est consommée. Le divorce entre visible et invisible, naturel et surnaturel est prononcé. Ainsi émerge la science "moderne" qui fit preuve d'une efficacité prodigieuse pendant deux millénaires, mais provient d'une simplification de la pensée et non d'une complexification comme on le pense trop souvent. Science et spiritualité étaient désormais séparées et cela ne fit qu'accentuer la prédominance d'une pensée dualiste, séparatiste et classificatrice, sur les conceptions antérieures qui prônaient une vision globale des dieux et des hommes, de l'âme et du corps, du visible et de l'invisible. Le monde et ses composantes vont, dès lors, pouvoir être analysés et disséqués. La science expérimentale pouvait émerger. En effet, si la connaissance n'est plus donnée par la parole du mythe, il va falloir chercher à savoir. Si la vérité n'est plus conçue comme aléthéia, comme ce dévoilement qui révélait la réalité de l'être, elle ne devient alors que discours sur un réel empirique. L'homme, en tant que partie du cosmos, n'est plus lié à la vérité du monde, à une signification, mais il est un sujet séparé du monde et tâchant de lui trouver une intelligibilité. Le chercheur scientifique est alors anti-mythique, en ce sens qu'il tente de réduire la pluri-signifiante du réel à une explication rationnelle. Le mythe présentait le monde comme un tout indissociable, alors que la prise de pouvoir du

Logos dépèce cette vision globale en une multitude de domaines de recherche au sein desquels la raison est seule juge. Le mythe n'est pas de l'ordre de la démonstration, mais de la monstration. Il ne renvoie pas à une réalité séparée de lui, dont il se bornerait à rendre compte d'une manière adéquate; il est cette réalité même. Le mythe n'est pas une façon de penser, il est un mode de connaissance producteur de sens. Bien que le récit mythique soit explicatif, croire que sa fonction explicative en est l'essentiel serait tomber dans l'excès. Notre mentalité contemporaine, basée sur le rationalisme et l'utilitarisme nous pousse à poser la question : à quoi sert le mythe? Mais, en fait il ne sert à rien. La question est erronée. Il ne donne pas le "pourquoi" du monde, mais bien le "à la suite de quoi"! Ici, nous rejoignons la science. Car elle aussi est un mode de connaissance, basé sur la raison seule, la logique du tiers-exclus, la démonstration, l'analyse et la vérification expérimentale. Elle n'apporte pas, non plus, de réponse à la question "pourquoi?", mais bien à "de quelle manière, comment?". Ne nous trompons pas, lorsque nous demandons pourquoi une pomme tombe par terre lorsqu'on la lâche et que la science répond : "parce qu'il y a la gravitation", ce n'est pas une bonne réponse. La science n'a fait ici que nommer le phénomène. Elle explique comment les objets s'attirent (proportionnellement à leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance), mais pas pourquoi.

Le mythe non plus ne donne pas l'explication de la cause première, mais il montre les éléments premiers (archai) d'où les phénomènes émanent. C'est ce qu'exprime Kerényi lorsqu'il dit : "La mythologie motive", c'est-à-dire qu'elle est moteur du monde, elle initie et conserve le mouvement, elle le fonde. Le mot archè possède le double sens d'autorité et d'ancienneté. La science, qui est un mode de connaissance valable, pour autant qu'on n'en fasse pas un système exclusif (scientiste), n'a peut-être pas encore trouvé ses arché-types. C'est peut-être vers cette quête qu'elle s'oriente aujourd'hui et il est possible que la science post-quantique apporte quelques éléments dans cette voie. La confrontation avec les mythes permettra au moins un éclairage nouveau. Car, le mythe "ne vise pas à satisfaire un souci de logique ou une curiosité intellectuelle. Il n'est pas 'fait pour expliquer', mais il est cette explication même, qui se veut fondatrice de tout ce qui est".(44)

Patrick Trousson

Docteur en sciences physiques de l'Université de Leicester, Patrick Trousson s'intéresse depuis de longues années aux mythologies et à la philosophie des sciences. Il vient de publier "Le recours de la science au mythe. Pour une nouvelle rationalité", chez L'Harmattan, Paris 1995. Il prépare un essai, "Energie et environnement", à paraître prochainement. Antaios publiera dans sa prochaine livraison une longue étude de notre collaborateur sur le Paganisme dans la bande dessinée.

Notes:

- (1) Extrait de "La vie par procuration" du chanteur J.J. Goldman.
- (2) Extrait de "La carte postale" du chanteur F. Cabrel.
- (3) M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1971.
- (4) *La racine indo-européenne est *deywos, qui donne deus en latin, dévah en sanskrit, dėvas en lithuanien, devo en gaulois, dia envieil-irlandais, dios en grec.*
- (5) A. de Benoist et T. Molnar, *L'Eclipse du sacré*, Table Ronde, Paris 1986, p.101.
- (6) *Ibidem.*
- (7) M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1968, p.97.
- (8) J. Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*, Laffont, Paris 1988, p.251.
- (9) E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris 1969, T.1, p.265.
- (10) A. de Benoist et T. Molnar, *op. cit.*, p.99.
- (11) J.J. Wunenburger, *Le sacré*, PUF, Paris 1981. Numen signifie jusqu'à l'époque de Cicéron "une marque extérieure et efficace de la volonté d'un dieu" avant de se confondre pratiquement avec la puissance divine. Voir G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949, p.56.
- (12) J.J. Wunenburger, *op.cit.*, p.3.
- (13) *Ibidem*, p.10.
- (14) R. Otto, *Le sacré*, Payot, Paris 1969.
- (15) J.J. Wunenburger, *op.cit.*, p.14.
- (16) *Ibidem*, p.15.
- (17) G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris 1970, p.42.
- (18) G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris 1969.
- (19) J.J. Wunenburger, *op.cit.*, p.19.
- (20) D. Gutman, "Mircea Eliade: les clés du sacré", in *Sciences Humaines*, 4, mars 1991.
- (21) M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1966, p.175.

suite page 40

- (22) P. Trousson, *Pour une nouvelle rationalité. Le recours de la science au mythe, à paraître.*
- (23) C. Sterckx, *Manuel élémentaire pour servir à l'étude de la civilisation celtique, Comité international pour la sauvegarde de la langue bretonne 12, Bruxelles s.d., p.59.*
- (24) G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Latomus, Bruxelles 1958.*
- (25) *Le vieil-islandais saka, le vieil haut-allemand sahha, le germanique sakan, l'osque sakrim, l'étrusque sac, le hittite saklai.*
- (26) J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire, Aubier, Paris 1985, p.158.*
- (27) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris 1957, p.174.*
- (28) *Pour plus de détails, voir P. Trousson, op.cit., chapitre 8.*
- (29) A.de Benoist et T. Molnar, *op.cit., p.108.*
- (30) L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne, De Boeck, Bruxelles 1992, p.34.*
- (31) M. Eliade, *Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965, p.61.*
- (32) E. Jünger, *Le traité du sablier, Seuil, Paris 1984, p.52.*
- (33) G. Gusdorf, *op.cit., p.73.*
- (34) C.G. Jung et C. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie, Payot, Paris 19...*
- (35) C. Kerboul, *L'homme du verseau, essai sur l'avenir de notre civilisation, Dervy, Paris 1980, p.55.*
- (36) W.F. Otto, *Essais sur le mythe, Trans-Europe-Repress, Paris 1987, p.26-27.*
- (37) *Ibidem, p.19.*
- (38) *Ibidem, p.34.*
- (39) G. Gusdorf, *op.cit., p.118.*
- (40) *Ibidem, p.124.*
- (41) L. Couloubaritsis, *op.cit., p.31.*
- (42) *Ibidem, p.39.*
- (43) *Ibidem, p.33.*
- (44) A.de Benoist, *Mythe, in Krisis, 6, 1990, p.5.*



ANTAIOS a le plaisir de présenter l'ouvrage de notre collaborateur

Science et Mythe,
quel rapport?

Patrick TROUSSON,
Le recours de la science au mythe.
Pour une nouvelle rationalité,
L'Harmattan, Paris 1995.

La science et la mythologie ne sont pas aussi dissemblables que l'eau et le feu. Pour nous en convaincre, l'auteur nous plonge au coeur tant des mythes fondateurs de notre tradition païenne indo-européenne que des thèmes de prédilection des sciences physiques comme l'espace-temps, la logique, la cosmologie,... Le constat est troublant: il existe bel et bien des similitudes entre ces deux mondes, qui forment les deux faces d'une même pièce, le réel. Mais que l'on ne s'y méprenne pas: similitude ne signifie pas identité. Ces deux approches différentes expriment des points de vue similaires, ou tout au moins complémentaires. La culture évolue et se métamorphose. La vision du monde païenne illustrée par les mythologies transparait à nouveau grâce aux sciences qui, depuis la révolution quantique, remettent plusieurs de leurs concepts fondateurs en cause. Nous sommes au seuil d'une étape de l'évolution intellectuelle où une nouvelle appréhension du cosmos est nécessaire. Dès lors, l'auteur nous place dans un jeu de miroir où la lumière du rationalisme se réfléchit dans la clarté du mythe. Le recours au mythe pour secourir la pensée scientifique sera-t-il la révolution intellectuelle du XXIème siècle?

Docteur en physique et informaticien (Universités de Liège et de Leicester), Patrick Trousson, 37 ans, est actuellement responsable de projets de recherches scientifiques à la Commission Européenne à Bruxelles. Depuis de nombreuses années, il collabore régulièrement à diverses revues de réflexion et de culture en Belgique et en France.

L'ouvrage (280 pages) est en vente au prix de 950FB/150FF, port compris, au lieu de 1088FB/160FF. Commandes à adresser accompagnées du règlement à P. Trousson, Square Marguerite 15, b.63, B-1040 Bruxelles. Pour la Belgique, somme à verser au compte P. Trousson 348-0242661-31 avec la mention "Recours mythe", ou par chèque en FB. Pour la France, mandat postal international en FF au nom de P. Trousson.

Penser le Polythéisme

In memoriam F.G. Jünger

«Certains prétendent que l'âme est mélangée au tout de l'univers; de là vient peut-être que Thalès ait pensé que toutes choses étaient remplies de Dieux.»

Aristote (1)

«Les Dieux sont fiction, mais non fabulation.»

Ernst Jünger (2)

Aristote raconte que le vieil Héraclite dit un jour à des visiteurs qui le voyaient se chauffer dans sa cuisine d'entrer et de ne pas avoir peur puisque «même dans un tel lieu, il y a des Dieux». Bel exemple d'hospitalité - valeur sacrée dans toute société traditionnelle -, mais aussi de polythéisme. Cette maxime illustre en effet le caractère diffus et pluriel du sacré ainsi que le rapport de familiarité que les Grecs entretenaient avec un univers «riche en Dieux». Ce qui, en grec, se dit polytheos. Le terme se trouve déjà dans les Suppliantes d'Eschyle (v. 424) où il désigne un jardin polythée: rempli de Dieux. Les Grecs concevaient donc le divin comme divers, multiple; cette catégorie mentale renvoie en fait, dans ce cas, à la plus ancienne mémoire indo-européenne. Le concept - et le mot - «polythéisme» sont en revanche nettement plus récents puisqu'ils datent de Philon d'Alexandrie (1er siècle). Nous nous trouvons ici dans un contexte de polémique contre le «Paganisme», encore un mot, un concept récents, et forgés par l'adversaire. En français, le terme apparaît avec Jean Bodin en 1580 dans «La Démonomanie des Sorciers»: «le Polythéisme est un droit Atheisme, et qui met nombre pluriel, ou infiny de Dieux, s'efforce d'oster le vray Dieu». Auparavant, on parlait d'idolâtrie. Il faudra attendre le XVIIIème siècle pour voir le polythéisme réhabilité, ou moins systématiquement démonisé. Le retournement peut être daté de 1757, l'année de la parution de «L'Histoire naturelle de la Religion» de D. Hume, qui substitue à la théorie du monothéisme primitif celle du polythéisme originel. Thèse pour le moins subversive puisqu'elle remet en question le concept de Providence. En outre, la tolérance polythéiste y apparaît de manière manifeste, contrastant avec l'intolérance des monothéismes. Les idées de Hume seront reprises par le Baron d'Holbach dans «La contagion sacrée» (1768), où l'auteur critique le Dieu despote et lui oppose le très aristocratique panthéon polythéiste: «Lorsque les partisans des dieux multiples se font la guerre, à la différence des adeptes du Dieu jaloux et exclusif, cette guerre est politique, jamais religieuse.» L'Encyclopédie (t.XII,

1765, p.955) définit le polythéisme comme «le grand principe des esprits forts». Une certaine réaction romantique considéra à nouveau le polythéisme comme une dégénérescence. Mais B. Constant, dans «Du Polythéisme romain» (1833) défendra le Paganisme comme «de beaucoup préférable au Christianisme» et A. Comte (1841) louera «l'attitude encore plus complète et plus spéciale du polythéisme à satisfaire spontanément aux besoins politiques de l'époque contemporaine». Pourtant de grands historiens, de Mommsen à Cumont, continueront à défendre la thèse inexacte d'un polythéisme froid et sec, d'une religion ancienne sans contenu (*geistlos*), formaliste et utilitariste. Il s'agit là manifestement d'un obstacle épistémologique empêchant de comprendre la valeur du polythéisme en tant que système religieux. Les polythéismes auront en fait été moins impensables que radicalement impensés. (3)

Pour comprendre ces polythéismes, pour tenter de les penser, il nous faut tout d'abord nous libérer du carcan monothéiste, des blocages intellectuels imposés par une vision du monde héritée de l'Ancien Testament, et profondément étrangère à notre mental. Cessons de projeter sur les systèmes polythéistes anciens (la religion grecque par exemple) ou contemporains (l'Hindouisme) cette vision mutilée et mutilante du divin: un seul Dieu - jaloux, exclusif - ou pas de Dieu du tout. Rejetons comme incapacitant le fantasme de la prétendue supériorité du monothéisme, vu comme un point culminant de l'expérience religieuse, dans une optique linéaire et «progressiste» de l'histoire. (4) Et méditons les paroles très justes de l'helléniste M. Detienne: «Avec son angoisse de salut, ses jouissances secrètes de l'âme pécheresse, le christianisme est davantage qu'un obstacle épistémologique: une maladie, un état de langueur dont il faut s'arracher et se guérir si l'on veut redécouvrir la figure authentique des dieux de la Grèce». (5)

La redécouverte du génie du polythéisme rend possible une authentique expérience libératrice: outre le rejet du sentiment de culpabilité inoculé par le Judéo-Christianisme, elle permet l'affirmation, l'acceptation allègres de la pluralité du réel. Nietzsche, dans le *Gai Savoir* (aphorisme n° 143) exaltait le polythéisme en tant que préfiguration de la libre pensée et de la pensée multiple: «la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, des yeux toujours plus nouveaux et toujours plus personnels». C'est bien à une indispensable conversion du regard, à un rejet passionné des oeillères auxquelles le nouveau polythéisme convie. La mort de Dieu dont on nous tant rabâché les oreilles est surtout la mort du discours monothéiste sur le Dieu unique, la fin d'un impérialisme spirituel. D. Miller, professeur d'histoire des religions à Syracuse (New York!) a, dans son essai «Le nouveau Polythéisme», tracé les grandes lignes d'une théologie polythéiste, et par théologie, il faut entendre discours sur les

Dieux et non pas nouvelle dogmatique, qui remplacerait celle du pape et des évêques. (6) Réveiller un panthéon vivant par l'intériorisation de nos mythes originels (grecs, celtes, indiens, baltes, germaniques, ... et pourquoi ne pas jeter un coup d'oeil sur les mythes américains ou sur le chamanisme?). Pratiquer ce que les poètes de la Renaissance française appelaient l'innutrition: se nourrir des textes païens et, dans un second temps, passer à la création, sous toutes ses formes. Assimiler les résultats, immenses, des recherches récentes: Dumézil, Eliade, Lévi-Strauss, Jung, Detienne, Otto, E.G. Jünger, Haudry, Burkert... Refuser toute dérive dualiste, toute logique binaire et manichéenne. Y compris une opposition stérile entre mono- et polythéisme, auquel certains préféreraient même l'hénothéisme, qui ne nie en rien la pluralité du monde divin. Se méfier des orthodoxies, mêmes celles qui se disent «païennes»: certains néo-druides ne le cèdent en rien aux évêques chrétiens pour ce qui est de l'intolérance et de la chasse aux «hérétiques»! Préférer les mythes (les histoires) aux systèmes, la création artistique aux discours: en fait, nous avons davantage besoin de poètes (au sens étymologique: celui qui crée) que de théologiens. Cette nouvelle théologie polythéiste sera une théologie sans Ecritures, sans dogmes, sans clergé. Le polythéiste digne de ce nom se sera totalement libéré du modèle du «croyant», mot incompréhensible pour un Païen, un croyant assurant son salut personnel et éternel au sein d'une structure contraignante - l'Eglise -, qui, face aux hérétiques, détiendrait le monopole de la Vérité et qui serait seule habilitée à conférer les sacrements faisant du croyant un fidèle.

Reflet de la complexité du réel, le polythéisme est aussi acceptation de celui-ci: nul refuge dans un hypothétique arrière-monde, nulle espérance infantile d'un salut qui viendrait «après». On peut en fait comparer la vision du monde polythéiste à une série de poupées russes. Le divin se manifeste sous des formes multiples et complémentaires: il n'existe donc aucune incompatibilité entre unité du divin et polythéisme. La mythologie polythéiste, pour citer M. Olender, « consiste en un système de représentations complexes articulant le monde de façon à en rendre visibles la pluralité et la richesse ». (7)

Autre logique (non seulement... mais aussi), autre regard (Apollon plutôt que le Crucifié), autre imaginaire (Athéna, Perséphone, Artémis à la place de l'Unique Marie), autre psychologie (retour de Pan, de Dionysos), libération des jugements théologiques judéo-chrétiens, qui sont autant de mutilations, le polythéisme contemporain peut être défini comme attachement aux terroirs (lato sensu): il s'agit bien d'un Paganisme, comme fidélité à la lignée, comme ouverture à l'infini, sens du tragique, volonté de relier l'homme et le cosmos, le ciel et la terre. Ce polythéisme est une révolution, c'est-à-dire un renversement des valeurs.

Il marque aussi le retour du refoulé, et ce parfois dans des formes aberrantes. Toutes les basses époques suscitent en effet des religiosités secondes, mélanges de spiritualisme bon marché, d'occultisme, de confusionnisme et de consumérisme. Le Nouvel Age (New Age) en est un bon exemple même s'il présente quelques éléments intéressants: une conception holiste du monde, la primauté de l'esprit, un sens élevé du respect dû à la Nature, l'appel à l'intuition, la volonté de concilier science et traditions, progrès technique et valeurs ancestrales, le rejet des dogmes et du dualisme, le souci du corps et de la santé tant mentale que physique... (8) Malheureusement, ces éléments hautement positifs sont noyés dans un syncrétisme pâteux aboutissant à un cosmopolitisme niveleur (mixophilie débridée, utopie multiculturelle, etc...) et au mondialisme, vecteur d'un libéralisme économique dont les ravages sont de plus en plus apparents. Autre exemple de religiosité seconde: le rosicrucisme avec ses «initiations» (payantes) par correspondance, son spiritualisme de supermarché. N'oublions pas les nouveaux «sorciers», adeptes de la «wicca» (nudité rituelle, relents de messes noires, complaisance trouble pour le «luciférisme», et autres miasmes putrides). Tristes parodies caractéristiques des fins de cycle.

Si les Dieux sont des symboles, ils ne sont nullement des fabulations: le vrai symbole n'est pas une création humaine, mais jaillit de la Nature. Comme le souligne W.E. Otto, dans son essai «Théophania», «Les Dieux ne relèvent ni d'une invention, ni d'une création de l'esprit, ni d'une représentation, mais ils peuvent seulement relever d'une expérience». (9) Cet historien des religions, adorateur de Zeus Olympien, rappelle que, dans ce monde grec polythéiste, où le dogme, le livre sacré sont inconnus, l'incroyance affichée est rarissime. Et il est vrai que, dans un contexte romain et plus tardif, même un Lucrèce fait débiter son très matérialiste *De Natura Rerum* par une invocation à Vénus... L'athéisme serait-il le corollaire obligé du monothéisme dualiste et dogmatique?

E.G. Jünger, le frère d'Ernst et l'auteur de plusieurs ouvrages jamais traduits sur les Mythes, les Héros et les Titans, écrivait au solstice d'été 1974 que la théophania «est une adhésion ouverte et sans détour à la piété païenne, une piété qui n'a besoin d'aucun texte sacré, qui n'est point dogmatique, qui ignore rédemption et résurrection et qui ne connaît la toute-puissance d'aucun Dieu créateur, mais bien plutôt une abondance d'êtres divins et de demi-dieux.» (10)

Chaque Dieu, différent des autres, est une manifestation de ce qui est, du divin, qui n'est ni un, ni plusieurs, mais inaccessible à l'entendement, inexprimable. Simple, le fond de vérité du polythéisme consiste en cette possibilité de représenter, de se représenter chaque aspect du Tout sous toutes les formes possibles. Le divin (to theion disent les Grecs) se manifeste par le cristal, le laurier, le vin, la

courbe d'un sein, le rire de l'amante, la formule rituelle (mantra), la pomme, la roue solaire ou l'hamadryade... L'existence se caractérisant par la multiplicité infinie, le non multiple est inconcevable, inexistant. Toute divinité a son pendant complémentaire - pensons au couple Apollon-Artémis, aux triades celtiques. De là d'ailleurs le caractère très «païen» du Catholicisme médiéval avec ses saints, sa trinité, ses archanges, ses démons... Il s'agissait bien d'un pagano-christianisme virtuellembnt polythéiste, d'une religion cosmique. Alain Daniélou, l'un des rares Européens devenu shivaïste, disait fort justement que «nous avons peut-être une image mentale plus exacte du divin quand nous envisageons un nombre immense de dieux différents que lorsque nous cherchons leur unité, car, d'un certain point de vue le nombre «un» est le nombre le plus éloigné de l'infini». (11)

Parler d'unique est une façon d'être aveugle à d'autres réalités et c'est en ce sens que le monothéisme est une véritable mutilation spirituelle, d'autant plus qu'il est autoritaire dans la pratique. On pense aux générations de jeunes gens se torturant pour savoir s'ils avaient ou non la «Foi», aux drames personnels, familiaux sans nombre dont sont coupables confesseurs et bonnes âmes... Situation impensable dans une société polythéiste, où chacun est libre de choisir ses Dieux préférés, de les vénérer sans nier ceux des autres. Ajoutons que ce «jardin polythée» permet aux hommes, tous uniques, d'adorer le Dieu correspondant à leur nature profonde (Sol et Luna par exemple), à leur héritage (un Bantou ou un Lapon n'adoreront pas les mêmes divinités qu'un Mexicain), à l'étape de leur quête spirituelle (sans pour autant forcer quiconque à en mener une, comme dans certain Catholicisme hypocrite), à l'âge de la vie... A chacun selon ses possibilités et ses désirs. Le polythéisme permet donc de vivre plus pleinement les différents stades de l'évolution spirituelle, il rend possible une authentique progression et, partant, un meilleur équilibre. La piété des époques païennes est d'ailleurs sans commune mesure avec l'impiété monothéiste, qui mène au nihilisme destructeur. Le polythéiste fait aussi preuve d'une grande humilité devant le monde: il sait que «sa» religion n'est qu'une approche et ne refuse pas de prendre en compte celle des autres, d'où sa tolérance effective, son absence de prosélytisme.

Le polythéisme implique également le principe de distinction: chaque Dieu est défini de manière dynamique, et non statique: par rapport à tous les autres et à la position qu'il occupe au sein d'une hiérarchie (par le biais notamment du schème de la parenté). Pour le monde indo-européen, ce principe a été mis en lumière par les travaux d'un Georges Dumézil, d'un Jean Haudry (voir bibliographie). En fait les Dieux n'existent que par les liens qu'ils entretiennent avec la totalité du panthéon. Le parallélisme avec le citoyen est évident: on a d'ailleurs pu dire que les Paganismes

sont avant tout des religions civiques. Le polythéisme me semble être la religion du citoyen par excellence, d'un citoyen libre et responsable. Aux antipodes du consommateur amnésique et frustré, proie idéale des intégrismes, dont les Musulmans n'ont pas le monopole. En effet une société riche en «Dieux», riche en centres de valeurs et en modèles, avec ses agencements multiples et ses liens communautaires est à l'opposé de l'anomie libérale qui s'étend, telle un cancer, à la terre entière: ce que j'appellerais l'entropie occidentale, pressentie - avec quel effroi ! - par Victor Segalen dès 1904: «Le divers décroît. Là est le grand danger terrestre. C'est contre cette déchéance qu'il faut lutter, se battre, mourir, peut-être, avec beauté.» (12) Une société «polythée» est en ce sens celle qui permet l'existence de communautés indépendantes, autonomes, voire rivales, mais dont les rapports sont strictement codifiés afin d'éviter que les inévitables conflits ne dégénèrent en guerres. Pour citer le cas yougoslave, pareille tragédie pourrait être évitée au sein d'une structure de type «polythée», voire impériale, à savoir un ensemble hétérogène de peuples relativement homogènes, où les droits des minorités seraient garantis. Sur le plan politique, le polythéisme prend en compte, avec beaucoup de réalisme, ce désir inné d'autarcie et de complétude. (13) Citons à nouveau D. Miller: «Socialement, le polythéisme correspond à une situation dans laquelle plusieurs valeurs, différents schémas d'organisations sociales, et différents principes interviennent dans la vie politique.» (14)

Idée dont on retrouve les prémices chez l'empereur Julien (331-363), dans sa théorie des Dieux ethnarques (nationaux), où il fonde un type de cosmopolitisme impérial. Je renvoie ici à ma traduction de son traité «Contre les Galiléens», texte dont le professeur Couloubaritsis a souligné l'intérêt dans sa postface. (15)

Ces quelques lignes ne constituent que l'ébauche d'une définition de ce que pourrait être un polythéisme moderne, facteur de résistance à la grande dissolution des identités dans des abstractions désincarnées et dévitalisantes, mais aussi et surtout, vécu, à même de nous permettre de rêver nos plus anciens rêves et de faire de notre vie - et de celle de la cité - une oeuvre d'art. En guise de conclusion toute provisoire, nous laisserons parler E. Jünger: «D'un côté roues et routes, navires et voiles, marteaux et forges, fuseaux et métiers, villes et châteaux forts, armes et arsenaux, raison et science. De l'autre les Dieux, les Muses, les Héros, les cultes, les fêtes, le poème.» (16)

Christopher Gérard.

Notes: voir page 48

Notes

- (1) «*Tout est plein de Dieux*» est une phrase souvent attribuée telle quelle à Thalès de Milet. Je donne ici le texte exact cité par Aristote (*De l'Ame*, I, V, 411a7). Voir «*Les Présocratiques*», édition établie par J.P. Dumont, Gallimard, Paris 1988, p.21, et p.137 pour la citation d'Héraclite.
- (2) E. Jünger, «*Les Nombres et les Dieux*», Bourgois, Paris 1995, p.114.
- (3) F. Schmidt, «*Dégénérescence ou progrès*», in «*L'Impensable polythéisme*», Ed. des Archives contemporaines, Paris 1988, surtout les pages 13 à 91, qui retracent comment le polythéisme a été considéré - dégénérescence ou progrès - au cours des siècles. Sur la redécouverte du polythéisme, consulter P. Gay, «*The Enlightenment. An interpretation. The Rise of Modern Paganism*», Norton Co, Londres 1977.
- (4) J. Hillman, «*Le Polythéisme de l'Ame*», Mercure de France, Paris 1982, p.11-61 surtout. Bel exemple de revalorisation du polythéisme par un psychanalyste: «*La culture et la religion ne progressent pas du multiple à l'unique, du désordre à l'ordre, de Babel à Yahvé; monothéisme ne signifie pas supériorité...*» (p.16).
- (5) M. Detienne, Préface à «*Les Dieux de la Grèce*» de W.F. Otto, Payot, Paris 1981, p.10. Le grand helléniste parle aussi de «*l'âme inquiète et craintive des civilisations malades*».
- (6) D. Miller, «*Le nouveau polythéisme*», Imago, Paris 1979, p.98-104.
- (7) M. Olender, «*Le miroir indo-européen*», in «*L'Impensable polythéisme*», op.cit. p.466. Lire aussi du même auteur le remarquable essai sur le couple providentiel Aryens/Sémites, source de tant de fadaïses, «*Les langues du Paradis*, Seuil, Paris 1989.
- (8) Lire J. Verne, «*Le New Age*», PUF, Paris 1992.
- (9) W.F. Otto, «*L'esprit de la religion grecque ancienne. Théopanhia*», Berg International, Paris 1995, p.23. Tout le livre est une exceptionnelle défense et illustration du Paganisme hellénique, présenté par les traducteurs comme «*en vérité beauté et maturité de l'esprit humain dans l'accueil du divin*».
- (10) op.cit. p.19.
- (11) A. Daniélou, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, Paris 1992, p.19-36: la théorie du polythéisme.
- (12) Cité par J.C. Guillebaud, «*Les mésaventures de l'homme absolu*», Le Nouvel Observateur du 23 janvier 1992, p.53.



- (13) G. Sissa et M. Detienne, «*La vie quotidienne des Dieux grecs*», Hachette, Paris 1989, p. 173-187 surtout. Sur l'esprit du polythéisme grec, lire aussi l'article lumineux de J. Rudhardt, «*Comprendre la religion grecque*», in *Kernos*, 4, 1991, p.47-59.
- (14) D. Miller, «*Le nouveau Polythéisme*», p.17.
- (15) L'empereur Julien, «*Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*». Introduction, traduction et commentaire de Ch. Gérard. Postface de L. Couloubaritsis, Ousia, Bruxelles 1995.
- (16) E. Jünger, «*Les Nombres et les Dieux*», p.136.

Petite bibliothèque polythéiste

M. Augé,

Génie du Paganisme, Gallimard, Paris 1982.

Le Paganisme vu par un ethnologue.

G. Cambiano,

Le retour des Anciens, Belin, Paris 1994.

Sur la place centrale des Grecs dans la philosophie contemporaine.

L. Couloubaritsis,

Aux origines de la philosophie européenne, De Boeck Université, Bruxelles 1994. La

pensée païenne des origines au néoplatonisme tardif. Fondamental.

A. Daniélou,

Le polythéisme hindou, Flammarion, Paris 1994.

Le Paganisme hindou vu de l'intérieur. Fondamental.

M. Daraki,

Dionysos et la Déesse Terre, Flammarion, Paris 1994. Edition de poche d'une thèse sur la «*pensée sauvage*» de la Grèce. A lire avec le *Dionysos* de W.F. Otto.

H.E. Davidson,

The Lost Beliefs of Northern Europe, Routledge, Londres 1994. Sur notre héritage nordique.

B. Deforge,

Le commencement est un dieu, Belles Lettres, Paris 1990. Thèses originales et «manifeste mythologique».

Dictionnaire des Mythologies, Flammarion, Paris 1981. Ouvrage de référence, très utile pendant du trop catholique *Dictionnaire des Mythologies* publié aux PUF

G. Dumézil,

Mythes et dieux des Indo-Européens, Flammarion, Paris 1992. Choix de textes et excellente introduction.

R. Faber et R. Schlesier,

Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Königshausen + Neumann, Würzburg 1986. Très stimulant ensemble d'articles sur les renaissances païennes (Ovide, Pléthon, Nietzsche, Otto,...). Fondamental.

J. Haudry,

La religion cosmique des Indo-Européens, Archè, Paris 1987. De la philologie à l'histoire des religions. Absolument incontournable.

J. Hillman,

Le polythéisme de l'âme, Mercure de France, Paris 1982. Sur la psychologie polythéiste. Fondamental.

S. Hunke,

La vraie religion de l'Europe, Labyrinthe, Paris 1985. Par une unitarienne allemande. Fondamental.

S. Ijsseling,

Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie, Boom, Amsterdam 1994. Sur la présence des Dieux dans la pensée contemporaine et «le polythéisme des postmodernes». Mériterait d'être traduit en français.

A. Jobert, *Le retour d'Hermès*, Labyrinthe, Paris 1984.

Sciences et mythes. Fondamental.

P. Jones et N. Pennick,

A History of Pagan Europe, Routledge, Londres 1995. Livre exceptionnel sur les racines païennes de notre continent. Une traduction française serait la bienvenue.

P. Jouet,

Religion et mythologie des Baltes, Archè/Belles Lettres, Paris 1989. Indispensable synthèse sur le Paganisme balte. Du même auteur, L'aurore celtique, Porte Glaive, Paris 1994. Sur le héros celt.

F. Le Roux et C.J. Guyonvarc'h,

Les Druides, Ouest-France, Rennes 1986. Sans doute le seul ouvrage sérieux en français sur le sujet. Des mêmes, on lira le tout récent, Les fêtes celtiques, Ouest-France 1995. Sur l'origine polaire des quatre grandes fêtes de la Tradition celtique. Absolument indispensable.

T. Molnar,

The Pagan Temptation, Eerdmans, Grand Rapids 1987.

La renaissance païenne vue par un Catholique conservateur. Stimulant.

P. Moisson,

Les Dieux magiciens dans le Rig-Véda, Archè, Milan 1993. Sur quelques structures mythiques indo-européennes.

W.F. Otto,

Les Dieux de la Grèce, Payot, Paris 1981 (récemment réédité). Vision païenne de la religion grecque ancienne. Lire tous les titres disponibles, et surtout Théopanhia, Berg International, Paris 1995.

J. Rudhardt,

Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique, Picard, Paris 1992. Ouvrage de référence.

B. Rybakov,

Le Paganisme des anciens Slaves, PUF, Paris 1994.

Traduction partielle du monumental ouvrage de référence du grand spécialiste russe qui n'hésite pas à valoriser l'ancienne religiosité slave.

J. Scheid,

Religion et piété à Rome, La Découverte, Paris 1985.

F. Schmidt (éd.),

L'impensable polythéisme, Editions des Archives Contemporaines, Paris 1988. Recueil d'études d'historiographie religieuse.

G. Sissa et M. Detienne,

La vie quotidienne des dieux grecs, Hachette, Paris 1989. Par l'un des grands hellénistes contemporains.

C. Sterckx,

Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens, Ollodagos, Bruxelles 1994. Sur l'antique mythème du Feu dans l'Eau.

D. Thériais (éd.),

Quelle religion pour l'Europe? Georg, Genève 1990. Dialogue de haut niveau entre Juifs, Chrétiens et un Païen, Alain de Benoist, le directeur de Krisis et l'auteur de «Comment peut-on être païen» (Albin Michel, Paris 1981).

P. Trousson,

Le recours de la science au mythe. Pour une nouvelle rationalité, L'Harmattan, Paris 1995. Par un collaborateur d'Antaios, un manifeste brillant pour un réenchantement de la pensée scientifique.

J.P. Vernant,

Mythe et religion en Grèce ancienne, Seuil, Paris 1990. Fondamental et lumineux.

Bibliographie nullement exhaustive!



La Reconnaissance des Dieux

«Le poète est celui qui détruit et construit des mythes, qui les détruit pour en construire d'autres, toujours plus réels.»

Vitezlav Nezval

Activité inactuelle, posant plus de questions qu'elle n'apporte de réponses, comment «penser le polythéisme» dans le cadre d'une culture imprégnée par la référence au Dieu unique, omniscient, transcendant? L'affirmation de la primauté du multiple incluant l'unité comme une de ses modalités reste un exercice périlleux... Je voudrais dessiner la multiplicité des dieux sans avoir recours à quelque système néo-platonicien réformé, reconnaissant la fracture nietzschéenne comme radicalité inaliénable dans son refus des arrière-mondes. Sur fond de nihilisme dévastateur, j'improviserai l'ébauche maladroite d'une réflexion où s'entrecroisent poétique de la matière et de l'énergie, paradoxes de la parole fragmentaire, dérives à travers l'épaisse forêt de l'immanence, rigueur agnostique ouverte aux fulgurances que nourrissent les intuitions du sacré.

Elans de spiritualité à leur commencement, les religions, confrontées à l'organisation sociale, se dégradent toujours en idéologies. Que le polythéisme, dans le courant de l'histoire européenne, se soit perdu en de tels terrains marécageux jusqu'à sa disparition quasi complète doit être considéré comme une chance. Il me semble donc inutile de rêver à l'édification d'un système capable de rivaliser avec ce qu'on appelle communément les «grandes religions contemporaines». Concevoir le polythéisme contre n'importe quelle manifestation du monothéisme demeurera une tâche sans intérêt. Le polythéisme aujourd'hui n'illustre pas une opposition, il se veut interrogation constante, appréhension balbutiante du mystère, avancée dans l'inconnu.

Emouvante et légitime, la nostalgie des dieux n'est qu'une formule rhétorique couvrant la peur du vide. Devant nous se déploie un réel dont nous cherchons en

vain le sens. Et pour cause... C'est le réel qui, dans son évidence, porte le sens. Il n'y a pas à chercher un au-delà à cette évidence. Même s'il est tentant d'inventer une réalité suprême par laquelle l'apparence des choses trouverait son origine. Le monde se donne à nous, le temps d'une vie dont nous sommes les serveurs obligés. Notre savoir est cruel: la mort fonde la seule promesse que la destinée maintient envers et contre tout. Forts de cette certitude, nous avançons à chaque seconde dans un univers auquel nous arracherons quelques lambeaux d'une connaissance bien aléatoire. Point de salut, nulle espérance... La vie est tragique ou illusoire. Elle est illusoire pour ceux qui refusent de l'approuver dans sa fragilité et méprisent la perception sensible. Ceux-là rechercheront une vérité cachée, et, ne la trouvant pas, ils érigeront en dogmes leurs inventions indémonstrables. Les églises défendent leurs principes et leurs lois éternelles. Et le polythéisme peut également prendre part à ce petit jeu. Au milieu de notre civilisation post-industrielle, il existe des prophètes qui rêvent de rétablir - ou d'établir - des structures communautaires qui défendraient une orthodoxie polythéiste. D'autres n'ont pas peur d'admettre les divinités comme autant d'entités personnelles qu'ils invoquent lors de rituels puisés dans une hypothétique tradition ou créés de toute pièce. Je ne prône nullement un paganisme d'essence populaire dont je crois la résurgence improbable et, de toute façon, peu souhaitable. S'il fallait à tout prix une référence ancestrale, j'aimerais plutôt trouver inspiration dans le modèle de civilisation qu'il est convenu d'appeler Renaissance. Au coeur de ce mouvement où brilla la plus haute intelligence, se distinguèrent des chercheurs à la curiosité et à l'audace exemplaires, entre fougue créatrice et transparence, séduisante fureur et contemplation de la pure lumière.

Les dieux ne sont pas séparés de l'homme et du monde, ils sont les symboles actifs qui permettent la relation de l'inconscient de l'homme à l'infini du monde. La distance entre cet inconscient et cet infini marque la limite de la puissance humaine que celle-ci essaiera - en un mouvement héroïque, vain et cependant nécessaire - de combler par la force de l'imaginaire. C'est là que se développe l'énergie poétique qui dit le lien sacré entre l'homme et le monde. Ce lien est sacré dans la mesure où il permet d'intégrer notre finitude dans la perspective d'une totalité à jamais inaccessible; et la globalité de la figure humaine comme image d'un univers sans limite fut une des manières de l'exprimer. De même, la composition métaphorique de l'humain en triade - corps, esprit, âme - élabore une structure susceptible d'appréhender efficacement sa présence physique, sa réflexion mentale et son agissante mémoire inconsciente.

Insatiable sera pour beaucoup le désir de déceler l'Un comme aboutissement des multiples formes reconnues, et c'est à un tel désir que se rattache la part la plus importante de l'expérience mystique, y compris polythéiste. Mais ce désir ne peut

être satisfait. C'est d'ailleurs ce qui l'instaure dans sa fonction sublime, blessure béante vers l'absolu... Et c'est bien parce que l'inespéré traverse le désir qu'il donne à la beauté cette densité dont l'art, dans ses productions les plus exigeantes, porte la trace incandescente. Lorsque, insatisfait de la bonne conscience dogmatique, le doute traverse la symbolique hénologique - dont le monothéisme ne représente qu'une tendance -, ce désir sera donc mutilé, orphelin de l'absolu et séparé du monde. Que ce manque puisse, à l'occasion, être la source d'une authentique splendeur, cela me paraît incontestable, particulièrement dans la foi chrétienne axée sur l'incarnation, la mort et la résurrection du Logos divin. Cependant la symbolique polythéiste, loin de se complaire dans une espérance de salut, peut offrir une présence qui réconcilie l'homme et le monde, à condition d'abandonner toute projection dans l'idéalité unificatrice, réconfortante jusque dans la douleur que susciterait son abandon. Le désir infini connaît sa force tragique, et sillonnera le champ illimité du réel où l'homme éprouvera sans peur la joie de l'évidence.

La nostalgie des dieux est hors de propos. Les dieux ne doivent pas renaître. Ils ne sont pas morts. Ils n'ont jamais existé. Les dieux ne fondent pas le réel, ils n'ont pas créé l'homme ni le monde... Les dieux sont les noms qui guident les hommes à travers le réel comme les étoiles filantes illuminent un instant l'obscurité de la nuit pour mieux la révéler.

Marc Klugkist

Méditations sur la religion

La religion a deux formes d'expression. La première se manifeste dans la ferveur de la prière, dont le but est d'affirmer un potentiel de volonté et de spiritualité, lequel s'élève vers le divin et se fixe sur ses symbolisations. La prière pour être puissante et effective, doit être dirigée vers une entité ou un but bien déterminés, comme une flèche précise sur une cible. Vague, diffuse, non condensée, elle n'atteint pas son but et se perd sans profit.

C'est ce qu'avaient observé les Anciens, qui érigèrent un dieu pour chaque force de la nature, pour chaque puissance cosmique, pour chaque manifestation relevant des mystères divins, pour chaque vertu morale.

La prière et l'intercession sont des actes magiques dont nous ignorons encore toute la puissance. La psychanalyse caractérise partiellement ce processus en le comparant au phénomène physique de la sublimation. C'est une source incomparable qu'il faut savoir diriger en condensant l'énergie un peu à l'image des spirites qui font la chaîne autour d'une table pour l'évocation d'une entité défunte. Tous les assistants doivent penser fortement à l'entité sollicitée pour provoquer la matérialisation de leur pensée et la «réception» des messages.

Le Christianisme, nous a fait oublier avec le monothéisme absolu, la portée exacte de la prière, laquelle se perd dans l'infini, sans résultat, sauf peut-être pour les prêtres qui la manipulent.

L'autre modalité de la religion est l'art sous toutes ses formes, par la concrétisation de l'idéal, du beau, du sublime, non seulement dans leurs expressions religieuses mais profanes. La sculpture, l'architecture, la peinture, la danse, la musique, la poésie, la philosophie ont toujours été le résultat de l'inspiration du divin, du sacré, dans ce que le génie peut de meilleur et de plus élevé.

L'artiste ou l'écrivain condense toujours sa pensée sur l'oeuvre qu'il réalise. C'est une prière de l'âme et de l'esprit qu'il sort de lui-même dans le sujet qu'il traite, et dont il a la totale liberté de choix. Il faillit à sa mission et à son art, s'il ne parvient

pas à exprimer la noblesse, le pur, le beau, le vrai, l'authentique.

Le Paganisme, en tant que religion exotérique, glorifiait et défiait la nature, s'adressait plus à l'esprit qu'au coeur. Il avait inculqué le sens de la grandeur, l'harmonie des proportions qu'il exprimait notamment dans le nombre d'or, la beauté des formes et la noblesse des sentiments. On demeure toujours confondu devant la pureté des lignes des oeuvres grecques ou latines, dans la reproduction de leurs dieux symboliques ou la construction des temples qui les abritaient.

Quelle difficile coexistence entre le génie du Paganisme et le génie du Christianisme au Moyen Age, offrant la statuaire grimaçante des apôtres et des saints dans leur attitude gauche et figée, à côté de la grâce des colonnes, des voûtes et des nefs. Il est vrai qu'en tant que religion dualiste, s'adressant exclusivement à l'âme, le Catholicisme écrasait l'intelligence sous le poids d'une foi aveugle, engendrant le stupide fanatisme.

Il fallut attendre l'art gothique, première résurrection spirituelle du Paganisme, pour voir ces envolées admirables de la pierre, vers le ciel, avec les bâtisseurs anonymes des cathédrales. La Renaissance, en se dégagant encore plus d'un Christianisme étouffant, put fournir à l'Europe s'éveillant d'un lourd sommeil, les chefs-d'oeuvre d'un Michel-Ange ou d'un Léonard de Vinci, dont la perfection pouvait se comparer par la grâce et la pureté aux oeuvres laissées par le Paganisme antique et épargné du fanatisme destructeur des moines et des prêtres ignorants et sacrilèges. L'intelligence, avec la Renaissance, reprenait sa revanche après une nuit de douze à treize siècles. En France, le règne de

Louis XIV marqua un retour prodigieux vers le Paganisme délaissé. Versailles avec ses bassins de Neptune, de Latone, d'Apollon et ses statues de Saturne, de Diane, de Bacchus, de Cérès, de Proserpine, de Vénus, d'Encelade, des Thermes des Philosophes, de presque toutes les figures de la mythologie classique, semble avoir été érigé à la gloire exclusive des divinités antiques. La même remarque pourrait s'appliquer au parc de Saint Cloud où cette mythologie est dignement représentée.

Louis XIV a pris lui-même le titre de Roi-Soleil. N'ira-t-il pas dire un jour qu'il recevait M. d'Hozier, le célèbre généalogiste, juge d'armes de la Cour: «Monsieur, si vous parlez de nous, nous vous demandons, en grâce, de ne pas nous montrer sous les traits d'un roi biblique. Nous sommes un roi Franc et il nous plaît de garder ce caractère à notre dynastie.»

Faut-il attribuer au désir du grand roi de rester un prince d'ascendance païenne, le fait que Versailles fut érigé à la gloire du Paganisme, et demeure fixé, dans ses beautés de pierre, dans l'élégance de ses parterres, dans la pureté de son style, comme la prestigieuse signature d'un fils d'Apollon, revenu sur terre pour un bref séjour

afin de rappeler au monde la splendeur de l'art antique et la survivance du Paganisme?

D'ailleurs, toute la littérature du grand siècle s'inspire de l'histoire ancienne; elle remet à l'honneur les héros antiques. La statuaire suit la même envolée et le grand frisson du passé légendaire ranime le culte du beau et de l'idéal.

Jusqu'à cette époque, la langue française était restée un amalgame bâtard de celtique, de grec, de germanique et de roman. Les érudits du Moyen Age renonçaient à l'employer, et conservaient le latin pour s'exprimer. Tout à coup, cette langue lourde, imprécise, vulgaire, se transforma, se transfigura, trouva son unité, son harmonie, sa forme, sa remarquable précision grâce au génie des poètes et des écrivains qui s'étaient abreuvés à la source de l'inspiration sacrée. Ils en firent la langue la plus gracieuse, la plus concise, la plus parfaite: elle devint la langue de la diplomatie et tout cela sans doute par le Verbe des Dieux un instant réapparus.

Un phénomène analogue se produisit, en Allemagne, mais il se traduisit avec plus d'intensité sur le plan musical, comme il s'était produit, en Italie, sur le plan pictural. Mozart, Beethoven et Wagner défièrent en harmonies ce que d'autres avaient peint, chanté ou sculpté des beautés païennes. La civilisation européenne a finalement pris toute sa dimension à cette époque, mais elle apparaît aujourd'hui n'avoir pas de lendemains aussi brillants.

De nos jours, il n'y a plus guère de vie religieuse, ni mystique, ni artistique. Malgré quelques soubresauts, le Paganisme gémit sous les ruines; le Christianisme se meurt, écrasé par la science qui a détruit ses dogmes et ses légendes. Il est passé par contre dans la morale sociale et la société civile, par un processus de laïcisation. De nouvelles divinités féroces et implacables ont surgi sous les traits du machinisme envahissant, de l'efficacité et de la rentabilité, des contrats sociaux, de l'esprit des lois, du culte de l'Etat-Providence, du décalogue des droits de l'homme, des slogans du marketing électoral. L'homme, écrasé, domestiqué, asservi comme jamais il ne l'a été, n'a plus aucun accès au sacré pour consoler son coeur et éclairer son esprit, il a seulement le culte du vulgaire matérialisme où tout se juge à l'aune du profit et d'un bien-être illusoire, sans aucune spiritualité.

Que peut-on demander au Lambda moderne accroché au volant de sa voiture, préoccupé à dévorer des kilomètres, ou d'un autre Lambda ballotté dans un train

bondé? Que peut-on demander à un esprit imprégné des âneries débitées aux heures de grande audience à la radio comme à la télévision? Combien de gens se laissent aller à la paresse des facultés, renoncent à penser, à réfléchir, pour accepter le prêt à penser? Que peut concevoir ce Lambda auquel on a appris à se complaire dans une aisance factice, par une capitulation totale de la réflexion et un dégoût parfait de la méditation? Il avance dans ce monde monstrueux sans rien comprendre. Il a

perdu la joie de vivre, il s'ennuie malgré la gamme variée des plaisirs sains et profitables qui lui sont encore accessibles, et dont il ne sait pas jouir. Il mange, il travaille, il dort, mais il se désespère dans un monde fait à sa mesure, et dépourvu de toute spiritualité.

L'art qui autrefois grandissait les civilisations, car il se nourrissait du sacré, délivre aujourd'hui à ceux qui le consomment, monstruosité, difformités, aberrations, dans une nuit désespérante formée des décombres des représentations perdues.

L'homme vit contre nature: son âme est désarticulée et son corps est douloureux. Il ne retrouvera son équilibre, ne reprendra la conscience de son génie qu'en franchissant le seuil du sanctuaire réédifié où il apportera sa pierre et ses offrandes sur l'autel de l'Olympe ou de l'Asgard retrouvés. A moins que les dieux délaissés ne se vengent sans pitié d'un monde par trop obscur, que Jupiter courroucé ne lance ses foudres - n'emplit-il pas déjà l'espace d'engins terrifiants? Mars n'a-t-il pas déchaîné l'atome sur Hiroshima et Tchernobyl? Vulcain ne se venge-t-il pas en faisant sortir de nos usines des millions de machines infernales qui permettent de terribles moissons d'humains fauchés par les accidents de la route ou du travail? Mercure ne nous ruine-t-il pas par l'inflation continue et les crises financières? Apollon ne plonge-t-il pas l'humanité dans les ténèbres avec les arts décadents, conçus par des imaginations malades? Neptune ne monte-t-il pas à l'assaut de nos rivages par la fonte des banquises?

La folie déchaînée par Minerve prend possession du monde. Les époux désunis se regardent en ennemis. La femme, ignorant Vesta, déserte son foyer pour concurrencer sans profit l'époux, dans un travail rentable pour Ploutos. Les forêts sont saccagées, et Gaïa se transforme en désert, la faune est traquée, et Diane laisse l'espèce humaine seule avec elle-même. L'amour insulté, dépravé a fait fuir Vénus et l'enfant n'est plus béni du ciel. La nourriture falsifiée qui vient sur notre table, en débilitant encore davantage nos organismes affaiblis, venge Cérès.

Visions sans doute, mais certainement pas vues gratuites de l'esprit dans la mesure où les grands dieux exprimaient un ordre extérieur aussi bien qu'intérieur, cosmique aussi bien que social, ignoré par le monothéisme simpliste. Les historiens, à qui pourtant leur discipline offre de nombreux cas en exemple, ne voient pas cette dérive, parce qu'elle ne leur donne pas assez de recul, car ils croient trop au Progrès qu'ils s'imaginent partager dans le temps présent.

Revenons aux origines. Les peuples anciens habitant les régions froides ou boréales, portaient un culte fervent au soleil, dispensateur de vie et de lumière, tandis que les peuples habitant les régions chaudes ou tropicales, en voie d'assèchement continu pendant les quinze mille dernières années, portaient leur

vénération à l'astre de la nuit, la lune, apportant la trêve des fraîcheurs nocturnes. Dans l'antiquité, il y eut donc naturellement deux conceptions fondamentales des forces naturelles, donnant lieu à l'éclosion de deux Paganismes; l'un sur le cycle lunaire et adopté par le monde de l'Orient, d'où est sortie la mythologie égyptienne, conçue dans les sanctuaires de Thèbes ou de Memphis. C'est de cette source que sont nés les mythes, les religions et les philosophies monothéistes, c'est-à-dire le Judaïsme avec la Bible et le Talmud, le Christianisme avec les Evangiles, l'Islam avec le Coran, et certaines obédiences maçonniques modernes.

L'autre Paganisme, basé sur le cycle solaire, adopté par les peuples indo-européens, a donné naissance dans les Indes, au Védisme, selon les grandioses visions des Rishis; en Grèce, aux mystères des temples delphiques et éléusiens; en Gaule et en Grande-Bretagne, au druidisme celtique; dans les pays nordiques, à la bonne société d'Odin, et en Italie, au Panthéon classique et aux célébrations impériales des Romains.

Toutes ces religions du cycle solaire ont une origine commune, des concordances frappantes, une unité de signification extraordinaire, malgré la diversité des langues parlées par les peuples qui les honoraient. Elles ont donné à l'antiquité une explosion de spiritualité, une vigueur dans l'expression des arts, une philosophie grandiose qui ne furent jamais égalées depuis.

Le Christianisme apparaît avoir détruit tout cela au fur et à mesure de son extension. La Grèce tomba en décadence, Rome s'effondra et le monde européen entra dans la nuit profonde de l'obscurantisme, sous l'oppression de la foi, du fanatisme et la rupture du libre arbitre; comme si le cycle lunaire apportait la nuit avec lui, comme s'il jetait son ombre nocturne sur la spiritualité de la terre.

Ces vingt derniers siècles ont été le théâtre d'une lutte magistrale et sans merci du matérialisme lunaire contre la spiritualité européenne. La Grèce et Rome y ont succombé. La lutte archétypale de la lune et du soleil a été la cause profonde de la suprématie actuelle d'une vue du monde étrangère à notre mental qui a permis au matérialisme lunaire de gagner toute la planète. De nos jours, l'Europe subvertie agonise, malgré ses découvertes sensationnelles, toutes braquées exclusivement sur le matérialisme le plus impératif, le plus dominateur, le plus despotique. Ce matérialisme retourne contre l'humanité tout entière des moyens de destruction, financiers, industriels et militaires qui peuvent aboutir un jour à transformer la terre en un désert sans vie, semblable à la planète Mars.

L'Europe n'aura inventé le mesure du temps que pour en devenir son esclave, selon un modèle sorti tout droit des monastères chrétiens des 11-12ème siècles; elle n'a conçu la monnaie que pour s'en faire déposséder par une théorie de la valeur, d'origine chrétienne, elle n'a conçu des machines perfectionnées que pour détruire

l'épanouissement des hommes, et les enchaîner quelquefois plus bas que des animaux; l'Europe a perdu la joie de vivre, et a fait de certaines de ses villes l'antichambre de l'enfer.

On comprendra ainsi pourquoi le désir du Paganisme, la vraie religion et la vraie joie du coeur et de l'esprit, soit aujourd'hui bien légitime.

Jean Vertemont

Cosmologie shivaïte et Polythéisme

Conférence inédite d'Aix en Provence

(17 mai 1982).

La philosophie shivaïte ignore tout dogme. Il n'existe pas de séparation entre théologie et cosmologie, entre science et religion. Leur objet commun est de chercher à comprendre la nature du monde, le rôle et le destin des êtres vivants. L'univers, vu de l'intérieur, peut être envisagé comme un jeu, une fantaisie issue de la pensée d'un être transcendant. Mais l'être qui conçoit le monde est nécessairement extérieur à lui. Il est en-deça de la naissance de l'espace, du temps, de l'existence. Il est ce qui existe avant la création de l'espace, du réceptacle qui permet la formation de l'univers, puis de l'explosion énergétique qui va donner naissance à l'apparence de la matière, aux atomes, aux soleils, et à la mesure du temps.

L'être qui rêve le monde

L'être qui pense le monde est en dehors de l'espace et du temps; inconnaissable, imperceptible, inactif, inexistant. Il est au-delà du nombre, ni un ni plusieurs. Il est au-delà de l'existence. Nous ne pouvons en aucune façon le personnifier, l'imaginer, le nommer, si ce n'est sous une forme négative.

Le premier principe qui apparaît est celui de l'espace appelé âkâsha ou éther, qui représente la possibilité du développement de l'Univers. Puis apparaît le plan, le système selon lequel va se développer le monde, les lois d'attraction, de gravitation, qui vont permettre la formation ainsi que les principes de la conscience et de la perception. Cet ensemble de lois, formant une image préexistante du monde, est appelé Purusha, l'homme universel.

Enfin apparaît l'Énergie, la Shakti, qui est la substance dont seront formés tous les composants de l'univers, tout ce que l'on peut désigner comme «quelque chose» (Tattva). Cette masse d'énergie dont tout va être façonné est appelée Pradhâna (la base) ou Prakriti (la nature), mais aussi Mâyâ (le pouvoir d'illusion), puisque toutes

les apparences du Monde ne sont, en fait, que des combinaisons, plus ou moins instables, de tensions, de vibrations énergétiques. La matière n'est plus qu'une apparence.

Le principe du Moi

Le premier principe issu de Prakriti est la notion d'individualité du «Moi». Tout atome, toute cellule, tout être vivant, tout système solaire, se forme autour d'une sorte de conscience individuelle. Un être vivant n'est qu'un conglomérat de cellules qui ont chacune une individualité, un comportement autonome et qui se groupent en un système complexe autour d'un Moi, de quelque chose qui dit «Je» et qui est pourtant indépendant des différentes parties qui le forment. Il en est de même de tout atome, de tout système solaire qui sont construits autour d'une conscience d'être, d'une individualité. Une forme de conscience est donc présente dans chaque atome, dans chaque système planétaire. Il existe une conscience solaire, comme il existe une conscience dans tout être vivant. Cette notion est très importante car la notion d'un dieu, d'un personnage divin, est une projection de la notion d'individualité, d'un être qui dit «Je». Le monothéisme n'est que la divinisation de la notion d'individualité.

Les seize Tattva

Ensuite apparaissent les différentes composantes dont l'Univers va être formé et qui peuvent être définies comme «quelque chose», les Tattva. Les Tattva sont au nombre de seize. Ils sont les principes de ce qui nous apparaît comme les cinq états de la matière (Tanmâtrâ), les cinq formes de perception qui leur correspondent, ainsi que les cinq formes d'action, auxquels s'ajoute le principe de la pensée.

Les cinq états de la matière vont d'abord se manifester comme une tension magnétique, puis sous une forme gazeuse, puis ignée, puis liquide, puis solide et en même temps apparaissent cinq formes de perceptions qui leur correspondent. Dans l'homme les cinq formes de perception se manifestent dans cinq sens: l'ouïe perçoit la vibration, le toucher correspond à l'état gazeux, la vue à l'état igné et à la lumière, le goût à l'état liquide et l'odorat à l'état solide. Ces formes de perception sont liées aux états de la matière: les particules gazeuses communiquent par choc, par le toucher, les astres qui sont des centres de fusion communiquent entre eux par la lumière, c'est par le goût que les éléments liquéfiés se mêlent ou se rejettent etc...

Partout, dans chaque atome, dans chaque groupement de particules qui forme une entité, un «moi», le principe de la pensée, ainsi que la conscience, car Purusha, le plan, l'intellect universel, investit tous les aspects de Prakriti, de la nature. Lorsque nous cherchons à comprendre la nature du monde, son origine, sa raison d'être,

suivant le stade auquel nous parvenons, nous rencontrons un aspect plus ou moins abstrait de ce que nous appelons le divin. Au niveau des principes des sens, des éléments, nous pouvons envisager un dieu des Vents, Vâyû, un dieu du Feu, Agni, un dieu des Eaux, Varuna, et nous représenter la terre nourricière comme une déesse-mère. Le soleil, centre du monde où nous vivons, qui nous donne la lumière et la vie, est pour nous l'image même de la divinité. Il est également possible d'envisager des esprits qui n'ont d'autre substance que la pensée comme les personnages d'un rêve. Nous pouvons concevoir des dieux qui correspondent aux pouvoirs d'action, qui personnifient la force, le courage, la justice, l'amour, l'amitié, mais aussi la destruction, la mort.

Substance et archétype - Prakriti, Purusha

Remontant au-delà on arrive à la notion de Prakriti, de la substance du créé, considérée comme un aspect féminin, ou bien à celle du plan de l'archétype, c'est-à-dire de Purusha, considéré comme un principe masculin. C'est cet aspect qui est représenté dans le Shivaïsme par le culte du phallus, du principe masculin d'où est issue la semence qui contient le code génétique, le plan de l'être vivant, lequel se manifeste dans la substance, dans l'oeuf contenu dans l'organe féminin.

Mais là s'arrête notre possibilité d'approche car au-delà du couple Purusha-Prakriti ou Shiva-Shakti, se trouve la barrière qui sépare le créé du non-créé, du non-existant, du non-être, de l'inconnaissable. Nous ne pouvons vénérer le principe du monde que dans sa manifestation, dans son oeuvre. Quel que soit l'aspect du monde que nous envisageons, nous y voyons transparaître un aspect du plan divin. Mais l'oeuvre divine est d'une variété infinie. Nous ne pouvons reconnaître le divin dans n'importe quel aspect de son oeuvre que nous choisissons comme son image, dans ce que nous aimons le plus. Cette image peut être un arbre, un animal, un homme, une femme, un oiseau, une pierre, un symbole, une idée. C'est pourquoi les dieux sont innombrables.

Tous les chemins mènent au Créateur mais ne l'atteignent jamais. Seule la force de l'amour, de la dévotion, permet d'aller chaque fois un peu plus loin, mais notre effort de concentration a besoin d'un support et c'est ce support qui devient pour nous l'image du divin. Nous contemplons le visage de l'être aimé tout en sachant que ce visage n'est pas sa personne. Le divin nous apparaît sous de multiples formes, sous d'innombrables dieux.

L'erreur monothéiste



Le Monothéisme est donc une erreur métaphysique car le principe du monde, qui lui est extérieur, est au-delà du nombre, impersonnel, indescriptible, inconnaissable. Surtout, le Monothéisme est dangereux par ses conséquences car il est une projection du Moi humain dans la sphère divine, qui remplace l'amour, le respect de l'oeuvre divine dans son ensemble par celui d'un personnage fictif, d'une sorte de roi céleste qui régit les affaires humaines et auquel on attribue les édits les plus absurdes.

Alors que le Polythéisme laisse ouvertes toutes les portes de la connaissance et implique la tolérance, le dieu soi-disant unique n'est finalement que celui d'une tribu. Ce sont les religions monothéistes qui servent d'excuse aux persécutions, aux massacres, aux génocides et qui se battent entre elles pour imposer la domination de leur tyran céleste.

Le Monothéisme n'est en fait qu'une fiction politique. Il n'existe pas sur le plan religieux. Nous vénérons la déesse-mère, la terre-mère qui apparaît dans les cavernes. Nous vénérons des symboles divers, des prophètes, des héros, des saints, des lieux sacrés.

Dans notre approche du divin, la question n'est pas l'image, le visage que nous lui attribuons. Nous pouvons très bien nous dire: «C'est en Jésus que je vois Dieu. Il représente pour moi la forme visible dans laquelle je conçois le mieux le visage de Dieu». Mais lorsque nous disons: «Baal n'est pas dieu, détruisons ses idoles, ou bien Apollon n'est pas dieu, Dieu ne réside pas dans l'arbre sacré, le phallus n'est pas le symbole du Créateur», nous nions la présence du divin dans l'oeuvre manifestée. Dieu est tout. Il est partout ou il n'est rien.

Qui peut savoir à travers quel aspect du monde se manifesterà un jour pour nous l'expérience du divin? Pour beaucoup c'est dans l'acte amoureux qu'apparaît tout à coup la sensation fulgurante de la réalité divine. L'union des corps dans l'acte d'amour, reflet de l'union des principes cosmiques, est peut-être l'expérience la plus haute, la plus directe que nous puissions avoir de la béatitude, de la joie sans limites qui est la nature de l'état divin.

Alain Daniélou

Quelques ouvrages d'Alain Daniélou disponibles en librairie:

*Le Chemin du Labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident.
Passionnante autobiographie. Rocher 1993.*

Suite page 66

Mythes et Dieux de l'Inde. Le Polythéisme hindou.

Fondamental. Rocher 1992, et tout récemment en collection de poche, Champs/Aubier, Flammarion 1994.

Les Quatre sens de la vie.

Les castes en Inde et l'art de vivre d'une société traditionnelle. Fondamental. Rocher 1992.

Shiva et Dionysos.

La religion de la Nature et de l'Eros. Arthème Fayard 1985.

La Fantaisie des Dieux et l'aventure humaine.

Nature et destin du monde dans la tradition shivaïte. Rocher 1987. En collection de poche chez Albin Michel (coll. Espaces Libres) 1992.

Les Contes du Labyrinthe.

Nouvelles d'inspiration mithriaque. Rocher 1990.

Ecrire aux éditions du Rocher en se réclamant d'Antaios pour recevoir leur très riche catalogue.



Vers une imagination plurielle

Entre mythe et science

“Comme l'imagination a créé le monde, elle le gouverne”.

Charles Baudelaire, Salon de 1859.

Par quelle sollicitation particulière l'image exerce-t-elle ses séductions ? Fascination ambiguë, elle interpelle le regard, tout en s'enrobant de son propre déroberment. Ce pouvoir profond, élémentaire, comparable à une sorte de vertu imprégnée de soupçon, trace autant de points de résistance aux tortueuses avancées de l'esprit. Depuis longtemps, l'homme de savoir et l'homme de science ont dû apprendre à se défier de ses charmes. Gaston Bachelard, grand arpenteur des abîmes de l'imaginaire, devait prévenir ses pairs de ce partage formel, de cette distance épistémologique entre l'objet scientifique et la subjectivité des images. A l'encontre de cette objectivité, l'image est susceptible de lectures multiples, aux détours pluriels, sa description ouvrant la voie au débordement, par lequel l'histoire cède la place devant le récit du narrateur, toujours et à jamais pris dans un éternel recommencement. Bref, elle échappe radicalement à la recherche de la vérité, à la logique et la raison du tiers exclu, car l'image n'est ni vraie ni fausse, d'où la méfiance du philosophe à l'égard de l'imaginaire, tandis que l'homme de science a dû se défaire des images du monde et des cosmologies premières. Déjà chez Platon, au nom d'un logos qui s'atteste comme l'unique méthode en vue du cheminement dialectique vers la contemplation du vrai, l'image est réfutée comme copie du réel, comme le simulacre d'un non-être, proche parent de la rhétorique sophistique. Pourtant, ce qu'il niait à l'imaginaire en terme d'ontologie le contraignait à bien des concessions dans l'horizon du mythe. Voilà que l'image est réhabilitée dans l'horizon de la Cité, dotée comme la métaphore de certaines vertus pédagogiques, qui servent aux propos de la République du Sage. A une époque où les mythes s'écroulent de l'intérieur, la Cité a plus que jamais besoin de ses récits fondateurs.

Ce destin quelque peu paradoxal de l'image au sein de la philosophie platonicienne est emblématique des heurs et malheurs que connaîtra l'imaginaire au sein de l'histoire occidentale. Ce sera autour de ces tensions et de ces refoulements successifs exercés par une mono-rationalité à l'encontre de l'imaginaire, que Gilbert Durand a récemment rappelé quels seraient les fondements d'une "science de l'imaginaire" (1). Une histoire quelque peu vouée au paradoxe, puisqu'elle se joue entre "une méfiance iconoclaste endémique" et une "iconophilie" non moins intransigeante, relevant de la défense d'un "polythéisme des valeurs", pour reprendre l'expression de Max Weber, et dont la modernité serait aux prises avec les ultimes contradictions.

En effet, comme le souligne Gilbert Durand, alors que l'Occident a toujours manifesté une méfiance à l'égard de l'image et de l'imaginaire, voici que son entrée dans l'ère de la technique, en tant que réalisation et incarnation de sa rationalité croissante, se voit contrecarrée par une inflation et une explosion de l'image. De fait, alors que nous allons bientôt célébrer le centenaire de l'invention des frères Lumière, les avancées dans le monde des images de synthèse ont atteint un tel point, qu'informaticiens et philosophes reconnaissent la nécessité de donner une nouvelle définition de la frontière qui distingue le réel de l'irréel, et donc repenser notre rapport à l'imaginaire.

Ainsi, ce petit essai sur la problématique moderne de l'image devra retenir tout particulièrement notre attention, étant donné que les résistances d'une iconophilie polythéiste, que Durand résume en quatre temps, tout d'abord, la querelle des icônes byzantines au VIII^e siècle, la grande floraison iconodoule gothique du XIII^e siècle, la contre-réforme baroque, et enfin la terre d'asile qu'offrent les esthétiques du Romantisme, du Symbolisme et du Surréalisme aux images oniriques et hallucinatoires, nous montrent combien les conséquences esthétiques de révolutions spirituelles sont d'importance, puisqu'elles sont mobilisatrices de sens et de sa redistribution symbolique. C'est ainsi que l'homme symbolique, en attestant l'ouverture au monde de l'image, trace la voie d'une reconduction vers l'*homo religiosus*. Ces confins de l'image et de l'absolu, qui résident dans la reconnaissance d'un espace et d'un temps propres à l'imaginaire tels qu'ils furent inaugurés par les recherches de Mircea Eliade et d'Henry Corbin, ne seraient-ils pas une compensation nécessaire à la crise spirituelle de notre monde post-moderne ? Avant de pouvoir répondre à une telle question, il nous faut suivre Gilbert Durand dans les conquêtes progressives d'une science de l'imaginaire.

Ouvrir l'imaginaire à sa logique et à son statut de science, c'est reconnaître l'ouverture d'une structuration de sa pluralité. Ainsi, Henry Corbin, devant les



paradoxes du monothéisme, paradoxes inhérents à la théologie positive qui ne peut se dénaturer qu'en un anthropomorphisme tandis que la théologie négative se perd dans un nihilisme, affirme la nécessité d'un monde imaginal, d'un lieu épiphanique à partir duquel se déroulent les événements de l'âme portée à la rencontre de son Ange. La médiation entre l'Un et le multiple repose donc sur un polythéisme (qui dans le monothéisme prend figure d'angélogogie), comme logique de cette pluralité. Ce monde des images, dans lequel tout récit sacré échappe herméneutiquement à sa lettre morte, Corbin le nomme *Mundus Imaginalis*. Il est le lieu d'un temps de la répétition, d'un temps circulaire, dans lequel se joue la dramaturgie de l'âme. De même, Mircea Eliade insistera sur cette topologie de la conscience religieuse. Elle présuppose un temps et un lieu qui échappent à la continuité de l'histoire, au cumul progressif d'un temps linéaire: ce sera le *illud tempus* du mythe, ce temps "non-dissymétrique" de la redondance, dans lequel le passé ne dépend plus du futur, mais sont susceptibles d'autres lectures.

De même, en considérant les apports de la psychanalyse, de l'ethnologie comme sociologie sauvage ou de la nouvelle critique de la mythanalyse, Durand rappelle qu'un des apports incontestables de ce fertile réseau constitutif d'une science de l'imaginaire réside dans le dépassement d'une logique ambivalente du tiers exclu vers une taxinomie plurielle. Ainsi, après les catégories duelles de la raison, voici que l'étude de l'imaginaire met à jour une logique triadique. Ce passage est situable. Il se repère par exemple dans l'abandon de la première topique freudienne du conscient-inconscient vers le dynamisme de la seconde topique à trois éléments (ça, moi et surmoi), ou encore dans la découverte de la structure trifonctionnelle qui gouverne les mythes et les idéologies des Indo-Européens chez Dumézil.

En proposant donc ce rapide récapitulatif des méthodes et des voies explorées par les approches contemporaines de l'imagination, Gilbert Durand conclut sur une "mythodologie" comme "pluralisme taxinomique, topique et dynamique permettant de saisir avec une précision mesurable les bassins sémantiques articulant ce propre de l'homme qu'est l'imaginaire". Or, ce réenchâtement polythéiste demeure lucide quant aux nouveaux dangers de cette révolution de l'image. Il ne peut rester aveugle devant les méfaits de l'explosion et de l'inflation des images icôniques, qui dictant trop son sens au spectateur passif, anesthésient l'imagination créatrice. Pour notre part, nous ne pouvons que conseiller la lecture de ce petit ouvrage qui, tout en se voulant une introduction aux recherches et aux contributions sur l'imaginaire, offre au lecteur épris d'images et de mythes un panorama nécessaire, ainsi qu'une source considérable d'indications bibliographiques.

Stéphane Massonet

Vivre Lucrèce

Marcel Conche, de la Sorbonne, avait publié ce «*Lucrèce*» de 200 pages en 1967 chez Seghers, avant de le reprendre en 1981 à Villers-sur-Mer aux éditions de Mégare et, récemment, à la nouvelle adresse de ces éditions, dans l'Ain, à Treffort. Mégare... il doit y avoir une allusion, derrière le parti d'un tel nom... beau comme une fontaine attique, ou comme la sagesse grecque... De Mégare, Marcel Conche a été fait citoyen d'honneur... mais ce que je vois surtout derrière un tel nom, c'est l'allusion aux Mégariques, ces Dialecticiens nécessitaristes dont l'oeuvre mutilée est à retrouver par une certaine puissance de reconstruction dogmatique: «le danger est réel, mais le risque est ici le risque même de la pensée» (Marcel Conche). «Non seulement les écrits issus de l'École de Mégare sont perdus, mais, en raison sans doute du caractère épineux et technique qui leur interdisait toute popularité, il ne nous en a été transmis qu'un petit nombre de fragments» (O. Hamelin). Ces philosophes ont eu une conception roide, quasi éléate de l'être en ce qu'il a d'unique et de jamais imprécis en chaque être: «il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte», disait d'eux Aristote. «A un dialecticien qui lui avait montré sept formes logiques de l'argument mégarique sur le Moissonneur, Zénon de Cittium demanda combien il voulait pour elles; ayant entendu «cent drachmes», il lui en donna deux cents.» (Diogène). Moisson de pierre, où le possible serait aussi peu possible que le passé d'où l'on sort; et fontaine dont l'eau même et le geste auraient la nécessité de l'évidence sur les chemins d'argile de cette Grèce-là. Mégare!

J'y suis passé l'été dernier, en autobus, ce livre jaune en poche... et préfère encore rêver à la source pure de ce nom... C'est à ces éditions de Mégare-sur-Ain (le Mégare intérieur sans doute) que Marcel Conche a repris une grosse part de ses ouvrages.

Et si l'on parcourt sa bibliographie, d'Anaximandre à Montaigne, de Pyrrhon à Lucrèce, d'Octave Hamelin à Nietzsche étudié face au Bouddhisme, on s'aperçoit très vite qu'aucun des grands secteurs de la sagesse occidentale ou même humaine n'a échappé à Marcel Conche. Il doit y avoir une cohérence (peut-être même une cohérence personnelle, existentielle) de la recherche à travers tous ces thèmes et ces

maîtres, car ce doit être souvent des maîtres... Il y a là de grands noms, et d'autres moins connus, qui ont tout le charme des voies peu battues - celui de ces «contrées sans chemin qu'habitent les Muses» et des «sources vierges» dont parlerait sans doute notre Lucrèce s'il voulait bien nous laisser détourner le sens de deux de ses vers (au début du Chant IV du «De Natura»). C'est qu'il y a un charme des sentiers un peu obscurs - obscurs, mais pas pour tout le monde - car d'autres y longent une vieille aube naissante, jeune de plusieurs siècles... Anaximandre... Octave Hamelin... nous en reparlerons sans doute ici encore... tant il est vrai que «la plus grande douceur, c'est d'occuper les hauts lieux fortifiés par la pensée des sages» (Lucrèce, début Chant II).

Mais revenons à Lucrèce. Permettez-moi d'en parler sans détour. Ce fut une forte et belle lecture de vacances (je l'avoue) pour moi. Je devais travailler, durant des semaines, et sans grand enthousiasme d'abord, à Jules Laforgue, le jeune et las Décadent que vous savez, et amener ses Ithaques à lui («Hissâo! les Ithaques/ Voguent dans les bruines...») et ses Pans et ses Syrinx à Ithaque même et en Thrace-Macédoine, non loin d'Abdère, la patrie de ce Démocrite dont une monnaie grecque de dix drachmes perpétue de nos jours encore l'intuition atomique... et je vous assure que lire le «Pan et Syrinx» de Laforgue face à une vraie mer thrace, cela relève quelque part d'une forme d'héroïsme... Oui, mais voilà: et au dernier moment, je happai ce «Lucrèce» des éditions de Mégare à titre de viatique et d'antidote...

La sensation même, dans l'éclat du néant... la sensation d'aujourd'hui, en terre païenne, et d'il y a vingt siècles et demi (comme cette tour carrée qu'arrondit la perspective, au-delà de la mer grise de métal, à Thessalonique, en direction du Nord intense d'Abdère)... Je conçois donc sans peine que l'on puisse vivre de Lucrèce, et même que l'on doive vivre Lucrèce...

Quel dieu est Lucrèce? Lui-même s'est posé ce genre de question à propos d'Epicure qui, mieux encore qu'un dieu, nous délivre du monstre, du moins intérieur... Lucrèce étant d'ailleurs plutôt le fidèle d'une façon de dieu et le disciple de celui qu'il nomme «père»...

Et ce disciple à qui il s'adresse lui-même au long de son poème, ce Memmius, comment se l'imaginer? Mais n'est-ce pas nous-même, n'est-ce pas chacun des lecteurs du Maître et du Disciple? Et ce chien de Lucrèce, à ses pieds, qui lui aussi est un peu passé dans le poème (l'un des grands chiens de l'Antiquité (1), avec celui d'Ulysse et cet autre de l'épigraphie qui veille encore sur la cendre de son maître)...

Oui, les Remparts du Monde un jour, peut-être bientôt, disparaîtront. Mais on a l'impression que le Poème leur survivra... Parfois, c'est presque un aveu de Lucrèce même: «raison de plus, ô Divine, pour donner à mes vers une éternelle beauté»

(début Chant I). Mais il est vrai que cette éternelle beauté, sensuelle, physique, précise, toute à son ontologie du concret, c'est peut-être d'abord, et à la lettre ici, celle de la Vénus Universelle elle-même et non celle du Vers seul puisque, nous est-il dit ailleurs, rien ne sert de mourir pour des statues. Car il faut savoir conjointre et confondre le règne du Néant, source d'ataraxie si l'on en sait tout l'avantage, et celui de la Vénus Universelle, allégorie et divinité sensible de la Matière même, en son vif et dans son tout. Le Néant ne valant, finalement, que par la conscience du Néant, et la Matière, par le poème de la Matière... d'une certaine façon, du moins... Ovide, résolvant pour sa part la quadrature du cercle, d'un seul cri: «Les vers du sublime Lucrèce périront le jour où l'univers sera détruit.»

Mourir pour des fables ou des statues: l'accent de Lucrèce est parfois pascalien. On a même parfois l'impression d'un ultra-pascalisme lumineux du Néant. Car il y a de la tension dans cet épicurisme, et une certaine dose, tonique, de pessimisme chez Lucrèce.

Cette idée de Néant n'est d'ailleurs pas très romaine, à première vue du moins, ni celle de ces marbres qu'ici use le pas ou de ces mains de statue que polit le geste du fidèle, et pourtant on sent qu'on a affaire à un vrai Romain (la cire de Pline, après tout, ce n'est pas un aqueduc, et c'est pourtant du très beau latin, et lui-même fut administrateur de Trajan en Bithynie). C'est qu'il reste encore du marbre, et l'ardente virilité du jeune Lucrèce, la fermeté même du vers, qui sont celles du Romain éternel et d'une certaine race de langue, souveraine, à l'archaïsme strict et âpre.

Ce Romain, par beaucoup d'aspects, est d'ailleurs le plus païen de tous. De manière générale, Lucrèce déteste la Religion, et lui préfère l'idée ataraxique de certains dieux (qu'il ne déteste pas toujours): Epicure, de ce point de vue, n'est-il pas lui-même, on l'a vu, une sorte de dieu? Et surtout, ce que hait Lucrèce, c'est l'idée de Providence: c'est donc une sorte d'ultra-païen, très pur, et le plus anti-chrétien des auteurs de l'Antiquité bien qu'il meure vers 55 avant le Christ, peut-être âgé de quelque chose comme 40 ans.

Imagine-t-on ce qu'eût donné un Lucrèce, mettons du IIIème siècle de «notre» ère, aux débuts de l'hégémonie chrétienne sur le monde ci-devant romain? «Je ne reconnais jamais mieux, quant à moi, l'essentiel du matérialisme, que dans son orchestration lucrétienne», a du reste écrit A. Comte-Sponville en 1986, dans une expression admirable en termes purement descriptifs et phénoménologiques.

Cela, on le savait plus ou moins: et on le trouve à peu près partout, y compris dans les anthologies apportées jusqu'à nous par des siècles de consensus. En revanche, ce qui, de Lucrèce, est systématiquement occulté par une certaine forme de tradition scolaire, c'est son aspect scientifique, sur lequel le philosophe Marcel Conche attire longuement notre attention, avec l'appui de schémas divers ou ce désir constant,

chez lui, de vérifier les intuitions du Poète et du Penseur, ses inductions, déductions à la lumière de la Science actuelle.

De ce point de vue-là, il commence par poser comme une évidence qu'il ne faut pas entendre l'«atome» lucrétien au sens moderne, sous peine de malentendu radical, ou par proposer, contre Michel Serres («le clinamen est une différentielle, et, proprement, une fluxion»), une approche plus «quantique» d'Epicure. Quelle est d'ailleurs la plus actuelle des vues sensibles, analogiques et scientifiques de Lucrèce? Peut-être sa croyance en la pluralité infinie des mondes (statistiquement, il y a des chances et beaucoup de chances pour que d'autres mondes et quelque chose comme d'autres terres existent dans le Cosmos; Chant II, vers 1048 et suivants).

Penser le polythéisme aujourd'hui à travers Lucrèce? Mais l'Occident a-t-il jamais cessé d'être polythéiste? Et le Christianisme même? Se rend-on suffisamment compte que des trois monothéismes venus du Désert ou de ses proximités, le Christianisme est le moins monothéiste des trois et que, s'il l'est (1=3), c'est sans doute parce qu'il est passé par le moule romain et ses siècles de polythéisme et qu'il convenait mieux sous sa forme trinitaire et tout son calendrier de saints, à des lendemains et des surlendemain de Paganisme européen? Je reviens du Portugal et, la nuit de Noël, par les villages les plus noirs, que de feux de souches veillés, comme au temps de Mithra et comme celui du Solstice, par des ombres immémoriales, les mains aux poches, droites, et qui croient tout ignorer de Mithra?

Penser le polythéisme aujourd'hui à travers Lucrèce? Ce serait un polythéisme épuré de tout finalisme et de toute Providence, affiné dans le sens du matérialisme libérateur et poétisé, jusqu'aux dernières limites sans limite du Monde, sous la vaste chair allégorique de Vénus. L'image du dieu et des dieux, l'image sensuelle de la Déesse offrant autant de repères sensibles et de bienfaisants simulacres culturels dans l'enthousiasme de la Totalité et du Néant, et de cette Nuit ardente de notre Lucrèce qui vaut bien celle de Pascal, une saint Clément 1654, lorsque enfin les Remparts du Monde s'écartent sur d'autres Remparts et s'ouvrent à l'infini, par-delà même le microscope et le télescope, sur l'Infini astrophysique, la théorie et le calcul du Savant qui, comme Einstein, saura toujours revendiquer pour sa cosmologie le bénéfice d'une vision esthétique ou une certaine forme d'imaginaire comme vrai terrain de germination scientifique.

Deux derniers points.

Comme c'est curieux: je ne voyais pas Epicure (à supposer que je le distingue bien en moi) comme sur ce buste, aigu, un peu anxieux, du Musée de Naples, qui est ici reproduit page 32, ni Lucrèce comme dans ce portrait présumé qui l'est page

64... On est loin du portrait idéal (et donc ineffable)...Quant aux traductions de Marcel Conche, qui occupent ici plus de 60 pages, outre que ce choix nous sort des automatismes dont j'ai parlé plus haut (2), elles se signalent tout à la fois par leur poésie et par leur netteté. Il est vrai que, chez Lucrèce, même les teintes ont la précision latine du velum sur l'assemblée, quand il la défend du soleil. La version du «De Natura Rerum» par Henri Clouard, toujours disponible en Garnier-Flammarion, est admirable: sa fluidité, sa clarté, son bonheur sont incontestables. Mais la fermeté du concept, l'acuité du philologue, chez Marcel Conche, ne le sont pas moins, et la beauté ardente et sombre du rythme final.

Daniel Aranjó

M. Conche, Lucrèce, Ed. de Mégare, Treffort 1994, 75FF.

A commander de préférence à l'éditeur (Ed. de Mégare, F-01370 Treffort) en se réclamant d'Antaios.

Notes

- (1) Cf. «Souvent les chiens de chasse, dans le repos du sommeil, jettent tout à coup leurs pattes en avant, poussent de brusques jappements et respirent avec précipitation (...).
Et l'espèce caressante des petits chiens de maison en fait autant; ils secouent en un instant leur sommeil léger, se dressent hâtivement sur leurs pattes, comme à l'apparition de visages inconnus.» (Chant IV).
- (2) Marcel Conche, esprit libre, aigu et vigoureux va plus loin encore en ce sens avec Montaigne, qu'il aborde en 1963 à nu, sans pratiquement l'avoir lu jusque-là, et en tire son «Montaigne» de chez Seghers (1964), récemment repris aux éditions de Mégare. Ou comment un philosophe découvre sans préjugé, ni automatisme scolaire ou universitaire d'aucune sorte, «cette âme, la plus libre et la plus vigoureuse qui fût» (Nietzsche sur Montaigne). Sur Montaigne, M. Conche a également publié un «Montaigne et la Philosophie» (éd. de Mégare, 1992), plus technique que le précédent et tout aussi serré.

Quelques textes de Lucrèce

(De Natura Rerum)

Tragédie et comédie se font avec les mêmes lettres.

Aristote

Invocation à Vénus

Mère des fils d'Énée, Plaisir des hommes et des dieux, Vénus généreuse, qui, sous le céleste glissement des constellations, fécondes la mer porteuse de navires et la terre riche en moissons - puisque c'est à toi que toutes les espèces vivantes doivent d'être conçues et de voir, en naissant, la lumière du soleil, que, devant toi, Déesse, fuient les vents, devant toi, à ton approche, fuient les nuages, que sous tes pas la terre industrielle fait naître les fleurs charmantes, que pour toi les flots de la mer sourient et le ciel apaisé resplendit, inondé de lumière.

Car aussitôt que le jour a retrouvé son aspect de printemps, et que, brisant ses liens, reprend vigueur le souffle fécondant du zéphyr, dans l'air, tout d'abord, les oiseaux te saluent, Divine, et annoncent ta venue, le coeur bouleversé par ta puissance. Puis bêtes sauvages, troupeaux bondissent à travers les épais pâturages, traversent les cours d'eau rapides: tant chacun, captif de ton charme, te suit avidement où tu veux l'entraîner. Enfin, à travers les mers et les montagnes et les fleuves impétueux, et les demeures feuillues des oiseaux, et les plaines verdoyantes, pénétrant tous les coeurs de la douceur de l'amour, tu fais en sorte que, en proie au désir, se propagent toutes les espèces.

Puis donc que seule tu gouvernes la nature, que sans toi rien ne paraît aux rivages divins de la lumière, rien ne se fait de beau ou d'aimable, c'est ton aide que je souhaite alors que j'entreprends de composer ce poème sur la nature à l'intention de notre cher Memmius que toi-même, Déesse, as voulu voir en tout temps briller sous l'éclat de tes dons - raison de plus, ô Divine, pour donner à mes vers une éternelle beauté.

Fais en sorte que, cependant, les cruels travaux de la guerre, à travers mers et terres, partout, soient en sommeil et en repos. Toi seule, en effet, peux assurer aux mortels le bienfait d'une paix tranquille, puisque Mars, le puissant dieu des armes, préside aux oeuvres cruelles de la guerre, et qu'il vient souvent se blottir dans tes bras, vaincu par l'éternelle blessure de l'amour: alors, levant les yeux vers toi, sa nuque ronde rejetée en arrière, il repaît d'amour ses regards avides; la bouche tendue vers toi, ô Déesse, le corps renversé, à tes lèvres il suspend son souffle. Tandis qu'il repose ainsi, Divine, et que, penchée sur lui, tu l'entoures de ton corps sacré, fais que de ta bouche coulent de suaves paroles, et demande-lui, ô Glorieuse, pour les Romains, la paix sans mélange. Car, en un temps de malheur pour la patrie, nous ne pourrions d'une âme paisible travailler à notre oeuvre, ni l'illustre descendant des Memmius, en de telles circonstances, se dérober au salut commun. (Je te demande la paix) car les dieux, par leur nature même, nécessairement, jouissent de l'immortalité dans la paix la plus profonde, étrangers à nos affaires et complètement détachés. Exempts de toute douleur, à l'abri de tous dangers, tirant d'eux-mêmes leur puissance, sans aucun besoin de nous, ils ne sont pas sensibles à nos mérites, ni accessibles à la colère. (I,v.1 et suiv.)

Ontologie du sensible

Mieux, à mesure que se succèdent les retours annuels du soleil, l'anneau que l'on a au doigt s'amincit par-dessous, la goutte d'eau en tombant creuse la pierre, le soc recourbé de l'araire, quoique en fer, rapetisse d'une façon invisible dans les sillons; sous les pieds de la foule, nous observons que s'usent les pavés de pierre de nos rues; enfin les statues de bronze aux portes des villes nous montrent souvent des mains droites usées par l'attouchement de ceux qui les saluent et passent. Ces objets donc, nous le voyons, se réduisent, usés par le frottement, mais les particules qui à tout moment s'en séparent, la nature jalouse nous a refusé le moyen de les voir. (...)

Observe en effet ce qui se passe chaque fois qu'un rayon de soleil pénètre et traverse de son faisceau de lumière l'obscurité de nos maisons: tu verras une multitude de corpuscules se mêler de mille façons à travers le vide dans la lumière même des rayons, et, comme en une lutte éternelle, livrer combats, batailles, s'affronter par escadrons sans s'accorder de répit, agités par des rencontres et des séparations incessantes. Tu pourras par là te faire une idée de ce qu'est la perpétuelle agitation des corps premiers dans le vide immense, autant du moins qu'un petit fait peut nous donner un modèle des plus grands et nous amener à les concevoir. (...)



A ce propos, voici encore ce que je veux te faire connaître. Lorsque les atomes sont emportés de haut en bas en ligne droite à travers le vide en vertu de leur poids propre, il leur arrive constamment, à des moments indéterminés et en des points indéterminés, de se déporter quelque peu de leur route, juste assez pour que l'on puisse parler d'un changement de direction. (...) Car sans nul doute c'est dans la volonté de l'individu qu'est le principe de tels actes, c'est de cette source que le mouvement se répand dans nos membres.

Ne vois-tu pas aussi qu'au moment précis où les barrières sont ouvertes, les chevaux ne peuvent pourtant pas, malgré leur ardeur impatiente, s'élaner aussi soudainement que leur esprit lui-même le veut? Il faut en effet que s'ébranle complètement la masse de matière à travers le corps entier pour que, mise en branle dans chaque membre, elle obéisse d'un seul élan à l'intention de l'esprit. Tu peux voir par là que le mouvement a son commencement dans le coeur, qu'il émane d'abord de la volonté pour ensuite se communiquer au corps entier et à tous les membres. (...)

On voit en tout cas de nombreux objets émettre à profusion non seulement des éléments tirés des profondeurs de leur substance, comme nous l'avons dit, mais aussi, détachés de leur surface, les éléments de leur couleur. C'est le cas, notamment, des voiles jaunes, rouges et roux qui, tendus dans nos vastes théâtres, ondulent en s'agitant entre les mâts et les traverses. Tout le public au-dessous d'eux assis sur les gradins, décor de la scène, sénateurs et matrones, statues des dieux, ils les colorent et les teignent de reflets changeants. Et plus l'enceinte du théâtre est ainsi fermée à la lumière, plus tous les objets qu'elle contient sont baignés de ces couleurs riantes dans la lumière resserrée du jour. Or si les toiles projettent de leur surface la couleur, tous les objets doivent également projeter de fines répliques, puisque les émissions sont dans les deux cas superficielles. Il existe donc bien des empreintes de la forme des corps, formées d'un tissu très fin, qui volent çà et là dans l'espace, et qui, une par une isolément, ne peuvent être vues. (...)

Souvent, vues de loin, les tours carrées d'une ville semblent rondes, car tout angle, de loin, paraît émoussé, ou plutôt n'est pas vu; le choc de son image se perd et le coup n'atteint pas nos yeux parce que les simulacres, tandis qu'ils sont emportés à travers une grande quantité d'air, sont contraints de perdre de leur force par la résistance de l'air et ses chocs répétés. A distance donc, lorsque tous les angles à la fois échappent à nos sens, tout se passe comme si l'édifice de pierre était poli au tour, non pourtant qu'il soit comme un corps vraiment rond près de nous, mais ses contours apparaissent comme flous.

De même, notre ombre semble au soleil se mouvoir avec nous, suivre nos pas, imiter nos gestes. Mais est-il croyable que de l'air privé de lumière puisse marcher en reproduisant les mouvements et les gestes des hommes? - Car ce que nous appelons ombre ne peut être rien d'autre que de l'air privé de lumière. (...)

Continuellement, en effet, de nouveaux rayons lumineux se répandent, tandis que les premiers périssent comme de la laine qu'on déviderait dans le feu. Ainsi s'explique avec quelle facilité la terre se dépouille de sa lumière ou s'en emplit et se lave de ses ombres noires. (...)

Si d'aventure nous plaçons la main sous l'un de nos yeux et le comprimons, nous croyons voir - sensation curieuse - tous les objets que nous regardons se dédoubler: doubles sont les lumières des lampes et leurs fleurs de flamme, doubles les meubles qui garnissent la maison, doubles enfin les visages des hommes et doubles leurs corps.

Enfin, quand le doux assoupissement du sommeil a enchaîné nos membres et que tout notre corps gît dans le plus profond repos, nous nous figurons être encore réveillés et remuer nos membres; dans les ténèbres aveugles de la nuit, il nous semble voir le soleil et la lumière du jour, et, dans notre chambre close, nous croyons changer de ciel, de mer, de fleuves, de montagnes, traverser à pied de vastes plaines, entendre des bruits alors que partout règne le silence grave de la nuit, et répondre alors que nous nous taisons. (...)

D'autres oiseaux encore modifient selon le temps qu'il fait leurs chants rauques: ainsi les générations de corneilles à longue vie et les bandes de corbeaux selon que, dit-on, elles réclament l'eau et la pluie, ou qu'à d'autres moments elles appellent les vents et les brises. Si donc la diversité des sensations contraint les animaux, tout muets qu'ils sont, à émettre des sons variés, combien est-il plus naturel que les hommes d'alors aient pu désigner par des sons dissemblables des objets différents!

(Lucrèce, *passim*).

La pluralité infinie des mondes

Tout d'abord, d'aucun côté dans aucun sens, ni à droite, ni à gauche, ni en haut, ni en bas, il n'est, à travers le tout, de limite, ainsi que je l'ai montré, que la nature même de la chose le proclame, et qu'il résulte avec éclat de la nature sans fond du vide. Dès lors, on ne doit en aucune façon tenir pour vraisemblable, quand s'ouvre de toutes parts la vacuité infinie de l'espace, quand des semences en nombre innombrable voligent de multiples façons dans le profond univers, animées d'un mouvement éternel, que notre terre et notre ciel aient seuls été créés, et qu'au-dehors une si grande quantité de corps premiers reste sans rien produire, alors surtout que ce



monde est l'ouvrage de la nature, et que les atomes, d'eux-mêmes, spontanément, en se heurtant au hasard, après s'être assemblés d'une multitude de façons, en désordre, sans résultat et pour rien, enfin ont abouti à former ces combinaisons qui, aussitôt constituées, pouvaient être, à tout moment, les origines de ces grandes choses: la terre, la mer et le ciel, et les espèces vivantes. C'est pourquoi tu dois nécessairement reconnaître qu'il y a ailleurs d'autres groupements de matière analogues à ce monde-ci que l'éther enveloppe de son étreinte avide.

De plus, quand la matière est disponible en abondance, que la place ne fait pas défaut, qu'aucun corps ni aucune force n'y met de délai, il est manifestement inévitable que des choses se forment et trouvent leur accomplissement. Et s'il y a maintenant une telle quantité d'éléments que toute une génération de vivants ne suffirait pas à les compter, et si partout la même puissance de la nature se retrouve, capable de rassembler ces éléments dans l'ordre même où ils ont été rassemblés pour former notre monde, il te faut nécessairement reconnaître qu'il existe en d'autres régions de l'espace d'autres terres que la nôtre, avec des races d'hommes différentes et d'autres espèces de bêtes sauvages.

A cela s'ajoute que, dans la totalité des choses, il n'y en a aucune qui soit en un seul exemplaire, qui naisse unique et qui grandisse unique et seule en son genre, sans appartenir à quelque famille, et sans qu'il en existe un très grand nombre de la même espèce. Considère notamment les êtres vivants: tu trouveras qu'ainsi ont été créés la race des bêtes sauvages rôdant sur les montagnes, la descendance des hommes, les bandes muettes de poissons porte-écailles et tout le peuple des espèces ailées. Aussi, en vertu de la même loi, faut-il reconnaître que le ciel et la terre, et le soleil, la lune, la mer, et tous les autres êtres, ne sont pas uniques mais existent au contraire en nombre innombrable, puisque leur existence a son terme inébranlablement fixé, et qu'ils sont soumis à la naissance aussi bien que toutes les sortes d'êtres que chaque espèce présente à de multiples exemplaires. (II, 1048-1089.)

Traduction Marcel Conche.

Choix Daniel Aranjó

Marcel Conche, agrégé de philosophie, docteur et lauréat de l'Académie française, est professeur émérite à la Sorbonne. Auteur de nombreuses publications, notamment aux PUF dans la collection « Perspectives critiques », dans la collection « Epiméthée » (sur Epicure, Héraclite, Anaximandre), et aux éditions de Mégare (« L'Aléatoire » par exemple en 1990). Nous recommandons « Temps et Destin » (PUF 1992) dont l'acuité le dispute à la noble et grave évidence.

Modernité et Tradition dans l'oeuvre de Raymond Abellio

Peut-on, à l'époque moderne, renouer avec la Tradition? L'Age sombre actuel pourrait-il tendre vers un nouvel Age d'or? Une telle proposition, véritablement scandaleuse pour beaucoup, trouve un éclairage original dans une oeuvre trop méconnue de ce siècle, celle de Raymond Abellio. Celui-ci aborde la Tradition non comme la nostalgie d'un passé définitivement perdu mais comme l'exigence d'un futur encore possible. La référence à la Tradition n'est pas chez Abellio un retour en arrière, motivé par le rejet global de la civilisation présente, mais une transmutation nécessaire de celle-ci. L'histoire ne fait jamais demi-tour et la modernité ne peut être dépassée si elle est au préalable refusée.

Ce serait toutefois une erreur que de lire Abellio «en moderne». Son oeuvre sollicite certes l'intelligence, mais aussi l'intuition, ou la vision. Elle est symbolique, voire «prophétique», autant que démonstrative. Ainsi que le note très justement Jean-Pierre Dautun à propos de la Structure absolue, «ce qui est malaisé à exprimer n'est pas l'objet à atteindre. Celui qui exige l'objet, qui réclame un apprentissage pour l'atteindre, manifeste une conception de l'objet et de l'apprentissage qui est justement ce qu'il faudrait changer en lui: on n'apprend pas comme il se l'imagine. Et cette découverte se fait seul. » (1)

Cette approche est valable pour l'oeuvre d'Abellio comme pour tout écrit de la Tradition. Leur lecture n'appelle pas seulement la compréhension mais aussi la méditation et le retour sur soi.

Ingénieur polytechnicien, Abellio ne renie toutefois pas sa formation lorsqu'il se penche sur les textes traditionnels, mais l'utilise pour en faire éclater les limites. Le résultat peut dérouter, à la fois lumineux et hermétique. Il y a ainsi tout un vocabulaire «abélien» qui ferait passer à côté de son oeuvre quiconque ignorerait le sens «traditionnel» de certains mots. C'est le cas par exemple du mot «intellect» dans

l'affirmation suivante, point de départ de son oeuvre: «La Tradition primordiale a été donnée aux hommes d'un seul coup, tout entière, mais voilée. Ou plutôt, les hommes qui l'ont reçue ne disposaient pas encore des moyens intellectuels nécessaires pour la traduire en notions claires.» (2)

«Traduire la Tradition en notions claires» est l'un des buts proclamés d'Abellio. La «fin de l'ésotérisme», titre de l'un de ses ouvrages, est sa venue au grand jour, c'est-à-dire son terme en tant que doctrine secrète, cryptée. Mais le lecteur ne doit pas se méprendre: lorsqu'Abellio expose l'ésotérisme à la «lumière de l'intellect», il ne le rend pas pour autant accessible à tous. Son oeuvre n'est pas une explication de la Tradition, mais une incitation à la recréer.

Ce préalable accepté, nous ne pouvons attendre d'Abellio une «définition» de la Tradition. Tout au plus peut-on admettre qu'elle fut, et reste, un pôle spirituel vers lequel ceux qui sont appelés s'orientent pour contrebalancer l'éparpillement et l'absurdité du monde. Plus qu'une doctrine, elle est un état, une vision, une capacité particulière de communiquer avec le monde et ses forces, communion d'où résultent des pouvoirs particuliers et une libération face à l'illusion et aux conditionnements: l'homme de tradition ne vit pas à la périphérie des événements, mais sur l'axe où éclôt le sens. Naguère état de puissance et de connaissance, la Tradition s'est exprimée dans le Sacré avant de dégénérer en religion ou en dogme. La Tradition semble donc bien l'antithèse de la modernité, où chaque homme, devenu zombie, s'oublie lui-même, perd la notion de l'essentiel en s'identifiant à une multiplicité d'images sans liens ni réalité. Aussi n'est-ce pas le moindre paradoxe d'Abellio que de parvenir à les annexer toutes les deux. Il affirme pour cela deux postulats pour le moins déroutants:

1° La Tradition n'est ni inactuelle ni inaccessible: les temps sont venus pour la réactiver. Dans la perspective d'une histoire cyclique et non linéairement progressiste, la Tradition procède autant d'un futur prophétique que de la plus longue mémoire.

2° La Tradition n'est pas un dogme figé: elle appelle des créateurs et non des répéteurs. Il ne faut pas surestimer ses sources premières au profit du contenu intemporel de la connaissance. De nouvelles voies peuvent être explorées, de nouveaux outils forgés. La Structure absolue est l'un d'eux.

La Tradition n'est pas inaccessible. Elle n'est pas oubliée, mais simplement occultée. Son retour s'inscrit dans la doctrine traditionnelle des cycles historiques: au terme de la période involutive actuelle, elle agit comme une tension souterraine ou une potentialité qui rappelle, tout comme un ressort tendu au terme de sa course,

notre civilisation vers une nouvelle évolution. L'ultime pôle de la matière appelle ainsi un retour vers l'esprit. Mais cette résurgence ne peut s'annoncer véritablement qu'en crypte car la modernité pervertit tout ce qui se présente à son artificielle lumière: le Sacré se détourne en religion, puis en fanatisme et les Mages laissent le devant de la scène aux vendeurs de mirages.

Ces clameurs ne sauraient toutefois masquer les signes plus subtils de l'évolution future. De tels signes sont lisibles par exemple dans la philosophie ou dans les disciplines scientifiques. Depuis un siècle, une partie de la philosophie, celle qui se refuse à se donner pour unique fin de faire du nihilisme une doctrine, reste ouverte à l'appel de l'être et cherche la trace des dieux enfouis dans l'opacité de la nuit du monde. De la même façon, des physiciens ne s'effraient plus d'évoquer le Sacré. La présence du divin ne provoque plus la révolte de la raison. La révolution scientifique actuelle exprimée entre autres par David Bohm, Stephen Hawking ou Ilya Prigogine n'est pas seulement une périphérie de la modernité mais révèle une mutation profonde dans notre manière d'appréhender et de connaître le monde. Précurseurs d'une évolution future vers l'esprit, ces savants et leurs homologues dans d'autres disciplines ne correspondent pourtant pas à l'idée que le vulgaire se fait du prêtre ou du mystique. Ils ne refusent pas la science, mais la révèlent sous un nouveau jour. Ils ne renient pas la raison mais la dépassent. Ils ne fuient pas le monde mais «chevauchent le tigre». Selon Abellio, ils placent l'évolution à venir sous le signe non de la mystique mais de la gnose.

La mystique est, dans son vocabulaire, expression privilégiée d'une spiritualité instinctive, non élaborée, quasiment aveugle. La gnose se veut au contraire l'édification lucide de l'homme intérieur. Une telle quête, qui exige toutes les ressources de l'individu, ne peut être menée, en milieu hostile, que par une élite. La mystique est chthonienne, nocturne, dionysiaque, passive. La gnose est solaire, diurne, apollinienne, active. La mystique mène au renoncement, la gnose confère le détachement. Le propos d'Abellio n'est pas d'établir une quelconque hiérarchie entre mystique et gnose, mais de souligner le fait qu'une spiritualité de type dominant gnostique peut seule apparaître actuellement en fin d'involution, période au cours de laquelle les instincts se sont émoussés mais où l'intelligence est devenue conquérante.

Car la gnose suppose l'intelligence, utilisée comme levier vers la connaissance. Il s'agit de dépasser la raison sans renier son usage. C'est la voie, écrit Abellio, «où l'obstacle même de la raison raisonnante, rebelle à toute participation simplement mystique ou dévotionnelle, doit se transformer en appui pour une raison supérieure, comme le barrage qui élève l'eau de la rivière et concentre son énergie, une raison

lentement mûrie dans les patientes et déroutantes approches de l'analyse mais apparaissant soudain au moment de l'extase et de son illumination abrupte comme la lumière même de la gnose, c'est-à-dire de la réintégration de la connaissance et de ses idéaux enfin clarifiés.» (3).

Cette confiance d'Abellio dans les pouvoirs de l'intellect peut dérouter quelques lecteurs soucieux de prendre distance par rapport à la civilisation technicienne avant de mener une quête spirituelle. Mais ce serait oublier que toute science et toute technique ne sont pas nécessairement profanes. La connaissance a perdu son caractère sacré dès lors qu'elle n'était plus liée à l'élévation spirituelle. L'antagonisme entre le savant et le sage, tout comme l'idée d'une connaissance profane, la science classique, opposée à l'obscurantisme religieux, sont des symptômes de l'involution moderne. Cette rupture explique les profonds malaises de notre époque: la société moderne est un monde où certains ne trouvent plus ni leur place ni leur identité. Celui qui, dans une société traditionnelle, aurait été respecté comme druide, chamane ou guérisseur vit à présent dans le malentendu ou la marginalité: il distrait et utilise les foules ou bien s'en écarte. Mais très tôt son inadaptation évidente à son environnement le contraint à l'autonomie, avec ce que cela suppose de caractère et d'intelligence. L'accès au spirituel exige plus que jamais un déconditionnement préalable, une aptitude toute particulière à échapper aux sollicitations et aux automatismes, à voir la réalité telle qu'elle est sans vouloir nécessairement la réformer sans cesse, en un mot, à l'éveil.

Le paradoxe de la modernité est donc de susciter, par son opacité même, l'émergence d'une minorité «d'éveillés», ou, dans la terminologie particulière d'Abellio, de «prophètes». Lointains précurseurs de l'évolution future, les prophètes n'ont aucune vocation à exercer dans le présent une prédication active: ils seraient reçus comme des amuseurs et leurs mots instantanément pervertis. Les mots les plus forts ou secrets du pôle spirituel, tels que par exemple ceux de «liberté» ou de «paix», qui ont pu désigner des expériences ultimes et incommunicables, sont aujourd'hui constamment rabâchés sur tous les tons et servent des conceptions niveleuses et mécaniques de l'existence humaine. La liberté fut le contraire de l'aveuglement, elle est maintenant brandie (dans nos sociétés marchandes) par des automates à l'esprit revendicatif, c'est-à-dire hypnotisés plus encore que les autres par leurs besoins, leurs émotions et leurs limites.

Au nombre de ces porte-parole d'une fausse liberté, Abellio compte certes les foules hédonistes mais aussi une minorité de gens très brillants, qui voient clair sur le monde et cèdent à l'envie de le manipuler. Cette minorité agissante, mais étourdie par ses propres machinations, est celle des «lucifériens». Pour eux, le pouvoir est un

jeu narcissique, exercé pour lui-même, dans l'obscur conscience que le présent seul compte dans son intensité et qu'il n'y aura pas «d'après». La dimension horizontale est parfaitement maîtrisée mais pas la verticale, par manque de spiritualité ou de connaissance de soi. Les savants technocrates, les maîtres de la finance et de la politique actuelle, les journalistes ou les «artistes» en vue sont dans leur immense majorité des lucifériens. Ils flattent le narcissisme, dirigent les désirs, dictent les opinions, exploitent les faiblesses de leurs contemporains, mais finissent inéluctablement prisonniers de leurs propres suggestions et machinations. L'action des lucifériens a pour résultat la maîtrise technique mais aussi la dissolution du sens. Ils ont fait le choix du nihilisme et le renforcent.

C'est pourquoi les prophètes, qui voient clair sur le monde, mais aussi sur eux-mêmes, tiennent rarement durablement les rênes du pouvoir matériel. Ils forment, comme l'indique Abellio «une prêtrise invisible». Ils préservent et relient les savoirs, ils cherchent à accomplir l'humain dans sa plénitude divine. L'âge actuel ne les concerne pas directement, ils sont les témoins sans «revendication» de son achèvement: «Lorsqu'un cycle de civilisation touche à sa fin, précise Julius Evola, il est difficile d'aboutir à un résultat quelconque en résistant, en s'opposant directement aux forces en mouvement. (...) La règle à suivre peut alors consister à laisser libre cours aux forces et processus de l'époque, mais en demeurant ferme et prêt à intervenir quand le tigre, qui ne peut pas se jeter sur qui le chevauche, sera fatigué de courir.» (4)

Ainsi affirmée dans certaines oeuvres «sulfureuses» de notre siècle, cette idée hermétique de «chevaucher le tigre» peut certes prêter à bien des confusions. Le travail en crypte serait-il une démission et la prêtrise invisible un refuge pour militants déçus? Il est peu probable qu'Abellio, Evola et bien d'autres furent ainsi «à l'apais» d'eux-mêmes. Toute oeuvre inactuelle n'est pas forcément la production d'un inadapté.

Mais la question pour le lecteur, ou le «cherchant», est de savoir comment user de certains outils. Quelle stratégie adopter, quel regard porter sur la réalité? Quel état intérieur atteindre pour rayonner et survivre au cycle qui s'achève?

Qui poserait de telles questions dans l'attente d'arguments idéologiques ou directement opérationnels pourrait être déçu. Il n'y a ni «truc» ni slogan miracle. Nous attendons parfois des discours là où il n'y a que symbole. Certains livres ne sont pas des compilations de savoir mais des outils pour voir, et oeuvrer sur nous-mêmes, et nous contraindre ainsi à nous approcher de l'état intérieur des «hommes de la Tradition».

La Structure absolue est l'un de ces outils. Que vise-t-elle? A lever l'énigme de la connaissance spirituelle. «Cette connaissance, dont on parle tant, avertit Abellio, est la vision vécue de l'interdépendance universelle, et cela à toute occasion, à tout instant. Alors le moindre objet, le moindre fait, le moindre signe, sont transfigurés.» Une telle connaissance ne se réduit pas à un savoir philosophique ou théologique. C'est une vision créatrice du monde, une manière de se ré-approprier la totalité du sens à partir de son interface avec l'humain. Pour saisir la globalité, cette connaissance doit être directe, immédiate, «systémique». Elle étreint le monde d'emblée, en une sorte de fulguration dont la description ultérieure se heurte à l'ineffable. C'est une pensée instantanée, une joie de comprendre le monde avant toute explication, analyse ou autre médiation. C'est une capacité à saisir la réalité comme l'oeil saisit l'image et la restitue tout entière à notre conscience. La connaissance spirituelle est ainsi le non-dualisme radical. Le sujet et l'objet y sont en correspondance. Il n'existe aucune rupture entre le moi et le monde. De la même façon, Abellio convie le lecteur à s'impliquer dans la Structure absolue, à faire en sorte que chaque objet, chaque fait soient transfigurés à travers elle. Il s'agit de reconstruire intégralement, mais de manière consciente notre relation au monde, pour observer comment le sens éclôt dans cette interaction. Abellio a opéré sur lui-même cette transformation. Ses romans, ses essais, sa vie même mettent en oeuvre la dynamique de la Structure absolue.

Comment aborder celle-ci? Au tout départ, en gardant à l'esprit qu'elle est un symbole. René Guénon, en ouverture à son étude sur les «Symboles de la science sacrée», a souligné la différence et la complémentarité entre le discours explicatif et le symbole: «D'une façon générale, la forme du langage est analytique, discursive comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible; au contraire, le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même «intuitif» en quelque sorte, ce qui le rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle qui est au-dessus de la raison, et qu'il faut bien se garder de confondre avec cette intuition inférieure à laquelle font appel divers philosophes contemporains.» (6)

Le symbole a moins de clarté mais plus de puissance que le discours. Notre civilisation façonnée par l'esprit scientifique a réduit l'intuition intellectuelle à la raison analytique, et donc peu à peu perdu l'usage du symbole. Celui-ci est compris comme une illustration d'un discours, c'est-à-dire comme un moyen mis à son service et qui ne saurait en aucun cas le dépasser. C'est à l'inverse qu'il faut aborder les essais d'Abellio. Ils sont un discours utilisé comme support du symbole de la Structure absolue et destiné à l'usage d'interlocuteurs peu sensibles aux symboles, à ressentir «de l'intérieur»

le mécanisme de nos destinées, collectives et individuelles.

La doctrine traditionnelle des cycles historiques, qui décrit le devenir de toute civilisation comme une oscillation entre les deux pôles de l'esprit et de la matière, est en effet la projection du symbole de la Structure absolue dans la dimension du temps, vécu par les hommes non libérés en termes de succession et non de simultanéité.

La représentation du symbole de la Structure absolue est un diagramme régulier tendu sur six pôles, deux en l'homme, deux dans le monde et les deux derniers, ceux de «l'ampleur» et de «l'intensité», à leur interface. Abellio montre par là comment nous pouvons nous impliquer dans la Structure, l'activer et entrer dans sa dynamique: toutes les relations que nous avons avec le monde peuvent se projeter dans le repère défini par ses six pôles de la même façon que toute figure géométrique se décompose dans un repère de coordonnées cartésiennes. Cela est vrai même pour notre relation la plus simple avec le monde, la perception. Celle-ci, bien que n'ayant rien «d'initiatique», illustre néanmoins fidèlement le fonctionnement de la Structure absolue.

Au départ de toute perception, par exemple la vision, quatre agents sont en présence: en l'homme, l'oeil et le corps doté de la conscience de voir et où sont intégrés les signaux envoyés par l'oeil. Dans le monde, l'objet vu et le fond du monde. Pour être vu, l'objet doit se dégager du fond du monde. Dans un premier mouvement, il s'enlève sur ce fond, ou encore le monde met en évidence l'objet. Puis l'oeil voit l'objet et transmet au corps cette information. Doté de cette nouvelle connaissance, le corps retourne vers le monde: il se fait de l'objet un outil ou bien il se sert de la connaissance acquise pour continuer son exploration du monde qui pour lui a maintenant plus de sens. Il augmente donc son pouvoir direct sur le monde (mode de l'ampleur) ou bien par la maîtrise du mécanisme de cette relation (à laquelle il ne s'identifie plus alors aveuglément), il enrichit la signification de sa présence au monde (mode de l'intensité). Il y a donc là deux évolutions possibles symbolisées sur le diagramme de la Structure absolue par le tracé d'une nouvelle dimension perpendiculaire au plan défini par les quatre premiers pôles. Ces derniers sont placés sur un cercle et la dynamique de leur interaction dessine l'axe du cercle, perpendiculaire à son plan comme l'essieu d'une roue, essieu porteur des deux derniers pôles, ceux de l'ampleur et de l'intensité.

Ce symbole de la roue et de son essieu n'a pas été inventé par Raymond Abellio, mais plutôt réactivé. Selon la Tradition «la roue est d'une façon générale un symbole du monde: la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre» (7). La rotation de la roue évoque le changement perpétuel des choses manifestées, mouvement au sein duquel l'homme non «libéré» reste entraîné et prisonnier. Écarté de son axe originel, cet homme doit, s'il veut rejoindre «le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité» (8), retrouver la perception objective de sa présence

au monde et en observer la dynamique à partir du centre au lieu de tourner follement à la périphérie.

Ce détachement actif doit être poussé très loin, jusque dans le domaine de la pensée elle-même. Le mécanisme de la Structure absolue ne régit évidemment pas la seule sphère des sens mais toutes les modalités de l'existence de l'homme.

«Il s'agit d'un invariant universel présent à tous les niveaux de la manifestation en tant que moteur immobile de celle-ci et toute la réalité s'ordonne invisiblement dans le dynamisme de ce montage. Je dirai même que la connaissance dans l'acceptation la plus précise de ce mot, consiste à dévoiler partout l'existence de ces six pôles, de leurs relations et du produit de leur confrontation perpétuellement germinative.» (9)

C'est ainsi qu'Abellio utilise dans son oeuvre un grand nombre de modalités de cette Structure, à l'échelle des peuples comme des individus. Dans ce dernier cas, elle révèle comment l'homme spirituel est condamné désormais à «l'intensité» (retour sur l'axe) s'il ne veut pas s'éparpiller comme bouffon du système. A l'échelle des peuples, elle éclaire le jeu des antagonismes en présence (matière, esprit, ampleur, intensité) et leur inéluctable tension vers une évolution nouvelle.

Les Païens que nous sommes en cette ère de Christianisme décomposé tirent grand profit de l'oeuvre d'Abellio. Nous avons en effet accompli un premier pas vers la montée de la conscience, celui du déconditionnement intellectuel et matériel, qui appelle bien souvent la tentation d'un activisme idéologique ou politique: c'est là une étape, nécessaire quoique insuffisante, celle de la tentation luciférienne. Mais la mise en structure de cette fin de cycle spirituel appelle une «montée dans l'axe» et une autre stratégie, celle de l'intensité. Bien des initiatives actuelles, philosophiques, initiatiques ou autres annoncent peut-être l'émergence de cette prêtrise invisible pressentie par Abellio. Mais pour l'instant le voir doit encore précéder le vouloir. Car d'ici l'accomplissement de l'évolution future, «la distance est sans mesure. Elle ne se gravit pas sur une échelle de mots». (9)

Morgane

Notes:

(1) Jean-Pierre Dautun, *La structure à vivre absolu*, in *Question de 72*, 1987, p.78.

(2) Raymond Abellio, *La Fin de l'ésotérisme*, Flammarion, Paris 1973, p.12.

(3) *Ibid.*, pp. 29-30.

(4) Julius Evola, *Chevaucher le tigre*, Trédaniel, Paris 1982, p.19.

(5) Raymond Abellio, *Dans une âme et un corps*, Gallimard, Paris 1973, p.13.

(6) René Guénon, «*Symboles de la science sacrée*», Gallimard, Paris 1962, p.16.

(7) *Ibid.*, p.249.

(8) *Ibid.*, p.22.

(9) Raymond Abellio, *Dans une âme et un corps*, op.cit., p.62.

Présence d'Abellio

«Confidences», la nouvelle collection des éditions de l'Herne nous propose des textes inédits de Raymond Abellio: «Fondements d'éthique», recueil de fragments (1950-1977) restés confidentiels. Le très solaire Abellio (de son vrai nom Georges Souless, 1907-1986) fut l'un des grands éveilleurs de ces temps d'involutions. Ingénieur polytechnicien, militant de la Gauche révolutionnaire, il a mené sous l'Occupation une activité aussi complexe qu'occulte au sein du MSR de Deloncle et des Unitaires, réseaux de résistance subsidiés par les cabinets Laval et Pétain. C'est l'époque activiste de l'auteur, qui se veut homme de puissance. La rencontre d'un maître spirituel, Pierre de Combas, lui révèle sa vraie nature d'homme de connaissance. Il étudie Maître Eckhart, Husserl, la Kabbale, le Yi King et la Gîta. Au cours de ses exils tant intérieurs qu'extérieurs, il jette les bases d'une oeuvre fondamentale, quasi clandestine. En témoigne l'indigence des commentaires des intellectuels de cours lors de sa mort...

«Fondements d'éthique» constitue une excellente approche de l'oeuvre globale de ce penseur gnostique: il y développe, en une langue claire et dense, une critique impitoyable de l'ontologie sartrienne, outil dissolvant, poison pour l'esprit en raison de son nihilisme foncier. Par nihilisme, les Gnostiques entendent négation de toute valeur, vision de l'univers comme néant et absence de lien entre les hommes et les forces cosmiques. Ce nihilisme est l'antithèse de la quête spirituelle, qui est participation vécue et consciente à l'interdépendance universelle. Sartre peut ainsi être défini comme le penseur «entropique» par excellence. Et Abellio comme l'anti-Sartre! Mais, si Abellio est bien un penseur traditionnel, on cherchera en vain chez lui le dogmatisme obtus que nous infligent tant de pâles épigones de Guénon, membres de la secte «traditionaliste» imbus de leur statut de «Supérieurs Inconnus». Abellio renvoie «dos à dos traditionalistes sectaires et occidentalistes naïfs», considère Guénon comme un «passéiste enraciné dans l'Orient» et ne rejette nullement la raison, puisque sa démarche unit intellect et instinct. Il y a chez ce Gnostique une reconnaissance totale de la liberté: «L'homme cesse d'être dans le temple, c'est le temple qui est dans l'homme...». Abellio se méfie également de l'Eglise comme de la Maçonnerie, pour leur tendance commune à s'ériger en unique dépositaire de la connaissance. Pareille distance aristocratique est à souligner tant elle est rare. On lira et méditera ce livre en tant qu'appel à la redécouverte du sacré et annonce du réveil des Dieux.

Christopher Gérard

R. Abellio, Fondements d'éthique, L'Herne, Paris 1995, 70FF

Dans l'ancienne Vineland, une lumière prohibée était revenue

Le fascinant roman de Donna Tartt, «The secret History», traduit en français - comme il se devait - par Pierre Alien, fait actuellement figure de best-seller planétaire, avec déjà à ses trousses tous les poncifs dégoûtants et suborneurs qui s'attachent à ce genre de consécration disqualifiante. Retenons, aussi, que, en français, «The secret History» a été heureusement intitulé «Le maître des illusions». On sait que c'est bien Dionysos que l'on appelait le Maître des Illusions, le tout-puissant Dionysos, capable, comme le dit E.R. Dodds dans «The Greeks and the Irrational», de «faire pousser une vigne sur la planche d'un navire».

En fait, comme presque tous les grands romans modernes d'outre-atlantique, «Le maître des illusions» se révélera être, essentiellement, un polar supérieur. «Le maître des illusions» vu par Ruth Rendell: «Comme roman policier, c'est un des meilleurs que j'aie jamais lus. Mais comme premier roman, il m'a coupé le souffle».

Or, dans ce permanent recours à la facture spéciale du roman policier, ne faudrait-il pas reconnaître comme une fatalité d'état, irrémédiable, des littératures américaines modernes, fussent-elles les plus élevées, où seule la violence de la compétition sociale - l'homme seul contre la société, ou la société se tournant subversivement contre elle-même - parvient encore à se donner les missions du mystère, à invoquer le mystère, à le susciter dans les limites d'une mythologie dont le sommet restera peut-être «La clef de verre» de Dashiell Hammett? Dashiell Hammett, en instruisant dans ses romans noirs les états de cette violence de la compétition sociale immanente à la vie américaine, en explorant les profondeurs occultes, aussi inexpugnables que nocturnes, du grand crime organisé, en était même venu à parler, ainsi que le relève Jean-Pierre Deloux, de l'«Empereur Invisible» régnant clandestinement sur ces ténèbres en leur mystère central - et centralisateur - et, peut-être, désormais, «hors d'atteinte». Ce qui est déjà aller fort loin.

Cependant, dans «Le maître des illusions» il y a, d'évidence, comme le surgissement et l'affirmation d'un plus encore de mystère, le dépassement de l'identité et des apparences sociales de celui-ci par l'émergence inattendue du mystère dans son acception antérieure à la déchéance finale de l'Occident dont l'Amérique apparaît comme la limite extrême, et sans retour. Un plus encore de mystère se manifestant par l'apparition de sa plus ancienne réalité, abyssale et cosmique, suprahumaine, totale, le mystère tel qu'il était vécu par la Grèce Antérieure.

Donna Tartt situe l'action de son roman dans l'enceinte de l'université de Hampden, à Hampden, Vermont, Nouvelle Angleterre. Un groupe de six étudiants, dont une jeune fille inoubliable, Camilla, apprend le grec ancien avec un maître exceptionnel, et qui est, peut-être, aussi, autre chose, Julian Morrow. Or celui-ci entend dépasser le seuil philologique, la philologie n'étant à ses yeux qu'un moyen de passage, et, pour leur apprendre le grec dans ses profondeurs, pousse ceux-ci à une plongée périlleuse dans les gouffres de l'univers intérieur, existentiel, religieux, mystérisologique et cosmique, de la Grèce Antérieure, les oblige à retrouver en eux la grande lumière perdue de l'être propre de la patrie évanouie, à devenir donc, eux-mêmes, d'une manière réelle et de par cela même hautement subversive, des «demi-dieux», des «surhommes». Des ennemis, se dissimulant pour survivre, d'un monde qui ne sera jamais le leur, fait de larves inconscientes engluées dans une société de sous-hommes, cauchemar nocturne et vil, sans plus aucune issue susceptible d'une libération en temps réel.

Or il va y apparaître là une contradiction flagrante, inadmissible, avec la réalité contraignante de la démocratie matérialiste des Etats-Unis, dont l'idéal - est-ce bien le mot - s'impose, précisément, la création d'une société de sous-hommes, d'«Untermenschen» adaptés, assujettis ontologiquement à la future post-humanité qui ne sera pas seulement inhumaine et non-humaine, mais ouvertement antihumaine. Sans trop bien le savoir, les jeunes loups de Hampden sont ainsi en passe de devenir des loups-garous, des déchirures fatales dans le tissu négationniste du pouvoir total établi par l'antihumanité en place. Un immense vertige s'y lève-t-il? Des puissances inavouables sont-elles prêtes à intervenir dans l'ombre? Mais cette contradiction inadmissible restera, néanmoins, le produit d'un certain état de fait. Car, aux côtés de l'Amérique de la post-modernité démocratique et de la pesanteur terroriste des sous-hommes au pouvoir que celle-ci prétend convertir, à présent, en un impérialisme dictatorial planétaire, persiste, aussi, sur place, clandestinement - ultra-clandestinement - une autre Amérique, dont les élites - ultra-minoritaires - perpétuent, souterrainement et racialement, par souches de sang sauvées, la conscience occidentale de l'être de son ouverture de vie vers le surnaturel,

vers le sacré en action, vers le divin. Les jeux se refont-ils?

Les littératures nordiques d'Edgar Allan Poe, de Herman Melville, de H.P. Lovecraft, de William Faulkner, d' Ezra Pound, de certains autres, témoignent avec une indéniable puissance de la présence là d'une Amérique répondant à des appels venant des plus grands lointains, d'une antériorité ontologiquement encore intacte.

Une Amérique dont l'être et les destinées ultimes seront celles de la mystérieuse Vineland, le «pays des grandes vignes» découvert par les drakkars de Leif Eiriksen, et abritant, «sur les hautes collines», une ancienne civilisation du vin et dont l'antériorité extrême pour ceux qui ne savent pas paraîtrait d'ordre exclusivement métahistorique, «légendaire». Dans son grand traité de géopolitique planétaire, encore inédit, Guido Giannettini reconnaît très formellement les terres de la Vineland comme le troisième terme du triangle prédestiné Altaï-Heartland-Vineland - autrement dit, les espaces géopolitiques fondamentaux de la Grande Sibérie et des Mongolies, la Grande Europe, la côte atlantique des Etats-Unis - triangle d'intelligence géopolitique décisive, auquel se trouvent confiées les destinées finales de la civilisation impériale des nôtres, son accomplissement planétaire autour de l'Atlantique devenu une «mer intérieure», une «méditerranée» ou, si l'on veut, l'immense Lac Central de la tradition immémoriale des polaires.

Or le Vermont est, aussi, le coeur vivant de la Vineland, et tout ce qui s'y fait dans les profondeurs concerne désormais notre propre avenir ultime.

Ainsi en sera-t-il, donc, quand, dans «Le maître des illusions», le très inspiré roman de la jeune Donna Tartt - elle y a travaillé pendant huit ans - le petit groupe d'étudiants de l'université de Hampden fouillant le grec ancien sous l'influence de Julian Morrow, décident entre eux de «passer à l'acte» pour revivre le mystère originel porteur, dans l'invisible, de la suprême lumière nordique de la Grèce Antérieure et, pour cela, de procéder à un haut cérémonial dionysiaque. Où, comme on le verra, le passé le plus ancien va rejoindre un avenir non encore advenu en une version liturgique extrême-occidentale et nordique du Buisson Ardent, au centre duquel se donnera à voir, vivant, Dionysos et, derrière celui-ci, encore plus mystérieusement, le seigneur des Vignes, je veux dire le seigneur des Vignes Eternelles, le Seigneur de l'Eternelle Vineland.

C'est le terrible cérémonial dionysiaque vécu, jusqu'au bout, par le groupe des six étudiants de Hampden qui constituera l'axe central, autour duquel tourne l'action, voire le message initiatique secret proposé - peut-être à son insu - par Donna Tartt.

De la confession d'un des étudiants «ayant connu cela»: C'était bouleversant. Les torches, les vertiges, les chants. Des loups hurlaient autour de nous et un taureau

beuglait dans la nuit. La rivière était blanche. C'était comme un film en accéléré, la lune croissait et déclinait, des nuages couraient dans le ciel. Des lianes sortaient de terre si vite qu'elles s'enroulaient le long des troncs comme des serpents; les saisons passaient en un clin d'oeil, des années entières pour ce que j'en sais... Je veux dire que nous prenons le changement phénoménal pour l'essence même du temps, alors que ce n'est pas ça du tout. Le temps est quelque chose qui défie indifféremment printemps et hiver, naissance et déclin, le bien et le mal. Quelque chose d'inchangé, de joyeux, d'absolument indestructible. La dualité cesse d'exister; il n'y a plus d'ego, de «Je», et pourtant cela n'a rien à voir avec les affreuses comparaisons qu'on entend parfois dans les religions orientales, le moi comme une goutte d'eau diluée dans l'océan de l'univers. C'est plutôt comme si l'univers se dilatait pour remplir les limites du soi. Après une telle extase, tu n'imagines pas à quel point peut être insipide l'existence ordinaire dans ses limites quotidiennes». Et aussi: «Echapper au monde cognitif de l'expérience, transcender l'accident de son propre moment d'existence. Il y a d'autres avantages, dont il est plus difficile de parler, des choses à quoi font seulement allusion des sources anciennes et que je n'ai moi-même comprises qu'après coup». Et encore: «Perdre son soi, le perdre totalement. Et ce faisant naître au principe de la vie continue, libéré de la mortalité, de la prison du temps».

Et plus tard: «Camilla dit que pendant un temps elle a cru qu'elle était une biche; étrange, aussi, parce que nous nous souvenons d'avoir chassé une biche dans les bois, tous les trois, pendant des kilomètres. Je le sais. Il semble que nous ayons couru, couru sans arrêt, parce qu'en reprenant conscience nous ne savions pas où nous étions. Plus tard nous nous sommes rendus compte que nous avions franchi au moins quatre barrières de barbelés, je ne sais comment, et que nous étions très loin de chez Francis, à douze ou quinze kilomètres en pleine campagne». Et sur Camilla encore: «Je suppose que nous ne saurons jamais ce qui s'est vraiment passé. Nous ne l'avons retrouvée que beaucoup plus tard. Elle était tranquillement assise au bord du ruisseau, les pieds dans l'eau, sa robe blanche sans tache; aucune trace de sang sauf dans les cheveux. Ils étaient complètement trempés, coagulés, comme si elle avait essayé de les teindre en rouge». Et je crois qu'il me faut préciser que pour des spécialistes - la connaissance approfondie du grec ancien est tout à fait incontournable - les indications fournies par Donna Tartt dans le chapitre de son roman concernant la Bacchanale de Hampden sont - ou paraissent - comme suffisantes, et certainement effectives. Les servitudes rituelles restent cependant impitoyables, le moindre égarement - il suffit d'un mot mal prononcé - annulant tout, risquant de produire des remous incontrôlables et le plus souvent dramatiques.



Mais l'essentiel se trouve quand même ailleurs. Donna Tartt n'y fait que des allusions fugitives, chiffrées, insuffisantes. Car le noeud abyssal de l'ensemble des opérations sacrées reste d'ordre exclusivement érotique, et même amoureux, impliquant d'assez terrifiantes obligations sexuelles, inconcevables hors des états extatiques de pointe auxquels il s'agit de parvenir en groupe. Or, Camilla était la jeune fille du groupe, avait ainsi prendre tout sur elle et, en plus, son propre frère se trouvait parmi les poursuivants, d'où la dimension supplémentaire, incendiaire, de l'inceste avec violence. Elle y aura vraiment été, toute une nuit, la biche poursuivie par la meute de ses prétendants, et qu'ils avaient rejointe à l'aube, dans le sang. Les grands travaux sont, là, d'ordre sexuel, et ils dépassent, quand ils viennent d'avoir lieu, tout ce qu'une mentalité actuelle pourrait se figurer à ce sujet. Ce que je viens de dire là n'est absolument pas à prendre à la légère, je me fais un devoir de le souligner avec force.

D'ailleurs, dans la suite de son roman, Donna Tartt va le montrer elle-même. On ne provoque jamais tout à fait impunément l'entrouverture des prohibitions préventives, métapsychiques et autres, souvent même bien plus supérieures, qui font barrage à la pénétration des puissances suprahumaines - antihumaines, cosmiques, immensément dépourvues de toute mesure ou attention humaines - à l'intérieur du monde protégé où se tiennent les humains, et où leur avènement, fût-il ponctuel, insuffisant, passager, laissera toujours des traces, des dévastations irrémédiables. L'existence ultérieure des personnages directement impliqués - ayant participé - à la Bacchanale de Hampden en sera marquée, tous vont sombrer - et tout de suite après - dans le meurtre démentiel, dans la mélancolie ou le suicide, dans un malheur sans issue, dans la rupture de tout ce qui eût pu donner un sens lumineux à leur vie, un sens d'accomplissement. La grandeur de ce roman vient de là. Vu de trop près, le soleil réduit tout en cendres. Approcher les feux ultimes de l'être est une aventure abyssale, que fort peu de prédestinés parviennent à vivre impunément.

Il n'empêche que dans l'ancienne Vineland, une grande lumière prohibée était encore une fois appelée à briller, et qu'elle y vint, ne fût-ce qu'à travers la littérature de la jeune Donna Tartt. Dans les longues saisons noires de la détresse de l'absence de l'être, les littératures occidentales sont destinées à abriter illégalement les persistances de l'être, qui dévastent amoureuxment en éprouvant et éprouvent avec amour en dévastant sans merci ce vers quoi elles vont.

Ainsi la grande littérature n'est-elle pas seulement de la littérature, mais autre chose aussi. Donna Tartt: «Est-ce que quelque chose comme la «fêlure fatale», cette

faillie sombre et révélatrice qui traverse le milieu d'une vie, existe hors de la littérature? Je croyais que non».

Et comment une approche religieuse destituée depuis des millénaires parviendrait-elle à agir encore de nos jours, revivre, faire revivre, répondre aux pétitions opératoires, donner cours à l'attente de certains qui viendraient la chercher là, précisément, où elle se trouve tout en ne s'y trouvant plus? C'est la question posée par «Le maître des illusions» de Donna Tartt. Elle y a répondu à sa manière.

Ma réponse sera autre. Que les religions et les dieux ne meurent jamais, ils sont résorbés et disparaissent dans la suite des figurations qui en poursuivent à la fois l'effacement et l'accomplissement à travers les temps. Tout comme Apollon, Dionysos n'était-il pas une préfiguration ardente du Christ? Les religions mystériosophiques du vin n'aboutissent-elles pas à leur station suprême avec la Cène, où le Seigneur des Vignes ouvre les vannes de Son Très Précieux Sang pour établir - instituer - la nouvelle religion eucharistique de la double divinisation de l'homme et du cosmos dans le sillage salvateur de Sa Mort et de Sa Résurrection? C'est dans la seconde partie de sa consécration eucharistique, Mt., XXVI, 28-29, que le Seigneur de la Vigne dévoile le mystère de sa future identité dans les cieux. Et ce sera dans le vertige halluciné de ces hauteurs que, maintenant, il nous faudra chercher les chemins de notre éternelle Vineland:

«Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, à nouveau, dans le Royaume de mon Père».

Les chantages du sacré ne font jamais que renforcer, dans le plus grand secret, la pointe en avant de sa propre marche vers un but qui sera toujours le même, et qui nous sera toujours caché, toujours travesti sous les voiles d'un devenir à la fois amoureux et funèbre, le devenir même de notre disponibilité, de notre réponse vécue à son appel tragique et total, à son impitoyable appel. Faut-il, parfois, avoir recours à ces terrifiantes incursions clandestines vers ce qui en constitue le pouvoir en action, forcer en violence et avec les risques inouïs que l'on sait ou que l'on ne sait même pas vraiment le passage interdit? L'honneur occulte des nôtres n'en finit plus de s'avouer que seul compte pour nous ce qui se trouve établi de l'autre côté de ce passage interdit, dans Sa Vineland de Sang.

Jean Parvulesco

Donna Tartt, Le maître des illusions, Plon, Paris 1993 (coll. poche 4203).

Poète, écrivain, éditeur, Jean Parvulesco fréquenta en son temps des hommes aussi différents que M. Heidegger, J.-L. Godart, E. Pound, J. Evola, R. Abellio ou Dominique de Roux. Ainsi que, entre autres, la Nouvelle Vague... au point qu'un poète homonyme apparaît mystérieusement dans l'un ou l'autre film de Godard. Mais Jean Parvulesco s'est aussi imposé comme l'un des tout grands spécialistes français et européens de la géostratégie. En témoigne l'un des trois livres édités en 1995 par Guy Trédaniel, «Les fondements géopolitiques du grand gaullisme», essai visionnaire permettant de mieux décoder l'histoire récente, passée et à venir. Si nous ne le suivons pas dans toutes ses conclusions - le Crucifié accomplissant Dionysos -, nous sommes toutefois très heureux et flattés d'accueillir l'un des écrivains les plus secrets de ce temps, fidèle au souvenir du très solaire Frédéric II de Hohenstauffen, et auteur d'un «Traité de la chasse au faucon» (L'Herne). Notre collaborateur Bruno Dietsch a par ailleurs parlé dans le numéro 4 de «L'étoile de l'empire invivable» (Trédaniel 1994), véritable manuel de haute magie tantrique. On lira aussi les deux autres livres publiés en rafale par Trédaniel: «Le rapport secret à la Nonciature», sur les tribulations initiatiques de l'auteur, et «Le gué des louves», journal gnostique, singulière confession hallucinée et, stricto sensu, hallucinante, des multiples apparitions de la Porteuse de Lumière, la Très Généreuse: Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas, alma Venus...

Sur les traces de l'Emir Musa

Ernst Jünger fêtera le 29 mars de cette année son centième anniversaire et dépasse déjà le stade de la simple vieillesse pour entrer dans l'âge des origines. L'année sera riche d'articles et de publications pour marquer l'événement! Assisterons-nous encore, outre-Rhin, à la résurgence de ces querelles de consciences en mal de recul historique pour savoir s'il faut bruler ou non celui qui fut le chantre de l'activisme, puis l'esthète trop lucide des malheurs de son temps? Il est vrai que Jünger a porté à son siècle une attention incisive, qu'il s'est même engagé dans l'Histoire, dans la mesure où il a entendu rechercher dans le passé les repères qui furent les moments de fracture, réfléchir sur les faits récents et prospecter l'avenir. Certains critiques ont prétendu que Jünger avait changé entre 1932 et 1938. Faut-il y voir, à l'issue de la Seconde Guerre, la volonté inavouée de «sauver» Jünger d'une inquisition idéologique, ou le refus de penser jusqu'au bout le cheminement intellectuel de cet auteur dont l'un des mérites consiste aussi à déranger? Admettre un changement complet de la vision du monde semble erroné, car c'est plutôt à un changement de perspectives auquel nous assistons. Il est sans doute préférable de laisser à Jünger lui-même le soin de structurer son travail intellectuel; influencé par ses lectures de la Bible qu'il découvrait à Paris, pendant l'Occupation, il se reconnaît deux grandes périodes qu'il nomme son ancien et son nouveau Testament (1), les livres postérieurs à 1934 relèvent de la seconde période.

Le diagnostic que Jünger établit sur son époque ne pouvait, par conséquent, être immuable. Des constantes se dessinent pourtant, ainsi la conviction de vivre en un âge d'Interrègne, que l'homme attende la venue de nouveaux Titans, du «Travailleur», la naissance d'une nouvelle Grande Mère ou de nouveaux éons. La réflexion que le jeune publiciste des années 1920-30 pouvait proposer et les implications qu'elle supposait diffèrent fort de celles de l'homme mûr; à la révolte éprouvée à la vue d'empires qui se sont défaits et à la volonté d'agir sur l'histoire succèdent une «contemplation» attentive qui ne saurait se muer en affliction devant l'inéluctabilité des choses. Jünger qui ne cesse d'interroger la vie humaine et

l'existence historique, semble percevoir la décadence comme destin. Une certaine quantité de souffrances semble ainsi réservée à l'humanité, à chaque destin individuel quand le cycle historique touche à son terme. Qu'en est-il effectivement de la conscience humaine en cet âge d'Interrègne, quand l'orgueil des Titans impose à l'homme démesure, danger, renoncement aux Dieux et acceptation des nouvelles formes de puissance? Comment se soustraire à ce mouvement historique et se consoler de ces terribles conséquences quand la mystique, la religion sont vides de Dieux, et la philosophie vide d'idées?

Et c'est là une autre constante de la réflexion, le rapport de l'homme à la souffrance. La souffrance, marque distinctive de l'existence humaine, est depuis longtemps élevée au rang de

thème philosophique; les réflexions de philosophes tels que Schopenhauer, Nietzsche ou Scheler dans la stricte aire linguistique allemande ne permettent donc pas à Jünger de faire figure de novateur. Pourtant, la conception que se fait Jünger de la souffrance, est riche d'implications. Née d'une interprétation vitaliste de la guerre et héritée des angoisses ressenties dans les tranchées, la perception soudaine de l'effroi se hausse au rang d'une métaphysique de la souffrance dès la première version du «Coeur aventureux» et s'enrichit, dès 1934 dans le traité «La Souffrance» (2), d'images confirmant la perspective historico-temporelle. L'horreur qui perce soudainement l'univers raisonnable et que le lecteur découvre à son tour se fonde sur un diagnostic et un pronostic des développements de la société moderne. Cela nous explique les itinéraires individuels des héros jüngeriens qui les mènent à la dislocation interne; jetés dans des mondes qu'ils jugent souvent médiocres, étrangers aux sociétés dont ils sont issus, ils sont en proie à une immense solitude et éprouvent une lancinante nostalgie du monde originel d'où ils sont tombés.

Afin de mieux saisir la pensée de Jünger quand il cerne des comportements humains, nous nous aiderons d'une histoire orientale: «Le conte de la ville de Laiton», une belle et douloureuse histoire qui scelle, en ce siècle où l'on voudrait évacuer les grandes échéances, les retrouvailles de l'homme et de la mort. N'est-il pas remarquable, en effet, que Jünger se serve à trois reprises, en cinquante ans d'intervalle, du même conte, vaste survol emblématique, pour cerner la souffrance de l'homme dans l'histoire? Un thème que nous retrouvons en 1934 (3) mais aussi en 1977 dans «Eumeswil» (4) et qui refait discrètement surface en 1990, dans «Les Ciseaux» (5). Après en avoir présenté le texte, nous en dégagerons les aspects initiatiques et cyclologiques, puis nous traiterons de la souffrance de l'homme dans l'histoire.

Ce conte appartient au recueil des «Mille et une Nuits», somme de savoir qui, pour Jünger, possède une valeur identique à celle conférée à la Bible. Il en découvrit l'univers magique en juin 1904, dans la traduction en quatre volumes de Gustav Weil; par la suite, il devait lire les douze volumes d'Enno Littmann (6). Jünger se réfère souvent à cet ensemble de contes aux diverses origines et où se mêlent les influences indo-persanes, hellénistiques, syriennes et égyptiennes. Jünger, qui, dans ses écrits, cite de mémoire des noms de tradition différente - ce qui nous explique l'orthographe parfois fluctuante des noms - retient quatre contes pour étayer ses pensées.

1 - Le conte d'Alâ ed-Dîn et de la lampe merveilleuse est raconté pendant les 269 et 270èmes nuits. Jünger en extrait ses images récurrentes du nihilisme, ainsi la figure du Maurétanien et l'idée du titre «Le Problème d'Aladin».

2 - La magie particulière du conte du Prince Ahmed et de la Fée Perî Banû, dit alors de la 271ème nuit, se reflète dans «Héliopolis» et notamment dans ce rôle tout particulier qui est échu à Budur Peri, cette presque initiatrice.

3 - L'histoire de Dschaudar et de ses frères, contée de la 606ème jusqu'à la 624ème nuit, apparaît dans les journaux de guerre, ainsi qu'à la date du 22 novembre 1944.

4 - Enfin, le conte de la Ville de Laiton, raconté de la 566ème à la 578ème nuit, et qui nous intéresse présentement.

La première version qu'en propose Jünger en 1934 se contracte en une page; Jünger ne fait alors aucune mention des flacons scellés du sceau de Salomon et retenant prisonniers maints génies ni, surtout, du long voyage entrepris par l'Emir Musa à la recherche de la ville ensorcelée ni, par la suite, de l'escalade du pieux musulman pour en ouvrir les portes. Les inscriptions gravées sur la table et les tombes sont également légèrement différentes entre les deux premières versions, en revanche le sens en est rigoureusement identique. Nous retiendrons ici la deuxième version, plus riche en éléments. L'intérêt du texte réside dans la richesse de ses significations car le travail effectué par Jünger sur ce conte en laisse percevoir toute la portée initiatique et cyclologique.

Une épreuve initiatique

Le rite préparatoire de l'épreuve, introduisant l'adepte à la connaissance de savoirs secrets et difficiles, prend souvent la forme d'un voyage symbolique qui conduit l'homme à quitter les ténèbres du monde profane pour accéder à la lumière initiatique. Ainsi devons-nous comprendre l'allusion au voyage, les étapes, la patiente avancée de la caravane dans les déserts, qui dure quatorze mois avant d'atteindre la

côte de Maurétanie. Les haltes à l'abri des châteaux abandonnés ou dans les cimetières en ruines, repaires favoris de la mort, donnent le ton de la probation; eux aussi sont les rites préliminaires à l'enseignement auquel se soumet l'Emir.

Le sens initiatique du conte se déduit également de la haute muraille qui ceint la ville; il faut l'escalader à l'aide d'une échelle dont la construction a pris deux lunes. Aventure dangereuse: les douze premiers hommes à l'entreprendre succombent au charme et périssent écrasés au sol,... «Celui qui a contemplé la beauté» nous rappelle Jünger dans «Les Ciseaux» et reprenant les vers de Platten «est condamné à la mort». Seul réussit Abd-es Samad, un pieux musulman qui ne cesse de répéter le nom d'Allah. On insiste sur la croyance et la piété de l'homme; il s'agit donc là d'une ascension spirituelle qui permet à la partie la plus purifiée de l'être humain de parvenir au faite; les hommes morts symbolisent la récapitulation des états d'être antécédents de l'homme dont l'aspect profane est épuisé. Au sommet de ce rempart, frontière symbolique, il peut découvrir les secrets que conserve la mémoire des «passés» tant humain que cosmique. La Ville de Laiton est le conservatoire de ce qui fut et de ce qui sera.

L'Emir Musa, investi dans son pouvoir par l'aïeul d'Abd-ur Rahman, roi Omejade, et Thâlib, le poète, l'homme de la durée, car en lui habitent la mémoire du passé, de la tradition et l'impatience du futur, peuvent pénétrer dans la ville et orchestrer les découvertes. Et c'est à leurs côtés que nous prenons part à l'initiation cyclologique. La ville morte dans laquelle ils entrent, figure l'ensemble des traditions passées, leurs résidus. L'inscription gravée dans une table de marbre jaune nous permet d'apprécier le sens métaphysique de l'épreuve: «A cette table ont mangé mille rois borgnes de l'oeil droit, et mille autres borgnes de l'oeil gauche... ils s'en sont tous allés, et peuplent tombeaux et catacombes.» (7)

La première version livre le secret des points de suspension: «(...) et mille autres encore qui voyaient des deux yeux et tous s'en sont allés du monde et ont établi leur résidence dans les tombeaux et les catacombes.» (8)

D'emblée, nous voyons ici la référence fondamentale à un principe traditionnel immuable, supérieur à une forme de contingence historique puisque le statut supérieur du pouvoir royal est marqué par la continuité, comme l'indique la répétition du chiffre symbolique mille. Cependant, si les rois incarnent au sein du temporel un principe métaphysique, ils n'en sont pas moins soumis à l'oeuvre du temps. Nous pouvons approcher ce conte hermétique en nous livrant à une interprétation gnostique et dans ce cas, en nous référant à René Guénon. Connu sans doute de Jünger, ce défenseur de la tradition et à qui la théorie des cycles était chère, s'efforça de découvrir la réalité transcendante de toutes les religions et finit par les résumer

dans l'ésotérisme de l'Islam, cette religion qui, à ses yeux, était l'ultime maillon de la chaîne initiatique. Les rois morts - «fameux rois d'Eden» - représentent les cycles révolus, qu'ils aient été soumis à la lumière (aveugles de l'oeil droit) ou pervertis et dégénérés par l'emploi de la magie (cécité de l'oeil gauche). Dans le domaine mythique germanique, Odhin, dieu souverain de la magie, sacrifie son oeil pour acquérir la vision de l'immatériel. Toutefois, le conte indique la caducité de cette magie, car l'Islam représente le sceau final de la révélation. Le conte ainsi présenté ne va pas à l'encontre des dires de Jünger. Il lui permet d'illustrer sur un plan initiatique la continuité qui relie les domaines spirituel et temporel, considérés sous l'angle de la douloureuse ascension humaine.

L'initiation à l'histoire

En évoquant ce conte lors d'un cours, Vigo, professeur d'histoire à l'Université d'Eumeswil, n'avait certes pas l'intention d'initier ses étudiants aux secrets des sciences occultes, mais plutôt de leur faire toucher du doigt la «rencontre» de l'Emir Musa avec le monde historique (E, 25); c'est-à-dire d'éveiller en eux l'écho du cri que pousse l'Emir en entendant Thâlib lui traduire les vers illustres, ce cri de souffrance que pousse, chez Jünger, tout historien, et tôt ou tard, chaque homme.

En 1934, pour introduire ce conte, Ernst Jünger présente le tragique de toute recherche archéologique: «L'archéologie est, proprement dit, une science qui est dédiée à la souffrance, dans les couches de la terre, elle dépiste des empires et des empires, dont même les noms sont perdus.» (9)

Une phrase que le Jünger des années 1977 ne peut renier; plus, il résume alors le désespoir de l'Emir en ces termes: «Jamais peut-être la souffrance de l'historien n'a été saisie avec une pareille violence. C'est la souffrance de l'homme, ressentie bien avant toute science, et qui l'accompagne depuis qu'il a creusé les premiers tombeaux.» (10)

La deuxième phrase de la citation marque l'élargissement de la souffrance qui devient la spécificité de l'être humain, de l'homme doué de mémoire. Celui qui dialogue avec l'éphémère s'interroge sur le sens de la vie et celui de l'histoire. Témoignage de vies, mémoire collective, l'histoire est, pour Jünger, une étude axée sur l'homme qui fait l'histoire.

La douloureuse épreuve initiatique de l'Emir Musa, à laquelle l'auteur d'Eumeswil attache tant d'importance, la liaison permanente que Jünger établit entre la souffrance de l'homme de mémoire et la recherche de ce dernier dans les tombes ou les parchemins (Jünger emploie systématiquement le verbe substantivé «wühlen» - fouiller - (E, 22; E, 90) montrent bien que finalement, le domaine de

l'historien est un «champ de ruines» (ein Trümmerfeld, (E, 21)), un cimetière plus ou moins laissé à l'abandon. Et l'historien se transforme en Hamlet, essayant à son tour de donner un sens à ces deux notions cardinales que sont la vie et la mort: «Comme chercheur, il n'est rien d'autre qu'un fouilleur de parchemins et de tombeaux, mais voici qu'il pose la question fatale, la tête de mort dans la main.» (11)

Rien ne menace plus l'homme si ce n'est la mort, cette appréhension existentielle qui nous rejette toujours dans l'espace clos de nos limites. Musa, en écoutant Thälbit lui traduire les vers, comprend que rien n'échappe à cette loi, ni les hommes valeureux, ni les glorieuses cités ou civilisations. Tout semble vain comme le remarque par la suite Martin Venator: «Tout historien-né connaît l'épouvante à la vue d'événements qui, certes, sont bien relatés quant à leur étendue, mais ont perdu tout sens. Oui, pourquoi donc se sont-ils sacrifiés?» (12)

Musa connaît une double mort, celle de son passé et celle de son futur car l'avenir, cet homme puissant ne peut plus que se l'imaginer en tombes et «poussières de sable sans raison» (13). Ce qui n'est pas éternel n'a pas de sens; or, la perte du sens même de la vie que la mort annihile, implique finalement une perte du sens de l'histoire.

Outre cette confrontation permanente avec la mort qui ramène l'histoire à la conscience primitive des propres limites de sa vie, la lutte humaine consiste aussi à damer le pion à la mort et à la loi inexorable du temps, l'oubli qui efface toute chose (E, 27). Lutte désespérante vouée à l'échec, car la mort d'un homme est inéluctablement anéantissement d'une mémoire, perte d'une expérience unique.

«Mais ce souvenir, lui aussi a ses limites, devient la proie du temps; tout monument s'effrite, et avec le trépassé, la couronne, elle aussi se consume.» (14)

Le fait historique s'en trouve ainsi relativisé: la mémoire collective oubliera un jour Homère (spanischer Mondhorn., 359), Alexandre le Grand, mais plus vite encore, Marx, Engels, Bebel, Stirner et les autres (Eumeswil, 363). Obéissant d'ailleurs à ce principe rigoureux de relativité historique, Jünger précise dans ses romans si l'événement cité eut lieu durant l'ère chrétienne ou non (Eumeswil, 261 et 363); le Christianisme n'aura été qu'une période dans l'histoire universelle. Cette dévaluation de l'événement historique ne nous étonnera pas: elle s'inscrit dans le cadre d'une pensée où l'histoire, de ce côté du «Mur du Temps» est assujettie

aux lois d'altération et de destruction, car tout est éphémère dans ce monde périssable. L'histoire dévorante est le sacre de la mort, individuelle ou collective; elle dévoile sans vergogne l'impuissance finale de l'homme, éternellement dupe de son histoire.

«C'est au fond, sur une scène étroite que se joue l'histoire des hommes - pas plus grande que la place du marché dans une vieille ville. Y règnent la crainte et le tremblement; on y représente le triomphe de la mort. On voit comment avec ses grands satellites, elle se rend maîtresse du monde. Tel est le sujet du spectacle, éclairé par des torches; dents et griffes - un arsenal d'armes redoutables règne sur le monde.» (15)

A cette danse où il est convié et où il finira, pauvre en cendres, l'homme que ces limites temporelles torturent, est amené à s'interroger sur le sens de sa vie, sur celui de l'histoire et à soulever l'épineux problème de l'imperfection de la Création. Problème qui ouvre d'ailleurs le journal que tenait Martin Venator à Eumeswil! Le désespoir de l'Emir Musa, lui, peut se résumer en deux simples questions: pourquoi naître, s'il faut mourir? Pourquoi vivre, si la mort donne l'oubli de la vie? La condition humaine porte ces stigmates de l'imperfection que sont les larmes, le suicide - et la ferveur de l'espoir, car qu'est-ce que la vie, sinon l'affrontement éternel de l'espoir humain et du temps mortel? Et nous pouvons rapprocher cet état d'esprit de l'inquiétude du jeune Jünger qui perce dans «Sturm»: nous ne vivons qu'une fois:

«A quoi bon le somptueux, dont on se réjouissait, s'il devait ainsi finir dans un goufre glacé, s'il devait voler en éclats de façon absurde dans l'abîme, comme un calice biseauté? Certes, cette destruction n'avait rien d'exceptionnel dans la grande contrainte cosmique.» (16)

La vie, ce cadeau qui nous fut fait, n'aurait d'autre destin que celui de la coupe du roi de Thulé se perdant à jamais dans les flots noirs de la mer? Il ressort que l'humain est le jouet d'une histoire en fait répétitive et que les richesses que nous nous transmettons, de génération en génération, la vie et l'espoir, s'éteignent toujours.

L'étude de l'histoire suppose une connaissance alliée à la connaissance du quotidien, la souffrance étant intrinsèquement liée à la condition humaine. S'interroger sur le sens de l'histoire, à la fois sur le but et sur la signification des phénomènes historiques, revient à se demander si l'homme qui oeuvre dans l'histoire et la fait, si cet homme a lui-même un

sens et si sa participation à l'histoire relève ou non d'une attitude rationnelle.

La mort est collective et toute société, toute civilisation est sujette aux multiples métamorphoses. Ce thème de mort des civilisations, de décadence et, pour certains, de régression, hante l'imaginaire des penseurs de ces deux derniers siècles de crise spirituelle en Occident. L'anxieuse interrogation sur le sens de l'histoire s'est axée sur les diverses causes de la grandeur, de la décadence des civilisations et de l'aliénation de l'homme. Nous ne saurions perdre de vue l'autre courant constitutif de cette même période, avec ses diverse formes - positivisme, marxisme, socialisme - qui

tente de retrouver les terres de l'histoire après la mort pressentie, annoncée puis proclamée du Christianisme. Nul ne pouvant véritablement se détacher de la terre nourricière d'une époque, Jünger participe de l'ambiguïté des deux courants et la crise de civilisation qui s'accompagne d'un désespoir anthropologique ne peut, chez Jünger, éliminer son optimisme foncier. L'homme soumis aux cycles des métamorphoses, aux terribles lois du périr, du devenir et du naître, vit sa passion sur terre. Celle-ci est aggravée à une époque où une interprétation réductrice, nihiliste, du monde réduit peu à peu ce dernier aux mesures d'une peau de chagrin dont les dimensions spatiales, spirituelles et intellectuelles ne cessent d'être rongées (17). Il semble que l'attitude fondamentale de l'Emir Musa soit celle d'une conscience de soi sécularisée, c'est-à-dire où l'homme est plus important que le cosmos et où la métaphysique ne signifie plus rien. Ainsi pense-t-il non sans un peu de cynisme et de scepticisme en observant le guide de la caravane grimper le long de la muraille et s'en remettre à Allah: «Si un homme sage agit de la sorte, que fera alors un fou?» (18) Telle est donc sa perception d'une réalité transcendante! L'anxiété éprouvée devant le néant de la mort transforme l'Emir Musa en paradigme de l'homme moderne, de celui qui n'a plus d'attache avec la sacralité. A cette figure tragique de l'homme affrontant ce que Mircea Eliade a maintes fois nommé «la Terreur de l'Histoire» s'oppose celle, tout aussi significative, du vieil Abd-es Samad. Puisqu'il connaît le ciel étoilé et les entrailles de la terre - ne détient-il pas le «Livre des trésors cachés»? -, il lui incombe de guider la caravane dans les déserts. Le pieux musulman qui doit à Dieu la réussite de son escalade, n'est pas seulement un croyant; c'est un homme de savoir qui sait le monde et son savoir est homogène. Il ne peut ressentir la mort comme une fin absolue, mais comme un passage périlleux, une initiation qui lui permettra d'atteindre un niveau d'être plus élevé. Pour Jünger, la condition humaine, sur le plan métaphysique, réside dans son essence même, que nous soyons projetés dans le passé des Omeyyades de Damas ou dans le futur d'un Martin Venator. Du coup, les concepts de progrès ou de régression perdent de leur pouvoir. Ce qui change, ce sont tout simplement les décors de ce théâtre qu'est la vie.

Ce conte, révélateur de l'angoisse de l'homme qui a chuté dans l'histoire, nous montre combien ce type d'expérience est

fondamental et que, dans ce monde où les ciseaux d'Atropos coupent les fils du destin, la souffrance, non seulement inévitable mais souhaitable, est le moteur de l'histoire, la dote même d'un sens; car elle est, entre autre, l'athanor où brûlent nos consciences.

Isabelle Rozet

Notes à la page suivante.

Notes:

- (1) *Strahlungen*, Tübingen, 16.09.1942; journal 1941-1945.
- (2) «Über den Schmerz», in *Blätter und Steine*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; le recueil contient: «An den Leser», «Dalmatinischer Aufenthalt», «Lob der Vokale», «Feuer und Bewegung», «Die Staub-Dämonen», «Die totale Mobilmachung», «Sizilischer Brief an den Mann im Mond», «Über den Schmerz», «Epigrammatischer Anhang».
- (3) «Über den Schmerz», *ibid.*
- (4) *Eumeswil*, Klett Verlag, Stuttgart 1977, pp. 23-26.
- (5) *Die Schere*, Klett Verlag, Stuttgart 1990, pp. 100-101; p. 123.
- (6) *Autor und Autorschaft*, 1984, p. 146.
- (7) *Eumeswil*, 26.
- (8) «Über den Schmerz», 156, *ibid.*
- (9) «Über den Schmerz», *ibid.*, p. 160.
- (10) *Eumeswil*, 27.
- (11) *Eumeswil*, 22.
- (12) *Eumeswil*, 167.
- (13) *Formule de Henri Michaux, dans le poème «Contre», écrit en 1933*, in «*La nuit remue*», Gallimard, Paris 1967, p. 79-80.
- (14) *Eumeswil*, 28.
- (15) «*Drei Kiesel*», *Erstansgabe 1951, Werke Bd. 8, Essays IV*, p. 32.
- (16) *Sturm*, 53.
- (17) «*Über die Linie*», 1951, in *Werke, Essays I, «Betrachtungen zur Zeit»*, Bd. V, p. 265.
- (18) *Eumeswil*, p. 25.

Tantra, poètes maudits et transmission initiatique

Les textes de l'auteur de «Shiva et Dionysos» réunis dans ce cahier* abordent sous diverses facettes les relations du Shivaïsme avec l'histoire et la réalité du monde occidental.

Question essentielle, puisqu'à travers la recherche de la Tradition primordiale, ces relations ont été au coeur de la quête alchimique du Moyen Age - dont certaines découvertes furent la source de la physique et de la chimie, et dont les théories sur la transmutation de la matière, considérées comme absurdes au siècle dernier, intéressent aujourd'hui la recherche nucléaire. Par ailleurs, les initiateurs du mouvement de la Renaissance, tels Alberti et Pic de la Mirandole, cherchèrent également à retrouver les conditions de l'harmonie d'un Age d'Or, attesté par la tradition shivaïte, mais rejeté par l'Histoire officielle et les religions monothéistes dans les régions de la fable et de l'hérésie.

Il est étrange d'observer comment la quête de l'harmonie et de la sagesse qui animait ces chercheurs a servi à instaurer, d'une part une prolifération technologique aveugle assortie de la mutation terrifiante des moyens de destruction et, d'autre part, cet humanisme standardisé anthropocentrique, qui a déjà quasiment détruit toutes les civilisations traditionnelles et menace à présent l'existence même de la planète. «En perdant la pureté du coeur, on perd la science», écrivait l'alchimiste Nicolas Valois, «science sans conscience n'est que ruine de l'âme» répondait Montaigne. Dans ce rétrécissement morbide, cette perversion de la recherche du savoir dont témoigne l'évolution sémantique des termes «science» et «philosophie», le rôle des dictatures religieuses qui ont corseté la pensée occidentale n'est plus à démontrer.

Il en est résulté dans l'Occident contemporain, parallèlement à la nostalgie toujours agressive des intégrismes monothéistes, une méfiance des intellectuels et de la plupart des scientifiques envers tout ce qui s'écarte de la rationalité la plus vérifiable et évoque de près ou de loin le moindre esprit religieux. Encore que les chercheurs les plus avancés - et Alain Daniélou ne manque pas de citer les astrophysiciens ou les gnostiques de Princeton - aboutissent à des conclusions qui corroborent certaines théories de la très ancienne cosmologie shivaïte du Sâmkhya.

Mais il est temps de le dire, et le premier texte que l'on va lire l'affirme d'emblée: «la philosophie shivaïte ignore tout dogme. Il n'existe pas de séparation entre théologie et cosmologie, entre science et religion. Leur objet commun est de chercher à comprendre la nature du monde, le rôle et le destin des êtres vivants.» Le Shivaïsme n'est donc pas une «religion», dans le sens que ce terme a pris pour nous, il ne l'est, littéralement, que dans la recherche la plus précise et libre de ce qui relie l'homme à tout l'univers.

Précisons à présent quelques notions que l'on retrouvera fréquemment dans les textes qui vont suivre. Nous entendrons par Tradition primordiale la grande religion protohistorique dont l'archéologie retrouve partout des traces, de la vallée de l'Indus à l'Angleterre ou à la Dacie, celle des cultes de la Mère universelle, du phallus et du taureau, dont Alain Daniélou, dans *Shiva et Dionysos*, a montré la parenté avec celle des Sumériens, des Crétois, des Pélasges et dont certains rites sont encore vivants de nos jours dans le zikr égyptien et chez les Berbères d'Afrique du Nord (1). Cette Tradition, codifiée en Inde sous le nom de Shivaïsme, y resta la religion populaire malgré le Védisme imposé par les envahisseurs aryens. A partir du III^{ème} siècle de notre ère, elle y connut une stupéfiante renaissance initiée dans l'Atharva Véda et les Upanishad, et devait peu à peu s'amalgamer au Védisme pour aboutir à l'Hindouisme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Cette renaissance est le sujet du second article, à caractère historique, qui donne également des précisions sur le Jâinisme et le Bouddhisme.

La structure qui permit à cette Tradition de se transmettre intacte en Inde, avec tout l'appareil des textes fondamentaux maintenus à travers de longues éclipses apparentes, est une véritable institution initiatique: celle des Sannyasi, moines errants dépositaires d'étonnantes techniques de mémorisation et de transmission orale, avec qui Alain Daniélou fut de longues années en contact. Et là, le vocabulaire doit être précisé. Il s'agissait, il s'agit toujours, d'hommes libres et parfois de femmes qui ont renoncé aux possessions terrestres et à la vie de famille, mais non pas nécessairement aux joies des sens puisque, d'après le Tantrisme, que l'on a pu désigner comme le «culte indien de l'extase» (2), «l'union des corps dans l'acte d'amour, reflet de l'union

des principes cosmiques, est peut-être l'expérience la plus haute que nous puissions avoir de la béatitude, de la joie sans limite qui est la nature de l'état divin.

Comment ne pas songer encore aux alchimistes errants du Moyen Age, ces «habitants de l'univers» abandonnant leur nom civil pour s'adonner au traditionnel «Art d'Amour»? La conjonction symbolique de l'eau et du feu, gravure tantrique indienne conservée à la Bibliothèque de la Sorbonne, ne représente-t-elle pas la principale opération du grand Oeuvre? Mircea Eliade a déjà montré (3) les convergences irréfutables entre le Hatha Yoga tantrique et l'alchimie, laquelle vise à délivrer l'esprit par la matière et la matière par l'esprit. Dans les deux cas il s'agit d'une mystique expérimentale cherchant la transformation du corps mortel en corps «divin», d'une recherche de l'illumination par la découverte des correspondances entre le macrocosme et le microcosme, véhicule même de la recherche où «le beau est la splendeur du vrai»(4).

Nous sommes aux antipodes de la haine charnelle des religions du Livre, de la dichotomie meurtrière entre le corps et l'esprit, entre l'homme et la nature, qui ont martelé dans les prisons et sur les bûchers toute l'histoire de l'Occident. Mais du même coup, nous sommes tout près de la poésie, et singulièrement de la poésie «maudite» en laquelle semblent s'être réfugiés les restes de la tradition occulte et ce qui a subsisté de spiritualité vivante en Occident. Qui, mieux que le Rimbaud de 17 ans résume pour nous la démarche même du tantrisme: «je dis qu'il faut se faire voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens»? Quel texte exprime mieux que son poème «Soleil et chair» la nostalgie fécondante et la réalité passée de l'Age d'Or? Quant aux explications que l'on va lire sur les diagrammes magiques, la nature des symboles et les correspondances entre les divers états de la matière («nous pouvons, dans certains cas, découvrir les correspondances qui existent entre nos perceptions émotives et certains facteurs géométriques et numériques fondamentaux. C'est sur cette base qu'il est possible d'établir une théorie esthétique»), elles semblent un commentaire immémorial au célèbre sonnet des «Correspondances» de Baudelaire:

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles.
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Si les esprits les plus sérieux, tel Yves Bonnefoy, n'écartent pas pour Rimbaud la possibilité d'une transmission initiatique («où est le vieux Brahmane qui m'enseigna

les proverbes?» disent les Illuminations), il est incontestable qu'il fut en contact avec des occultistes et qu'il lut certainement Eliphaz Lévi, comme Baudelaire lut Swedenborg. Le XIX^{ème} siècle français, celui du triomphe de l'hégémonie bourgeoise, a aussi connu une efflorescence clandestine de recherches ésotériques avant que le matérialisme marxiste et son messianisme humanitaire et social ne vienne occuper les territoires où les dogmes du Christianisme s'étaient nécrosés. Cette nouvelle religion athée et dogmatique prétendant parachever les «aspects positifs» de la révolution bourgeoise (mondialisation du marché, dictature de l'homme sur la nature, conversion armée des civilisations différentes, lutte contre les traditions, «l'obscurantisme religieux» et la vie spirituelle, jusque dans la domaine de l'art), signale son puritanisme dès ses premières prémisses chez les Communards français exilés à Londres, lorsqu'ils refusent de recevoir Rimbaud et Verlaine, à cause de leurs «moeurs infâmes». Comme le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam, la social-démocratie et l'idéologie fasciste, le marxisme se caractérise par une intolérance impitoyable, une haine de la recherche métaphysique, de la fantaisie sexuelle et de la liberté de la pensée.

C'est ainsi qu'au XX^{ème} siècle, en France, même l'art dut être «engagé», embrigadé, sérieux, moral, comme un auxiliaire respectueux des limites rationalites, politiques et sociales.

Si, à un pôle, Aragon s'immortalisait dans une «Ode au génial Staline», à l'autre pôle, Claudel commettait des vers comparant les parachutistes de l'armée coloniale en Asie du Sud-Est aux légions de Saint-Michel écrasant les démons. Les écrivains du grand Jeu, en particulier René Daumal, s'intéressèrent à la tradition védique mais n'eurent pas accès au Shivaïsme et au Tantra. André Breton se frotta aux sciences occultes mais en condamnant le polythéisme et les libertins.

Seuls quelques dissidents retrouvèrent partiellement la voie ouverte par Rimbaud: Yves Bonnefoy dans «Douve», recueil nourri des interrogations gnostiques, René Char écrivant «nous ne jalousons pas les dieux, nous ne les servons pas, ne les craignons pas, mais au péril de notre vie nous attestons leur existence multiple, et nous nous émouvons d'être de leur élevage aventureux lorsque cesse leur souvenir», ou Gilbert Lély, le plus occulté parce qu'il chante «la volupté, le Verbe, en un seul diamant», Sade et la poésie sexuelle aux dimensions cosmiques: «Voici le Lubéron, galbe de vos désirs, le mont des sodomies limpides, l'épouse de l'azur éprise aussi de vous».

A ces intuitions héritières d'une tradition persécutée répondent les théories de la cosmologie shivaïte et des Tantra telles qu'elles sont abordées sous divers éclairages dans les textes ci-après, comme «Nature de la beauté d'après le Sâmkhya», «poésie

et métaphysique», «Musique, hommes et dieux». Un petit exemple, «Le coq», donne une plaisante et convaincante explication de la présence de ce volatile sur les clochers de nos campagnes. «Le symbolisme du Linga» et «Shivaïsme et Troisième Nature» rétablissent l'importance métaphysique de ce que la tradition judéo-chrétienne s'est acharnée à culpabiliser et punir, et que la société bourgeoise ne tolère que sous forme de marchandise de quatrième ordre, baptisée pornographie: «dans le microcosme, le sexe est la forme dans laquelle se manifeste la nature de l'informel»; et encore: «parce qu'il évoque l'androgynie primordial, tout être au sexe ambigu a un caractère sacré (...). L'homosexuel porte bonheur, il a un rôle magique dans les rites (...). Tout être bissexuel peut être considéré comme une émanation de l'aspect transcendant du dieu».

L'Inde polythéiste telle que nous la fait découvrir Alain Daniélou est le pays de la coexistence stimulante des contraires, considérée comme l'expression même du divin. Le Jaïnisme moraliste et puritain y prospéra à côté du Shivaïsme dionysiaque et ses cultes de la transe et de l'extase. Le Védisme recouvrit le Shivaïsme et se laissa imbiber par lui. La religion officielle laissa se perpétuer la transmission occulte, parallèle, qui resta celle du peuple et des premières populations. Le Bouddhisme disparut du sol de l'Inde à la suite de tournois philosophiques. Rien dans l'histoire de ce continent n'approche de près ou de loin les persécutions religieuses et idéologiques européennes ou américaines, les génocides raciaux et culturels qui sont leur masque contemporain. Et cette particularité n'est pas le fruit du hasard mais celui d'une recherche et d'une sagesse à proprement parler scientifique: «toute méthode d'investigation, enseigne le Sâmkhya, doit d'abord établir ses limites, au-delà desquelles ses conclusions ne sont plus valables. (...) On a pu considérer le Sâmkhya comme athée car il envisage la cause première de l'univers comme non-spatiale, non localisable, impersonnelle et inconnaissable. Cependant la représentation des principes énergétiques (...) sous la forme de divinités plus ou moins anthropomorphiques y fait partie d'un système destiné au peuple, et permettant de lui rendre accessible des notions qui le dépassent».

Reste que cette présentation s'inscrit en faux contre la plupart des images et des analyses qui circulent en Occident à propos de l'Inde. Cette question à laquelle tous les ouvrages d'Alain Daniélou répondent, est également abordée ici: «curieusement de l'Inde, patrie de la logique et des sciences exactes, l'Occident moderne ne devait retenir que les spéculations abstruses et la religiosité irrationnelle, négligeant un ensemble de connaissances dont il voulait s'attribuer l'exclusivité». Ainsi, sans même parler des gourous médiatisés à la clientèle naïve, ni des affairistes des ashrams, les indianistes universitaires privilégient-ils généralement un Védanta occidentalisé et

n'abordent-ils l'Hindouisme qu'à travers les simplifications dogmatiques opérées par Shankarâ.

La question des sources est ici essentielle. Alain Daniélou, qui écrit et parle couramment le hindi et le sanskrit, qui a étudié le tamoul préaryen, est peut-être le seul occidental à s'être non seulement immergé pendant plus de vingt ans dans la civilisation indienne, mais à avoir été régulièrement initié, et coopté dans les structures ésotériques du Shivaïsme traditionnel. Il a donc bénéficié d'une partie de cette prodigieuse transmission orale, dont il a transcrit certains textes en anglais et en hindi, et dont son oeuvre s'est nourrie.(...) C'est sur ce témoignage vivant, inscrit dans un cadre historique riche de perspectives que nous achèverons notre présentation:

«Les envahisseurs barbares dont les incursions ont marqué partout les débuts du Kali Yuga ont imposé leurs mythes et leurs cultures dans l'Inde comme en Grèce ou à Rome, repoussant la tradition shivaïte-dionysiaque dans la clandestinité. D'où l'instauration de deux traditions parallèles, l'une officielle, védique, et l'autre secrète, shivaïte, grâce à laquelle l'Inde a su préserver l'organisation qui permet à la Tradition Primordiale de se transmettre à travers la filiale initiatique des Sannyasi. Certains aspects de la Tradition subsistent toutefois ailleurs sous des formes ésotériques en dépit des religions officielles. Au cours des siècles, le Shivaïsme a peu à peu profondément influencé la religion védique, donnant naissance à l'Hindouisme. Mais ce n'est qu'à partir du IV^{ème} siècle avant notre ère, à l'époque où l'écriture retrouvée a permis la confrontation des traditions, qu'ont été transcrits d'une part les textes védiques et, d'autre part, une masse de documents provenant de la tradition shivaïte, en particulier les Agama (traditions), les Tantra (règles), les Purâna (récits légendaires) dont la plus grande partie n'a pas encore été analysée ni publiée, mais dont la tradition vivante se perpétue en secret jusqu'à nos jours.»

Jean-Louis Gabin

Janvier 1992.

Notes:

(1) Voir en particulier J. SERVIER, *Les Portes de l'Année, traditions et civilisations berbères*, Monaco 1975.

Et H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris 1951.

(2) P. RAWSON, *Tantra, le culte indien de l'extase*, Paris 1973.

(3) M. ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1973.

(4) H. CORBIN, *Alchimie et archétypes*, in *EranoS 18*, Zurich 1950.



Jean-Louis Gabin, qui a bien connu Daniélou, nous présente ici son introduction à «Hindouisme, Shivaïsme et Tradition Primordiale», recueil de textes d'Alain Daniélou, en voie de publication sous le titre général de «Cahiers du Mleccha». Nous avertirons nos lecteurs de la parution de chacun de ces recueils, tous du plus haut intérêt.

François Augiéras, un loup parmi les hommes.

François Augiéras est né le 18 juillet 1925 à Rochester (U.S.A.) et mort le 13 décembre 1971 au C.H.U. de Périgueux. Installé avec sa mère en Périgord (son père est mort avant sa naissance) dès sa petite enfance, cette région deviendra son sanctuaire païen et magique. C'est le beau Sarladais qui, surtout, l'enchantera par ses forces cosmo-telluriques et son passé paléolithique. Grand voyageur, Augiéras visitera le Sahara, le Maroc, le Niger, la Tunisie, la Crète, le Mont Athos. Au début des années 60, c'est sur ce dernier sanctuaire qu'il se replie, voyant dans la mystique athonite une forme cachée de Gnose et de Dionysisme. Farouchement païen, tourné vers les astres et fasciné par le Futur, il plonge aussi ses racines dans l'Antiquité la plus lointaine (Egypte, Sumer, les Mayas) comme dans la spiritualité orientale (le Bardo Thödol sera son ultime livre de chevet). Il finira son existence lumineuse dans la plus affreuse misère, en hospice, mais toujours acharné à vouloir - jusqu'au bout - participer à la création d'une civilisation «Inconnue» en rupture totale avec les trois impostures monothéistes. Païen magnifique, fier de ses ascendances slaves, il se présentera comme un «Barbare d'Occident», et tout lui sera moyen pour subvertir l'ordre spirituel établi, «grossièrement coupé de l'Eternel», et réduit à de ridicules représentations fétichistes. Tour à tour alchimiste et apprenti sorcier, anachorète vivant dans une grotte et sensualiste à la pansexualité débordante, Augiéras qualifia sa destinée de «Trajectoire», la voulant exemplaire aux yeux des autres hommes afin de prouver, dans les faits, qu'on pouvait vivre autrement sur cette planète et, dans un superbe mouvement nietzschéen, tourner le dos définitivement à la déchéance achevée de l'Occident.

Dans l'extrait qu'on va lire, Augiéras se livre, en compagnie de son meilleur ami, à une tentative d'ordalie sur cette rivière pour lui entre toutes sacrée, la Vézère. Nous sommes au début des années 50, durant la période de la Maison de l'Aurore,

une tentative de vivre autrement dans un lieu sanctifié, propice aux opérations magiques et à l'imprégnation magnétique. (...).

«Tout commence dans le Feu et par le feu. «J'ai brûlé» écrit Paul Placet à François. «J'ai tout perdu; meubles, livres, et mon argent dans les tiroirs ont disparu dans l'incendie de l'école». Seul le logis du Maître, en effet, a été réduit en cendres. Voilà donc une table rase forcée, une force de recommencement que le destin impose. «J'ai dû pour me loger louer une maison dans les rocs, à l'écart du village». Bien vite, ce petit nid d'aigle deviendra le lieu et le lien d'une amitié profonde entre Augiéras et son ami. L'endroit n'est-il pas magique? Edifié à même la roche dont le magnétisme irradie toute la demeure, il semble s'ouvrir sur l'espace en dominant le majestueux cirque de pierre des Eyzies qui lui fait écho. Dominant le village d'une trentaine de mètres, près de la grande et célèbre statue de l'homme de Cro-Magnon, qui est aux Eyzies ce que la Statue de la Liberté est à New York, cette «maison de Casserole» n'est composée que d'une unique grande pièce et, surtout, possède comme unique ouverture «une longue baie vitrée, à plusieurs battants, aux boiseries peintes en rouge». Remontant au Haut Moyen Age, elle possède «à l'aplomb du toit», une minuscule chambre sommitale très difficile d'accès: une «viguerie», ou trou de guetteur, qu'on trouve dans tout le Périgord, utilisée vers le Xème siècle quand des bandes de pillards ravageaient la région. De fait, l'angle de vision est très large, pour pouvoir transmettre des signaux au plus loin. Ce qui renforce encore la sensation d'être comme suspendu dans l'espace, au creux du ciel, parmi les luminaires.

Placet va aussitôt inviter Augiéras à s'installer là, lequel se prend d'un enthousiasme fou pour cette demeure de moine zen. «On dirait qu'elle vient elle-même de l'espace, qu'elle est faite pour lui avec sa baie ouverte sur l'azur: c'est un piège à lumière. D'où je suis, je sens toutes les lignes de force d'un magnétisme inconnu sortir de la roche» s'exclame François qui, bien vite, s'installe en sympathique conquérant. Dans la vaste pièce il a déjà installé ses livres, ses cahiers, son matériel à thé et à encens, des armes, puis de la poudre d'or, des pinceaux, de la couleur et des bannières de lin pour ses étoffes peintes. A l'écart, une forge permet de créer des lances, des pointes de flèche, des épées; la forge qui accompagne chaque alchimiste... Cette maisonnette est donc un rêve suspendu entre ciel et terre, un bivouac d'envol pour des aventures inconnues qui forgeront les hommes nouveaux. «C'est une croisée de routes très anciennes, un miroir, c'est un écho pour des expériences futures...» Augiéras ne manque pas de projets depuis qu'il habite dans la lumière. Mais, au fond de la pièce unique, court aussi «un superbe banc de calcaire, galbé comme un corps admirable»; c'est un repli de la falaise, un rappel des grottes sacrées, «une intimité dévoilée du ventre de la terre» contre quoi François décide que son lit sera

appuyé. Il veut rester en prise avec les puissances telluriques, le regard tourné vers l'azur. Décidément, cette «maison de l'Aurore» est un raccourci fameux entre les cavernes et les astres. Elle est comme une pièce d'artillerie dont la culasse serait la falaise et la gueule la grande baie vitrée. D'un strict point de vue géodésique, elle concentre ainsi de manière optimale les flux et contreflux de la terre et du ciel, les deux grandes Harmoniques du Minéral et du Cosmique. François y ayant posé ses fétiches, la demeure tenait désormais «du nid de l'épervier» et du «cabinet de magie», elle revivait enfin, existait, semblait-il, selon sa destination première, prenait toute sa forme et sa dimension.

Bien vite, Augiéras, que toute forme de feu attire, investit aussi la Forge, se faisant la main sur des pointes de flèches, avant de «travailler une longue lame serpentine» qui allait devenir son épée magique, contre laquelle il dormira pour échanger les fluides et la charger au maximum. Les praticiens du Tarot connaissent cela aussi, qui dorment avec leurs cartes, l'une après l'autre. C'est, dans une inconscience immémoriale, le geste-réflexe de l'enfant qui dort avec son jouet.

Tandis que Placet travaille à l'école en contrebas, François a tout loisir de passer ses journées à méditer et à écrire ou à peindre. Surtout l'exalte la situation de la maison qui le fait songer à d'impeccables recommencements et lui laisse «l'assurance d'être au printemps de ma vie». Pour la première fois aussi, il trouve en France un lieu à la disposition magique comparable au Bordj d'El-Goléa. D'avoir découvert cela lui permet de s'ouvrir à des perspectives de restauration que jusqu'alors il n'avait crues possibles qu'au désert. «La maison de l'Aurore» contribue à nouer profondément le lien affectif déjà très appuyé avec le Sarladais et son périmètre magique. Elle concrétise le champ/chant de départ d'une aventure spirituelle dont la Vézère, qui coule en bas, sera le fil d'Ariane en même temps que la rivière psychopompe, Nil du Périgord. «Quelle France ai-je devant les yeux, moderne et pure, matinale et candide, or et bleue, verte, aérienne, à partir de laquelle tout peut être tenté? Cette France-là, je l'aime». Le soleil illumine généreusement cette aurore européenne, le ciel dans son immensité tisse les liens invisibles d'une complicité naissante qu'Augiéras saura reconvoquer aux moments douloureux de la fin, à Domme, à Meyrals, au Moustier. Ses peintures d'aurore parlent le langage de sa nouvelle émotion; «des ocres légèrement craquelés, des bleus intenses, roi, charbon, d'azur, de beaux rouges». Mais le bleu qui domine, ici, c'est le bleu d'azur intact qu'on retrouve au-dessus des grandes forêts où l'échange chlorophyllien est optimal, un bleu qui évoque la lumière du Tibet et qu'on peut admirer aujourd'hui encore en Périgord. Un bleu où les heures passées sont «très riches», un bleu qui ne marchande pas sa pureté et que seul un Yves Klein, peut-être, sut rendre aujourd'hui en peinture. Un bleu qui pense.

D'un côté le ciel, de l'autre la pierre matricielle, tous deux émettant de puissants signaux ondulatoires que François reçoit en pleine intensité de part et d'autre, comme une pile. L'énergie tellurique de la roche contre laquelle est disposé son petit lit lui impulse l'étrange volonté de «naître à nouveau, cette fois-ci, non pas au hasard d'une procréation, mais avec le maximum de chance d'aboutir du côté d'un progrès de la vie». Encore une fois, le besoin biologique d'un rebaptême, païen, solaire, d'une redéfinition plus haute et intégrale de l'être qui est perçu comme un outil perfectible, non seulement par la pratique quotidienne de l'altérité, mais par un choc génétique/génésique qui redistribuerait les sens et leurs pouvoirs selon des moyens-princeps considérablement accrus. Un besoin de mutation violente, morphologique peut-être, mais paroxystique et sans retour possible. Le sentiment que manquent des organes de perception qui permettraient de franchir les Portes du secret et de devenir, organiquement et pour jamais, le surhomme qu'appelait Nietzsche jusqu'alors seulement dans la mentalité.

Le ciel aussi provoque comme un brouillage magnétique de la fréquence ordinaire à la vie. Il attire comme on dit d'un aimant. Mais il n'attire que les segments de l'être qui sont en sympathie directe avec lui. «Je suis sensible à des ondes venues de la haute atmosphère, intensément vivantes. L'énergie à l'état pur me traverse et j'en prends très conscience». Augiéras est d'abord un fantastique médium qui capte - mis en situation extrême - les énergies les plus diverses et complémentaires. Dans cette petite maison, il se trouve comme dans une chambre de réverbération où puissance tellurique et ondes atmosphériques forment un noeud tourbillonnaire de haute pression où, comme dans un accélérateur de particules, la matière dépasse sa propre masse, se libère de sa densité inhérente et se révèle ce qu'elle est originellement: de l'énergie pure. Et c'est dans cette «maison de l'Aurore», véritable laboratoire atomistique, que François découvre pleinement les «facultés psy» qui sont les siennes. Pourtant, il les étudie avec simplicité et méthode. «Je savais l'humilité des vrais commencements». De tout cela, c'est surtout le concept «d'énergie pure» qui se détache et, dans une certaine mesure, devient problématique, car les mots alors viennent à manquer. En astrophysique, l'Énergie ne se définit que par elle-même et encore n'a-t-on pas besoin de préciser qu'elle est «pure». Mais en biologie, voire en psychologie, le concept d'énergie pure demeure un mystère, et tout au plus pourrait-on parler comme il sera fait dans «Domme»: «d'activité psychique inconnue». Pourtant, pour Augiéras, longtemps ce principe d'énergie pure dont sans cesse il subira les effets, lui posera le problème d'une définition plus serrée. Il l'entrevoit déjà vers 1950, mais ce n'est qu'à partir de ses séjours au Mont Athos qu'il consentira à admettre que Dieu pourrait bien être le nom générique à donner à ce phénomène.

Encore faut-il bien voir dans ce nom de «Dieu», une formule déiste paganiste n'ayant rien à voir avec un quelconque Dieu unique sémitique. Pour l'instant, cette «force» ne fait que préfigurer «un devenir possible au bord de l'infini de l'espace».

On voit donc quelle considérable dimension put prendre, aux yeux d'Augiéras, cette époque de «la maison de l'Aurore», peut-être un des épisodes les plus heureux mais aussi les plus profonds de sa vie, dans la mesure où tout s'arrange alors pour former un champ de cohérence apte à lui fournir un équilibre vital («un excès de santé») qu'il retrouvera rarement par la suite. Et puis, c'est aussi le temps de la découverte d'une très grande amitié qui l'unira jusqu'à la mort à Paul Placet et «à travers lui retrouvera les autres hommes». Placet sera «l'humain» qui le réconciliera avec la vie, après le traumatisme du «Vieillard et l'Enfant».

Sans lui, François aurait perpétuellement été en manque d'un centre de gravité (à tous les sens du terme). Ainsi, Paul le réadapte au monde sans lui ôter ses particularités puisque c'est par celles-ci qu'il l'intéresse: «Tu es la part de rêve dont j'ai besoin». Certes, le plaisir de la chasse les rapproche, ainsi que le goût pour une vie simple et sauvage, différente. Paul Placet qui, le jour, est Monsieur l'Instituteur, se dédouble en compagnie de son nouvel ami et trouve avec lui ses véritables marques affectives. Chacun s'éduque à l'autre. Et tous deux, dans la maison de Casserole, vont sanctifier leur amitié en la confiant à l'ordalie de la Vézère toute proche. C'est par ces signes, ces gestes tirés du destin et livrés au hasard que peut seule se conclure une véridique communauté d'âme et de vie.

Pour cela, il fallait confier le litige aux eaux de la rivière. Elles seules sauraient trancher si François était un ami ou un ennemi aux yeux de Paul Placet. «Incapable de savoir au nom de quoi me condamner, et me sachant coupable, il me remettait entre les mains du destin, risquant avec moi de se noyer, ce qui l'innocentait dans cet assassinat; jugement de Dieu, ordalie, qui correspondaient bien à sa mentalité». On s'accorda pour construire un radeau et, plutôt que de remonter la rivière, on irait au Moustier, à quinze kilomètres en amont des Eyzies, pour y tailler l'esquif et le mettre à l'eau. Il suffirait ensuite de suivre le courant, durant cette portion de la rivière, la plus mystérieuse, qui passe par Tursac, La Madeleine, Laugerie Haute et les Gorges d'Enfer. Augiéras prépare une liste de denrées nécessaires jusque dans les moindres détails, tel un personnage de Jules Verne car «tel Ulysse, je pense à tout». Au Moustier, le radeau est construit. Jeté à l'eau, avec provisions, rames et couvertures, le courant l'emporte rapidement et les deux amis peinent pour le maintenir au milieu de la rivière, tandis que déjà la nuit tombe. Ce voyage nocturne sur les eaux de la rivière sacrée - la Vézère, qui fut le Nil du Paléolithique - est un cheminement vers la Vérité à travers les portes de la nuit. Ce parcours de Nord-Est à Sud-Ouest



n'est pas sans évoquer à la fois le sens du Nil céleste (Nord-Sud) et la symbolique égyptienne des points cardinaux (Est-Ouest). C'est le périple souterrain de la barque solaire, périple nocturne de Ré vers Osiris. De cet axe solsticial (Nord-Sud) solaire-stellaire, on passe à partir de la VI^{ème} dynastie à l'axe équinoxial Est-Ouest, Horus-Seth. Le voyage fluvial vers l'Ouest symbolise le Passage de la polarité active, du lieu de lutte des contraires et des échanges (Est) vers la terre des morts, pôle passif lié à la régénération (Ouest) qui est aussi le lieu du retournement des énergies. De même le Nord devient le pôle de la virtualité matricielle d'où l'on ne revient pas, le lieu maléfique où se tarit la vie, tandis que le Sud est le monde des puissances souterraines et la porte par laquelle on émerge vers le ciel visible. La barque céleste est conduite par deux personnages: Sia, à l'avant, le pilote; Hou, près de la poupe, le navigateur. Sia représente «la connaissance parfaite, la pensée divine, source première de tout ce qui existe»; Hou représente «l'élocution, le verbe créateur qui permet de réaliser cette pensée»; Sia et Hou représentent les deux premiers sens, la pensée et la parole.

Ainsi va le radeau dans la nuit, sur la Vézère, «la rivière aux deux visages». On passe les rapides, les eaux deviennent profondes, étales, semblent immobiles. «On entre alors dans le pays de la mort» affirme François. De fait, la rivière s'envase dans les taillis où dorment les oiseaux, «la tête sous une aile». Les étoiles paraissent plus proches, l'eau plus noire; la rivière se transfigure en un état de l'être ravagé par l'entropie. Les frondaisons accrochent comme des bras, l'eau murmure son éternelle conspiration ophélienne. Augiéras sent un mélange de peur et de joie, «à croire que nous avons passé, comme on dit, que nous errons dans la nuit avant de renaître à nouveau». Une lumière sépulcrale se fait tandis que, petit à petit, gorgé d'eau, le radeau s'enfonce «en sorte que nous naviguons exactement à la surface de la rivière». Soudain la lune transparait et la lumière vient. La lumière, qui inonde le spectacle nouveau qu'offre cette rivière funéraire qui n'est plus qu'un chemin liquide entre des parois de pierre dont l'une est «percée de cavités et de trous noirs; c'est une immense tête de mort qui regarde la lune». La fantasmagorie est superbe et, bien plus que de la crainte, elle inspire la fascination. Être mort devient - selon le mot de Kafka - «un état étrange et plein de recommencements». Oui, la Mort est superbe, cette nuit, sur la Vézère. «C'est un gigantesque masque de la Terre, face aux astres». Cette apparition qui se renouvelle chaque nuit, Augiéras et Placet peuvent, les premiers peut-être, en saisir toute la grandeur, un instant seulement, mais assez pour qu'elle se grave dans leur mémoire et la trouble comme un spectre furtif. Leur solitude dans la campagne silencieuse accroît leur sentiment d'entrer dans la confiance ultime de la rivière, de participer à sa vie nocturne la plus secrète, d'accéder à son intimité fabuleuse. Fondus dans le pays de la mort, les deux nautoniers ne

sont plus qu'ombres parmi les ombres, étranges silhouettes esseulées «dans l'immense féerie changeante du clair de lune». Les méandres de la rivière leur réservent d'incessantes surprises comme s'ils étaient immobiles et que le monde transmuait autour d'eux, sans cesse, allant de métamorphoses en métamorphoses, le roc s'animant comme un colosse de pierre, ondulant comme de vastes bannières scintillantes. «Certaines falaises sont de grandes étoffes abstraites et claires tendues à flanc de colline; (...) une prodigieuse réponse de la Terre à l'envoûtement de l'espace. Certaines ont des visages énigmatiques, plus anciens que les dieux». L'agile fluidité de ces masques de pierre, de ces titans qui regardent, répond à la fluidité de la rivière, Voie Lactée tombée sur terre, avec ses lacets et ses rythmes, ses courbures cosmiques qui s'étirent vers l'infini dans un voyage sans terminus. La désincarnation de ce monde révélé agit jusque sur le radeau, où la matière elle-même est distraite par la rivière: «nos outils coulent sous dix mètres d'eau (...), nous perdons nos chaussures». Ce sont les créations d'hommes de la terre qui disparaissent ainsi de l'autre côté du miroir. Dans ce voyage au pays des morts, il faut se déprendre de tout, savoir se départir, être dénué, délié, dénoué. Tu n'emporteras rien dans ta mort dit la rivière aux deux naufragés de la vie qui, finalement, abordent tout de même sur une île. Est-ce une île stellaire au coeur de l'espace? Ils font un grand brasier pour invoquer, après l'Eau, le Feu, et retrouver un peu de leur individualité qui, doucement, se dissolvait par l'effet magique de l'action conjuguée de la Rivière et de la Nuit. Réapparition des points de repères terrestres, «des chiens aboient dans de lointaines fermes». C'est un peu le chant du coq dans les histoires de vampires: «il est temps de rentrer».

Mais voici que, comme à la fin d'un rêve, les objets familiers réapparaissent, la rivière restituée ce qu'elle avait emprunté pour alléger le voyage initiatique des deux apprentis sorciers. «Notre petite théière en métal dérive au gré du courant et s'immobilise sur les galets. Voici nos rames: on ne perd jamais rien dans le pays des morts; tout vous revient toujours». Oui, car ce voyage est une lente dérive circulaire, à l'image des galaxies, à l'image du Noun égyptien. «Je suis sorti du jeu du serpent. J'ai monté comme une chaude vague et je suis retourné» (Livres des Morts Égyptiens). L'imaginaire mundi a été traversée. Les morts ont visité le royaume des dieux; et les dieux un instant les ont visités. D'un plan cyclique, nos deux voyageurs reviennent au plan linéaire de la destinée humaine; les voilà à deux heures du matin, traversant en catimini les Eyzies pour rejoindre leur Maison de l'Aurore. Augiéras, qui avait manqué se noyer deux fois et deux fois repêché par Placet, se trouvait dans la situation d'une ordalie non-résolue ou du moins repoussée sine die. «Unis secrètement, ni lui ni moi n'avions accepté le jugement de la rivière, il n'en restait pas moins que j'étais

coupable à l'origine, (...) je demeurais son débiteur». Mais était-ce bien lors de cette expédition que François s'était noyé, ou lors d'une autre aventure? Peu importe, au pays des morts, celui de la Vézère, rivière amie de Placet, le Temps n'a plus de sens, comme sur le Mont Athos.

Mais pour Placet, le mystère Augiéras reste intact. Quel est cet étranger qui vit sous son toit, avec lui, et devient peut-être son meilleur ami? Cohabitation rêveuse, dangereuse aussi, car parfois la tentation de s'expliquer violemment, «entre hommes», est la plus forte pour Paul qui aime les situations claires, tranchées. Des combats, il y en eut certainement; ils étaient nécessaires à épancher ce trop plein d'incompréhension mutuelle qui parfois, silencieusement et sans qu'on l'eût deviné, éclatait. «Comme il avait le goût du meurtre, s'il tuait quelqu'un ce serait moi qui modifierais sa vie. Je mesurai la profondeur de l'abîme au bord duquel j'avais dessiné tous mes plans». Car la Maison de l'Aurore pouvait se muer en redoutable huis-clos entre deux volontés chacune décidée sauvagement à en découdre. Dans cette maison des rocs, l'essai de modification de la vie quotidienne était tel que la liberté grande qu'il ouvrait pouvait aussi bien, subitement, se transformer en piège sanglant. Dans un petit livre qu'il acheva en 1957, Augiéras explique et réarrange cette période qu'il mêle à un curieux récit de science-fiction: «Les Barbares d'Occident». L'auteur y décrit le travail d'investigation sur l'âme de P*, sa manière de se l'approprier par des techniques d'envoûtement afin d'en faire un serviteur d'une mystérieuse «cause extra-terrestre» que le narrateur est seul à connaître dans tous ses tenants et aboutissants, seul avec un certain Monsieur «H» habitant Montignac avec sa jeune épouse et dont la «couverture» est d'être sculpteur. A heures fixes, le narrateur branche un émetteur-récepteur portable et se met «à l'écoute» à l'insu complet de son compagnon P*, dont une des qualités est de posséder cette maison dans les rocs, admirablement située, mais d'être aussi «brutal et soupçonneux» et «parfaitement inabordable». De cette histoire de science-fiction, passablement ratée pour ce qui est de l'intrigue, demeure l'atmosphère et le style d'Augiéras, ainsi que le souvenir émouvant de la période à laquelle il rencontra Paul Placet, de leurs excursions et de leur vie commune dans la maison de Casserole dominant ce mystérieux Sarladais, «un pays très beau, très peu français, qui ressemble au Dekkan».

La comparaison appelle une espérance. Celle de vivre dans un lieu à la géographie sacrée et d'y vivre en ascète d'une civilisation inconnue, élitaire, secrètement répartie en réseau cloisonné et affairée à son propre «Grand Jeu»: «- Quelles sont les instructions? - Ecoute systématique». N'est-ce pas à quoi s'emploient, à leur manière, les communautés de moines tibétains? «Etrange caste que la nôtre qui sépare ses membres, qui limitait les contacts au minimum; réseau dispersé et d'autant plus

solide. Unis par une foi commune, nous acceptons une part de solitude». Cette «caste», Augiéras espérera en elle toute sa vie. Jusqu'à la fin il voudra croire que, comme lui, des hommes isolés essayaient, en même temps que lui, d'occuper différemment cette vaste terre et d'inventer dans le secret les bases d'une civilisation autre, cosmique. Ce qu'il avait pressenti dans le Bordj de son oncle - savoir, que des hommes pouvaient vivre AUTREMENT - il en eut confirmation dans «la maison de l'Aurore» d'une manière bien simple: il put commencer à vivre ainsi, épaulé dans son Projet par cet ami que la providence lui envoyait et qu'il se devait «d'utiliser» tout en précisant, «c'est à mes yeux un homme unique et peut-être admirable».

Sur la Vézère, dans la sauvage vallée de la Beune où ils chassent à l'arc, les deux amis s'unissent dans une même compréhension de ce qu'ils veulent et de ce qu'ils ne veulent plus vivre: «nouveaux BARBARES D'OCCIDENT, dans une France appauvrie, future province de l'Asie, notre apparition coïncidait avec la fin de l'Empire».

Bertrand Delcour

Oeuvres de François Augiéras:

- *Le vieillard et l'enfant, Editions de Minuit.*
- *Le voyage des morts, Fata Morgana.*
- *Les noces avec l'Occident, Fata Morgana.*
- *Les barbares d'Occident, Fata Morgana.*
- *L'apprenti sorcier, Fata Morgana.*
- *La Trajectoire (Une adolescence au temps du Maréchal), Fata Morgana.*
- *Un voyage au mont Athos, Flammarion.*
- *Homme ou l'essai d'occupation, Editions du Rocher.*
- *La chasse fantastique (avec Paul Placet), Ed. Phalène.*

Sur François Augiéras:

- *P. Placet, François Augiéras, un barbare en Occident, Fanlac 1988.*
- *Cahier François Augiéras, Le Temps qu'il fait 1984.*
- *Philippe Berthier, François Augiéras, l'apprenti sorcier, Champ Vallon 1994.*

Bertrand Delcour est âgé de 33 ans. Il a déjà publié deux romans: «Mezcal Terminal» (Climats 1988) et «En pure perte» (Clô 1994) ainsi qu'une série d'essais en revues, notamment sur W. Burroughs, G. Trakl, G. Hyvernaud, H. Selby Jr, Sade, etc... Son essai

sur François Augiéras paraitra en novembre 1995 aux Editions du Rocher, dans la collection «Les Infréquentables», sous le titre: «François Augiéras, criblé d'astres». Ancien compagnon de route des Situationnistes, ses lectures (Abellio, Keyserling, Parvulesco, les Hermétistes et les Alchimistes) l'ont amené à une conception transhistorique et néo-païenne du monde comme Volonté en devenir. Son dernier roman, «En pure perte» (Ed. Clô, La Combe du Mazel, F-30440 Saint Bresson), est le récit halluciné d'un «voyage» dans les bas-fonds d'une mégapole décadente.

Vivre le Polythéisme

Le texte ci-dessous a été prononcé lors d'un solstice d'hiver célébré par un groupe de réflexion sur le Paganisme. Il nous a semblé intéressant en tant que témoignage de pratique païenne aux antipodes de tout folklore: si le Polythéisme doit se penser, il doit aussi se vivre, ce que font ça et là des groupes sérieux. Le rôle d'Antaios est précisément de servir de forum, de lien entre ces cénacles, sans s'inféoder à aucun ni partager toutes leurs conceptions.

«Nous voici réunis comme à l'accoutumée à l'un des quatre moments essentiels de l'année solaire. Réunion amicale, certes, mais aussi et surtout: communion associant harmonieusement la double fonction lumière et chaleur qui sont les attributs du feu. Cette célébration ne nous rassemble pas sur la base d'un quelconque folklore mais dans une optique de représentation traditionnelle. Entendons-nous bien, Représentation, c'est-à-dire mise en présence renouvelée, mieux encore, actualisation, prise en compte d'un phénomène cosmo-tellurique formellement manifesté.

Les trois mondes

Pour l'homme différencié, le monde de la manifestation formelle auquel nous ressortissons est un monde équivoque s'exprimant sur deux plans complémentaires: le sensible et le subtil. Le troisième monde, celui de la manifestation informelle, relève de la pure métaphysique et de l'universel et ne concerne donc ni notre cérémonie ni notre discours de ce soir, limités au sacré dans une expression individuelle et communautaire basée sur le phénomène solsticial.

Dans l'équivoque de ce monde, les événements qui se succèdent sont, en fait, des repères sur une cycloïde où l'histoire ne se répète pas mais où circonstances et avatars se présentent et se réitérent en écho et en synergie avec les phénomènes naturels, les forces nouménales qu'ils illustrent et qui régissent chaque événement, dans son originalité toute apparente. La participation spirituelle et matérielle à ces

phénomènes, ainsi assumés, constitue cette communion déjà nommée, laquelle se réalise et s'exprime par le rituel.

C'est le rite qui développe et entretient la solidarité anagogique entre l'humain et le divin, abolissant l'illusion de la rupture, de toute discontinuité entre l'en-deça et l'au-delà. L'ensemble des pratiques gestuelles et verbales qui mobilisent et unissent les énergies des participants, dans une action magique, constitue le rituel, lequel vise à assigner à l'homme sa vraie place, à lui restituer son rôle exact de Dieu mortel coopérant avec les hommes immortels que sont les Dieux de notre panthéon traditionnel et ancestral.

Rituel solsticial

Ceci établi, on comprend l'importance et la signification du cérémonial de tout à l'heure et qui s'inscrit dans le répertoire des rites saisonniers dont il constitue le plus important, avec le solstice d'été.

L'approche circulaire du bûcher, par un mouvement lévogyre, soit par la gauche, symbolise le déplacement réel du soleil sur la sphère des fixes, à savoir le firmament, et aussi sa marche sur le zodiaque. C'est la quête vers cette lumière, qui semble nous fuir. A l'issue de cette procession, le cercle formé par les participants autour du bûcher avec son mât central symbolisant l'axe du monde délimite l'enceinte sacrée où la lumière, d'abord potentielle, deviendra effective par la vertu du rite. Rappelons qu'au moment du départ, les flambeaux sont allumés à un petit foyer réservé à cet effet et situé à l'Est. Cet emplacement oriental figure le point nominal où émerge le soleil dans son périple journalier. L'Orient, devenu Asie, suite au transfuge des Ases de leurs contrées boréales, constitue donc une référence de substitution à la lumière polaire. A l'embrasement du bûcher par la convergence des quatre feux cardinaux, succède la triple dédicace phlogistique invoquant le passé, le présent et l'avenir. Ensuite intervient la circulation de la coupe d'hydromel, toujours dans le sens lévogyre. Cette libation collective évoque, cette fois, non plus la lumière, mais l'aspect chaleur, synonyme de vie, de convivialité et de communion; communion immanente entre les participants, communion transcendante avec le monde ouranien, celui des Dieux. Enfin, suprême communion: le dépôt des flambeaux dans le brasier, signe de contribution de notre feu individuel au feu universel, mais cette fois en allant vers la droite, sens de la marche apparente d'un soleil réintégré, revivifié par notre concours, et venant à nouveau rythmer les travaux et les jours, pour citer Hésiode.

Pour clore cette cérémonie, et avant de quitter le lieu du brasier, un salut doit être adressé au feu. Cette salutation rappelle probablement la fête romaine du *Dies natalis Solis invicti*, célébrée chaque année au solstice d'hiver. En guise de salut,

nous adopterons celui pratiqué en Europe depuis l'âge du Bronze, à savoir les deux bras levés latéralement (le corps en forme de trident, de rune de vie).

Solstice d'été, solstice d'hiver

Ce rituel solsticial commenté, lequel convient indifféremment aux deux cérémonies, voyons les différences entre solstice d'hiver et d'été. Elles sont importantes, non seulement sur le plan du symbolisme spécifique, ce qui est évident, mais aussi sur le plan astronomique, nous devrions dire astrologique, le terme d'astronomie, d'invention tardive, étant extrêmement réducteur car limité étymologiquement à la mesure de phénomènes purement physiques. Pour le commun des mortels, le solstice est ce moment de l'année où le jour est le plus court ou le plus long, c'est selon. C'est exact pour le solstice d'été, culmination d'une courbe régulière ascendante du soleil se levant de plus en plus tôt et se couchant de plus en plus tard chaque jour. Passé le cap solsticial, l'astre décline selon la même courbe, inversée, et ceci jusqu'à la Saint Nicolas pour rester dans le registre chrétien, qui rythmait nos activités profanes jusqu'à un passé récent.

Le solstice d'hiver ne se présente pas comme l'inverse pur et simple de celui d'été, mais plutôt comme une sorte de période d'avent où le soleil semble osciller, hésiter, avant de repartir pour de bon. Ces tergiversations commencent donc après le 6 décembre, où l'heure du coucher se stabilise pendant une semaine pour prendre un recul progressif aux alentours de la Sainte Luce, ce qui laisse supposer à tort un accroissement de la durée du jour. En effet, le retard du lever se poursuit sans désespérer, au moins jusqu'à la Saint Jean, soit le 27 décembre, où il se stabilisera à son tour pendant près d'une semaine, pour arriver vers le 6 janvier, où reprendra l'avance du lever, rétablissant le caractère symétrique de la croissance des jours. On comprend dès lors l'importance de cette date et de la célébration par la galette, symbole solaire auquel est venu, au cours des temps, s'ajouter la fève, allusion redondante à Phébus, à la promesse de retour d'Apollon de son séjour hyperboréen. La période solsticial d'hiver constitue donc un «Avent», analogue à celui édicté par la liturgie chrétienne mais décalé d'une douzaine de jours, pour aboutir à l'Épiphanie.

Dès lors, le solstice proprement dit ne constitue qu'un goulot d'étranglement suivi d'une reprise encore hésitante et qui ne s'affirmera définitivement qu'à l'échéance de cette période d'environ quatre semaines, débutant, selon les années, entre le 6 et le 9 décembre.

Le solstice d'été, beaucoup plus simple dans sa manifestation astronomique, s'interprète symboliquement à l'inverse de celui d'hiver. Si, comme nous venons de le voir, le solstice d'hiver annonce à terme le triomphe de la lumière sur les ténèbres,

c'est au moment où culmine le soleil, où triomphe la lumière dans la joie et la luxuriance végétale, que s'amorce paradoxalement la régression vers les jours lugubres de l'hiver, où les arbres tendront une nouvelle fois leur ramure décharnée, tels des appels de détresse. Pour commenter ce paradoxe, laissons la parole à R. Guénon: «Ce qui a atteint son maximum ne peut plus que décroître et ce qui est parvenu à son minimum ne peut, au contraire, que commencer aussitôt à croître. C'est pourquoi le solstice d'été marque le début de la moitié descendante de l'année, et le solstice d'hiver, inversement, celui de la moitié ascendante; et c'est ainsi ce qui explique cette parole de saint Jean-Baptiste dont la naissance coïncide avec le solstice d'été: «Il faut qu'il croisse (le Christ, né au solstice d'hiver) et que je diminue».

Le deux Jean et les portes solsticiales

La corrélation des fêtes des deux «Saint-Jean» avec les solstices est évidente, même si elles se trouvent chronologiquement un peu décalées par rapport au phénomène. La citation qui vient d'être faite, extraite de l'oeuvre de Guénon, se réfère au chapitre 38 du recueil intitulé «Symboles fondamentaux de la science sacrée». Pour ceux d'entre vous qui ne seraient pas familiarisés avec l'oeuvre de Guénon, nous recommandons la lecture de cet ouvrage, et plus particulièrement des chapitres 35, 37 et 38, lesquels, riches d'enseignement, appellent quelques remarques et apports. Sur la base de ces références, nous nous permettons de reprendre certains éléments textuels propres à faciliter notre développement. Janus Bifrons, divinité romaine la plus ancienne, est proprement le «Janitor», celui qui ouvre les portes (januae); d'où Januarius, mois de janvier, qui s'ouvre en réalité au solstice d'hiver et correspond au signe du Capricorne. Nous ne connaissons pas le rituel du Dies natalis Solis invicti, célébré à Rome au solstice par les Collegia Fabrorum, dépositaires des initiations liées à un métier. La succession des Collegia Fabrorum s'est transmise aux corporations, notamment celles des constructeurs qui, à travers le Moyen Age, en ont conservé le caractère initiatique. Le caractère ésotérique du Christianisme a toujours été regardé comme johannique, au-delà de ses composantes et épigones tardifs. Il était donc normal que, dans le contexte chrétien où ils évoluaient, et compte tenu de certaines oppressions religieuses, ces compagnons constructeurs prissent pour saints patrons les deux Jean.

Cette référence johannique, perdue au fil des temps, semble avoir été reprise par des rites maçonniques que l'on prétend dérivés de ceux des constructeurs. C'est ainsi que certaines Loges s'intitulent «Loges de Saint Jean». Certaines présenteraient lors de leurs opérations une Bible, ouverte à l'Évangile de Jean, dont il peut être donné lecture des treize premiers versets du prologue. Voilà qui est assez surprenant

si l'on songe que ce même prologue est récité in petto par le prêtre, une fois la messe terminée et l'assistance congédiée (*ite, missa est*). Nous nous trouverions là en face d'un curieux découplage pouvant laisser supposer qu'à l'exercice de la liturgie, publique par définition, succède, à l'abri des regards profanes, le rite réservé aux initiés. Dès lors, on pourrait considérer la référence aux deux Jean comme une évocation relativisée, contingente et segmentée, une adoption de substitution au Janus initial.

Quelques considérations générales

Pour revenir à la lumière et au sacré, R. Boyer, dans son ouvrage «Les religions de l'Europe du Nord», nous fournit des éléments de sémantique extrêmement éclairants. Pour être bref et précis, nous allons nous permettre de résumer et de compléter discrètement le chapitre 10 de cet ouvrage monumental. Les dialectes nord-européens nous livrent des radicaux, voire des mots encore courants: d'une part *hell, heilig, holy*, avec le norrain *heilagr*, qui sont des expressions du sacré sur le mode de la manifestation individuelle; d'autre part existe une série de radicaux originaires du germanique ancien, du gotique et de l'ancien haut-allemand: *wihaz, weihs, wih*, aboutissant au norrain *Vé*, racine de l'allemand *weih*, que l'on trouve notamment dans *Weihnacht* (Noël) et *Weihgabe* (offrande). L'acception de ces radicaux porte, cette fois, sur le sacré manifesté par le culte. Pour conclure ce passage, laissons la parole à R. Boyer: «Le sacré se connaît dans *heilagr* et s'actualise dans *vé*». Sans vouloir trop s'étendre sur la symbolique du feu, on peut évoquer ces refuges où les Compagnons constructeurs reçoivent gîte et nourriture. L'appellation de ces lieux d'hébergement, nommés «Cayennes», dériverait d'un mot grec impliquant la combustion. (...)

Déjà fort long, cet exposé reste lacunaire à bien des égards. Souhaitons donc de nous retrouver aux solstices, et pourquoi pas aux équinoxes, pour approfondir les mystères d'un monde où le sacré est de plus en plus banni, et pour rechercher la voie de l'éternelle Thulé où s'illumine la porte des Dieux.»

On consultera R. Boyer, Les religions de l'Europe du Nord, Fayard, Paris 1974, p.54.

Des échos peu connus de l'imaginaire païen: meubles et figures héraldiques.

J'ai été un serpent enchanté dans un tertre.

J'ai été une vipère dans un lac.

J'ai été une étoile rayonnante.

J'ai été chien. J'ai été cerf.

J'ai été daim dans la montagne.

J'ai été un étalon à l'écurie...

(attribué à Taliesin) (1)

L'héraldique peut se définir comme la discipline qui a pour objet la connaissance et l'étude des armoiries, lesquelles sont des emblèmes soumis à certaines règles.

L'étude de cette discipline, née vers le milieu du XII^{ème} siècle dans l'Europe latino-gallo-germanique, comprend une partie historique et une partie réglementaire, qui est déjà bien structurée cent ans plus tard. Liées au sang (lignée) ou au sol (fief), les armoiries ont permis aux familles des expressions nouvelles de leur personnalité à une époque où la spécificité de chaque lignée était sans doute ressentie très fortement. Rappelons que c'est précisément au XII^{ème} siècle que toutes les souches importantes se dotent d'un patronyme (2).

Les «figures» héraldiques ont permis, en observant certaines règles, d'exprimer des vœux, des souvenirs, des modes, par des emblèmes qui rayonnaient d'un riche passé et qui se prêtaient sans cesse à des symbolisations nouvelles de thèmes éternels. En effet, ces sortes de portraits, de doubles, de signatures, ont nécessairement varié de sens avec les générations: un lion n'a pas le même sens chez les Ducs de Brabant que dans le blason de la Belgique, c'est évident.

Comme nous l'avons dit, notre discipline est une création originale européenne. Son origine n'est pas à rechercher en Orient, où un système quelque peu semblable n'apparaît qu'un bon siècle plus tard, c'est-à-dire vers 1250.

Ce qui est vrai, c'est que des objets venus de Byzance influencèrent, au XII^{ème} siècle, le répertoire et le style, comme dans le cas des premiers lions par exemple. L'ésotérisme non plus n'est pas à l'origine de l'héraldique mais sans doute, certaines «figures» des armoiries ont pu être créées ou sélectionnées pour être un signe entre initiés (3).

Les Croisades, quant à elles, ne jouèrent qu'un rôle divulgateur.

Le choix des emblèmes se fit en puisant en grande partie dans le répertoire païen, qu'il fût celte, germanique ou gréco-romain. Les prodromes iconologiques n'aboutirent qu'après des millénaires à des manifestations que l'on peut qualifier de pré-héraldiques, par exemple l'habitude de certaines grandes familles flamandes, allemandes ou italiennes de posséder un emblème monétaire ou sigillaire transmis pendant des générations. «Celui-ci prit tout naturellement place dans leurs armoiries naissantes» nous dit Michel Pastoureau, l'auteur du meilleur traité sur le sujet (4).

Mais on ne peut parler vraiment d'héraldique qu'à partir du moment où l'emploi des mêmes figures fut constant chez un même personnage et que ces figures furent représentées selon des règles spécifiques. Il y en a deux de base: les «figures» sont stylisées et les couleurs sont intellectuelles donc sans nuance.

Ces règles de visibilité témoignent que l'origine immédiate de ce mode d'expression fut la nécessité d'être reconnu lors des guerres et des tournois malgré un casque qui cachait le visage. A vrai dire, nous pensons qu'il ne s'agit pas là d'une cause mais d'une occasion de s'affirmer, de se présenter vis-à-vis de l'adversaire et des dames.

Michel Pastoureau écrit d'ailleurs (5) que «L'héraldique serait de toute façon apparue, sous une forme ou sous une autre, même si l'évolution de l'équipement militaire vers 1100 n'avait pas rendu les combattants méconnaissables. Et elle se serait immanquablement greffée de bonne heure sur la parenté - comme elle l'a fait - parce que les armoiries sont avant tout des signes d'identité et que, dans la société occidentale, de l'époque romaine jusqu'au XX^{ème} siècle, l'identité s'exprime d'abord, pour ne pas dire exclusivement, par la parenté.» Remarquons toutefois que, par ce qu'en langage héraldique l'on nomme des «brisures», il était possible de personnaliser le blason familial par une retouche apportée aux couleurs de l'écu ou via quelque autre modification, par exemple en arborant un cimier différent (6). C'est grâce aux armoiries que l'ours, le sanglier, le bélier, le cerf, le bouc, le corbeau, le cygne, le serpent et tant d'autres «personnages» symbolisèrent nos aïeux et témoignèrent de

leur métaphysique. L'ours avait même été le roi des animaux avant d'être détrôné par le lion sous l'influence de récits merveilleux et d'objets raffinés venus de Byzance (7). Si l'on comprend qu'à cause de la Bible le serpent figure rarement dans les armoiries (8), on est surpris par la rareté des représentations du cheval au Moyen Age, dans nos provinces et en France. L'Eglise ne l'aimait pas mais il était fort apprécié par nos ancêtres qui en possédaient, qu'ils fussent nobles, chevaliers ou laboureurs fortunés. Cet animal prestigieux était psychopompe, il était donc associé non seulement à la vie quotidienne mais aussi à la mort dans les mythes et parfois dans les coutumes funéraires. En littérature, Bayard et Marchegai, tous deux magiques, «faés», firent une belle carrière, pourquoi pas dans les blasons? Il y a là un problème.

Le bar, figure encore plus rare, est vraisemblablement un écho de la mythologie des Germains. En effet, pas moins de dix lignages issus de Thierry II Comte de Bar, mort en 1103 (donc bien avant la naissance de l'héraldique), portent deux poissons adossés dans leurs armes (9). Nous pensons qu'il s'agit du signe que ces lignages se reliaient par leur «mémoire» à un ancêtre héros-bar.

Nous ne citerons pas l'aigle parmi les traces les plus évidentes de Paganisme car ce meuble héraldique fut rapidement politisé, ce qui en fit - surtout en Italie du Nord - un emblème très actuel même longtemps après le Concordat de Worms (1122).

A ces animaux qui avaient leur passé le plus récent dans le Paganisme celtique ou germanique s'unirent en général avec quelque retard, d'autres meubles repris directement du répertoire gréco-romain, tels le sagittaire, le centaure, l'hydre et le sphynx. Parmi les êtres féeriques, celui qui eut le plus de succès fut la sirène, femmepoisson dans sa version moyennâgeuse, qui est très probablement d'origine germanique (10). Sur les chapiteaux d'église, elle représentait le Mal mais nous pensons que lorsqu'elle apparaissait dans une armoirie, elle correspondait à l'Aïeule, la «genitrix» par excellence (11). Un cas fort instructif est celui d'une famille patricienne ligurienne de l'ancienne république de Gênes, les Oddini, qui «portait» une sirène mais, vraisemblablement après la Contre-Réforme, se choisit une patronne plus orthodoxe en la personne de sainte Ursule, princesse navigatrice. Détail païen même dans le choix de cette sainte - tout imaginaire d'ailleurs - elle avait une sorte de répondant astrologique dans le ciel puisque l'étoile polaire fait partie de la constellation de la Petite Ourse!

Les hommes sauvages - êtres à mi-chemin du réel et de l'imaginaire - se rencontrent dans les armoiries presque toujours comme «tenants» de l'écu. Ils pourraient avoir une origine celtique puisque des récits très répandus parlaient

d'un prince ou d'un sage pris de folie pendant une bataille particulièrement atroce et retournés à l'état sauvage (12).

Parmi les végétaux qui rentrent dans notre propos, signalons un meuble point rare: la feuille de tilleul. Or, cet arbre avait été sacré et son souvenir s'était transmis en replantant génération après génération un tilleul sur la place principale du lieu, devenue au cours des siècles celle de l'église.

Arrêtons-nous un moment aux arbres héraldiques, lointains rejetons de l'arbre cosmique germano-celte. Ils en avaient gardé le caractère sacré, ce qui explique qu'à une époque aussi tardive que le XVII^{ème} siècle, l'Église, en désespoir de cause, y attacha le culte de la Vierge Marie.

Un contenu marial fut également associé à la fleur-de-lys.

Cette «figure» (dont nous doutons qu'à l'origine elle ait été une fleur) se voit déjà sur des monnaies gauloises aussi élégamment stylisée qu'elle le sera au XIII^{ème} siècle. Elle semble avoir été un attribut de la souveraineté puisqu'elle apparaît comme telle à l'époque carolingienne.

Parmi ce qu'on appelle les «meubles», il y a les croix dont l'origine païenne ne fait pas de doute mais nous pensons que lorsque l'héraldique naquit, la plupart étaient christianisées. Il y a une petite centaine de formes différentes et sans doute certaines d'entre elles trouvent leur origine dans les renforcements métalliques de l'écu ou dans l'ésotérisme. On ne peut exclure que des ornements ou de mauvaises reproductions aient été la source de quelques autres. Que certaines formes soient restées païennes nous paraît probable, par exemple les croix dites engrelées et celles dites gammées pourraient se relier aux feux solsticiaux, baptisés de la Saint-Jean (13). Comme on le voit, le Paganisme a suscité et suscite encore bien des échos dans l'héraldique, ses claviers millénaires résonnent toujours pour beaucoup d'entre nous.

On peut se demander pourquoi jadis on a sélectionné tel emblème plutôt que tel autre. Ne perdons pas de vue que le choix n'a eu lieu qu'une fois et qu'ensuite sont intervenus des liens de parenté, d'allégeance ou de territoire pour fixer ce choix. Lorsqu'il a eu lieu nous pensons que l'imaginaire héraldique a souvent été associé à l'imaginaire littéraire, fondé comme lui sur une certaine représentation de soi-même et de sa place dans son monde et dans un monde qui faisait une part importante à la féerie (14). Il a donc évolué avec le temps puisque l'Européen a sans cesse actualisé sa pensée. Mais les croyances les plus profondes peuvent bien changer de nom et de liturgie, elles ne peuvent changer d'identité. Elles sont toujours présentes pour stimuler au dépassement ceux qui veulent vraiment vivre en allant du berceau à la tombe.

Julienne Martens-Malengreau.

Notes:

(1) Fragments attribués à Taliesin par la tradition galloise, in C. Sterckx, *Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Société Belge d'Etudes Celtiques, Bruxelles 1994, pp.49-50.

(2) Nous pensons qu'il y a probablement eu des cas où les armoiries ont précédé le patronyme.

(3) Ce qui n'est pas le cas du symbole, lequel représente un concept nullement réservé à une secte.

(4) *Traité d'héraldique*, Picard, Paris 1993, p.44. Pour l'aspect juridique, voir plutôt R. Mathieu, *Le système héraldique français*, Janin, Paris 1946. Un livre vieillissant quant à l'origine des armoiries et entaché de nombreuses erreurs d'identification mérite néanmoins d'être signalé pour sa documentation et la part faite au symbolisme: E. Gevaert, *L'héraldique, son esprit, son langage et ses applications*, Bulletin des Métiers d'Art, Bruxelles-Paris 1923.

(5) Pastoureau, o.c., pp.298-299.

(6) Le cimier est une «figure» qui surmonte le casque. Les cornes de bovins, les bois de cerfs sont fréquents, souvenir du dieu Cernunnos. Les «brisures», apanage des cadets et des bâtards, ne furent cependant pas fort employées et étaient en général peu prisées.

(7) Lours a été l'objet d'un culte pendant des millénaires. Dans la grotte de Vallon-Pont d'Arc (Ardèche) découverte en décembre 1994, et qui remonte au Paléolithique, on peut voir sur une pierre un crâne de ce plantigrade entouré au sol d'un cercle parfait de trente autres crânes semblables. (Figaro Magazine du 21 janvier 1995).

(8) Toutefois on inventa une croix dite «gringolée» dont chaque extrémité se termine par deux têtes de serpent; son usage est relativement courant dès le XIII^{ème} siècle et pourrait avoir une origine ésotérique.

(9) Pastoureau, o.c., p.306.

(10) Il s'agit de la fête des eaux - ondine - «merminne» (meermin).

(11) Connue dans bien des régions de France sous le nom de Mélusine. Le chevalier au cygne symbolisé par cet oiseau a lui aussi une nombreuse postérité, dont Godefroid de Bouillon.

(12) Sterckx, o.c. p.51. L'homme sauvage est souvent représenté avec une massue, ce détail amène à penser qu'il n'est pas étranger au mythe de la Chasse sauvage infernale dont l'origine est celte ou germanique. (Il y a aussi une femme sauvage, que nous

pensons être d'origine plus tardive). La «Vita Merlini» de Geoffroy de Montmouth et les romans dérivés assurèrent un grand succès aux hommes sauvages jusqu'à la Renaissance.

(13) La rareté des représentations du soleil dans les armoiries avant le XVIème siècle pourrait s'expliquer par la représentation de ces croix et par celle - assez fréquente au Moyen Age - des roues dans les armoiries des familles nobles, voire de grande noblesse, en Allemagne surtout. A partir du XVIIème siècle, le soleil, seul ou accompagné, connut un grand succès.

(14) Le XIIème siècle est aussi celui où, issue d'aïeules romaines, celtes et germaniques, naquit la fée. En héraldique le blanc dit «argent» est fort employé, or le blanc est une couleur féerique, nous fait remarquer L. Harf-Lancner, in Les Fées au Moyen Age, H. Champion, Paris 1984; p.224. Autre exemple: les cygnes héraldiques au collier d'or que l'on rencontre aussi dans «Le Roman de Godefroid de Bouillon, publié par C. Hippeau en 1874-1877. Le collier d'or permettait à son possesseur de se transformer en homme ou en cygne.

Julienne Martens-Malengreau est docteur en droit de l'Université Libre de Bruxelles. Elle a déjà publié six ouvrages consacrés aux ancêtres de sa famille et collabore régulièrement à «L'Intermédiaire des Généalogistes» du Service de Centralisation des Etudes généalogiques et démographiques de Belgique, dont elle est la Vice-Présidente.

La nuit éternelle

«Prends-moi dans tes bras, ô nuit éternelle, appelle-moi ton fils».

Pessoa

La nuit n'est pas uniquement une simple forme d'alternance au jour dont elle serait le pendant sombre et mystérieux, la nuit est source, fondement et origine. De l'abîme en quoi elle a son séjour, elle tend, comme aspiration irréductible, vers l'insondable et le voilé. La nuit est le coeur de l'être en ce qu'il a d'obscur et d'énigmatique; voie par le vide que nos pas doivent cheminer.

L'image de la source exprime à merveille la soif des origines qui nous brûle; la source de tout, c'est «l'Un» unissant, c'est le silence dont il faut écouter le murmure qui se répand à travers les multiples états de la nuit. Il faut citer ce texte suggestif: «La source ne se révèle comme la source qu'après que le cours du fleuve a été reconnu jusqu'à la mer. C'est pourquoi la marche vers la source est le retour vers elle dans la direction opposée à celle du cours habituel du fleuve, et ainsi cette marche doit d'abord éloigner de la source au lieu de conduire directement vers elle» (1). Hölderlin n'a-t-il pas écrit: «Mais voici que ce fleuve semble presque vouloir remonter à la source et il me semble venir de l'orient» (2).

Sous le symbole de «l'orient», c'est l'esprit qui est à la recherche de sa propre source, source nocturne et invisible. Dans un passage de «Was ist Metaphysik», cette remontée aux sources est un «agir à rebours». Sans doute est-ce par une réflexivité totale sur son propre acte d'être que l'esprit cherche à expérimenter sa présence, «Mais à présent, c'est pour les Indes que les hommes sont embarqués» (3). L'Inde, symbole du pays natal et de notre langue maternelle; «les Indes désignent le lieu où s'accomplit le tournant du voyage qui ramène désormais de l'Etranger au pays» (4), insiste Heidegger. La lointaine source jusqu'où se frayer un chemin dans le pays de l'indicible, n'est-ce pas précisément la région du Sacré? La nuit est le lieu d'une pensée silencieuse, d'une pensée du Silence, car la pensée tient sa vie de ce qu'elle lutte avec l'informulable et, qu'en fin de compte, elle ne peut que se perdre à son

sujet. Se taire ou bien, «le mot dictible reçoit sa détermination de l'indicible» (5). Ce qui est inexprimable est ce qui échappe à nos prises... le divin? Une chose est certaine, c'est que ce terme (divin), exprime à sa manière l'expérience de l'absolu qui polarise toute recherche, et désigne l'aire qui balaie la pensée originelle.

La nuit est l'espace qui ouvre sur le sacré, (le divin); elle est hors du temps, inanalysable; ce qui ne cesse d'être toujours car, en tant qu'initiale, elle demeure en soi intacte et sauve. L'originellement sauf donne, par son omniprésence à chaque réel, l'heure de son séjour, c'est-à-dire un séjour de ténèbres permanent et constitutif, objectif, brutal et massif. «Le Sacré est l'effrayant même» (6), ambivalence de la nuit, frayeur et plénitude, lointaine et intime, souffrance et libération. «Le Sacré est l'intimité elle-même: il est le coeur... au-dessus des dieux et des hommes... plus ancien que l'étant... sa permanence est l'éternité de l'éternel. Le Sacré est l'intimité de toujours, il est ce coeur éternel» (7).

Expérience du simple du même, l'intimité est le chemin du retour à l'origine lointaine où «la terre natale nous est rendue» (8). En nous permettant d'écouter l'appel de l'Inaugural, la nuit est bien ainsi que l'affirmait Novalis: «le coeur puissant des révélations» (9). Depuis nos premières origines, nous sommes dans la nuit d'une provenance et d'un destin, notre nuit est un soleil, Sol Invictus. Nous sommes à tout moment sous le regard de l'être, voués à l'appel de l'abîme de la nuit, toutes les choses du monde ne sont ce qu'elles sont qu'en se détachant sur un fond obscur, elles en naissent et lui demeurent attachées. Nous savons que la terre ne s'ouvre que là où ses secrets sont protégés, là où une marge d'obscurité demeure inviolée. La Terre veut rester cachée, elle est ce qui dissimule essentiellement... le vertige de l'être. Le saut dans l'abîme n'exprime rien d'autre que le vertige de l'être; être, abîme et nuit échangent leurs déterminations afin de renforcer leur appartenance réciproque dans le même. Le «même», dit en un autre mode ce que laissait entendre la seconde accentuation du principe de raison: «Rien n'est sans raison». Tel qu'il est chanté par Hésiode et Hölderlin, l'abîme de la nuit n'est pas la confusion trouble et l'indifférent pêle-mêle de ce qui s'effondre dans l'immonde; l'abîme que l'hymne hölderlinien aux Titans nomme «Celui qui retient tout», est l'un des contraires extrêmes du Monde. Porté par la Terre maternelle, l'Abîme est «l'Ouvert» qui recueille l'ensemble de choses, en lui se laisse deviner le point immobile et silencieux autour duquel tout s'enlace.

L'abîme de la nuit est ce qui tient le Monde en balance et, comme «centre» (die Mitte), attire l'étant autour de lui pour libérer la ronde des anneaux de l'illusoire manifestation. La nuit dit le libre jeu de l'être, qui fonde le cercle des étants enroulés autour de lui. Tel est le centre calme du monde là où depuis toujours danse Shiva

Natitija sur la cime des nuits. Semblable à l'enfant d'Héraclite qui pousse ses pions sur un damier, en son innocente et libre royauté, l'être dispense sa nuit abyssale, voilà pourquoi: «le sage entre dans l'être qui est partout et ne s'en distingue plus, comme l'eau dans l'eau, l'air dans l'air, le feu dans le feu, la nuit dans la nuit» (10).

Jean-Marc Vivienza

1994.

Notes:

(1) M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris 1962.

(2) F. Hölderlin, *Oeuvres*, Gallimard (coll. Pléiade), Paris 1969.

(3) *Ibidem*.

(4) M. Heidegger, *op. cit.*

(5) M. Heidegger, *Nietzsche II*, Gallimard, Paris 1985.

(6) M. Heidegger, «Identité et Différence», in *Questions I*, Gallimard, Paris 1966.

(7) *Ibidem*.

(8) M. Heidegger, «Le chemin de campagne», in *Questions III*, Gallimard, Paris 1966.

(9) Novalis, *Hymnes à la Nuit*, Gallimard, Paris 1981.

(10) Cankara, *Hymnes et chants védantiques*, Albin Michel, Paris 1976.

Musique futuriste et aérobruitisme dynamique.

«Si la musique veut être de son temps, elle devra s'imprégner de la robuste esthétique de la machine, non pour en reproduire servilement le ronronnement, mais pour en découvrir les choses profondes et toujours humaines qu'elle enseigne».

Paul Le Flem (1)

L'enracinement peut-il être à l'avant-garde? C'est la question que l'on pourrait se poser alors que l'image la plus répandue de l'enracinement est celle d'une frilosité nostalgique face aux défis des bouleversements sociétaux du monde moderne. Le directeur de l'Electro-Institut de Grenoble, Jean-Marc Vivenza, s'inscrit en faux contre cette image négative de l'enracinement. Philosophe de formation, il travaille dans le domaine des sources de bruits et est aussi compositeur-interprète. Cette triple approche lui permet de nous offrir un nouveau disque compact, «Aérobruitisme dynamique». (2)

Dans cette dernière composition, notre ingénieur-musicien renoue avec deux tendances majeures de l'avant-garde de la première moitié du siècle: l'aéro-art et le bruitisme.

L'aéropeinture futuriste se voulait un nouveau mode d'appréhension de la réalité, une nouvelle méthode de connaissance du réel, c'est-à-dire un «affranchissement radical et symbolique des conditions habituelles de vision». (3) L'aéromusique «répond(ait) à une double exigence de l'âme: besoin de s'abandonner et d'élargir tout en soi; besoin de réduction à l'unité» (4). Le bruitisme, quant à lui, avait l'ambition d'être l'expression de la vie contemporaine en «s'emparant des bruits de la civilisation industrielle pour constituer les symphonies des temps modernes». (5)

Nous voyons donc que le futurisme sort de l'expression académique des arts figuratifs pour mener le spectateur-auditeur à appréhender le réel autrement, en

déplaçant son point de vue afin de lui ouvrir d'autres dimensions que celles auxquelles il était jusqu'à présent habitué.

La démarche de Vivenza est la synthèse de ces deux formes d'expression du futurisme. Mais elle est enracinement dans la mesure où elle s'inscrit dans la tradition européenne du développement technologique.

Elle constitue aussi une démarche quasi mystique qui, non seulement poétise notre monde, mais le sacralise. Cette sacralisation ne vise plus uniquement les sources et les bois, mais dès lors l'esprit dynamique qui conduit aux réalisations technoscientifiques. Nos lieux de culte ne sont plus seulement les forêts et leurs substituts de pierre, temples et cathédrales, mais aussi les centrales nucléaires, à fission, et peut-être, un jour, à fusion... Nos contemporains ne doivent plus tourner le regard uniquement vers le soleil. Ils doivent envisager les solstices de la fusion nucléaire.

Vivenza se situe à l'avant-garde. A la nostalgie, il oppose la métamorphose créatrice. Il s'inscrit dans la droite ligne de la tradition de l'élan vital originel.

Son disque est composé à partir de bruits d'avions supersoniques qui nous entraînent dans leurs sillages à l'assaut des cimes. Vivenza ne s'est pas contenté de reproduire des bruits de turbo-réacteurs: il les agence, répétés, amplifiés jusqu'à créer une structure harmonieuse. Alors que l'aéropeinture ouvrait les esprits à une perception visuelle différente, l'aérobruitisme nous révèle des sonorités qui nous engagent à envisager d'autres possibles.

Le disque est accompagné d'un livret de douze pages sur «Le bruitisme futuriste et sa théorie». Vivenza y explique sa démarche, retrace un historique de la musique futuriste et examine les implications philosophiques de cette musique contemporaine, en devenir permanent.

Michel-B. Fincoeur

Notes

(1) P. Le Flem, «Marinetti vient d'exposer avec autorité et éclat la doctrine de l'aéromusique», (*Comœdia*, 18 avril 1935), in G. Lista, «Les futuristes», H. Veyrier, Paris, 1988, p.236.

(2) J.M. Vivenza, «Aérobruitisme dynamique», *Electro-Institut* (27 rue Nicolas Choriez, F-38000 Grenoble), Grenoble, 1994, réf. JMV03. *Se réclamer d'Antaios*.

(3) «L'aéropeinture», (*Volonté futuriste*, 1990, 8, p.1).

(4) P. Le Flem, *Op. cit.*, p.236.

(5) «Russolo: l'art des bruits», (*Volonté futuriste*, 1990, 6, p. 1).

Le Soleil et la Croix

Paganisme et Christianisme en Irlande

L'histoire de la conversion de l'Europe au Christianisme est loin d'être simple. Elle ne se réduit ni au massacre de 4500 nobles saxons à Verdun ni à l'opportunisme politique des souverains d'Islande. Etudier ce phénomène complexe permet de mieux connaître nos origines et nos traditions. C'est le cas de l'Irlande : on admet généralement que l'origine de l'Eglise irlandaise ne doit rien à Rome. Dans son essai "Sonne und Kreuz" (Le Soleil et la Croix), J. Streit présente quelques indices de l'unicité du Christianisme irlandais: l'importance de la méditation ou de la formation. C'est précisément cette pratique de l'instruction que l'on trouve déjà chez les Celtes préchrétiens. L'auteur cite des hymnes dans lesquels la nouvelle spiritualité chrétienne cède encore souvent la place à la religion de la Nature, propre aux Païens de toute l'Europe. L'Irlande aurait donc pu élaborer un Christianisme puisant davantage dans le fonds païen que dans l'univers biblique. Les croix à roue solaire en sont un parfait exemple. Toutefois, la tradition druidique n'a pu résister au rouleau compresseur qu'était l'Eglise lorsqu'il s'est agi pour elle d'étendre et d'asseoir son pouvoir dans le monde entier en tant que seule détentrice du message chrétien. L'étude de cette période charnière, encore teintée de Paganisme, est pour nous du plus haut intérêt.

L'idée que les Anciens auraient développé une spiritualité évoluée est assez récente. En effet, un H. Spencer (1820-1903) a pu transposer le concept darwinien de sélection naturelle à la culture et en déduire que nos ancêtres devaient nécessairement avoir une "psyché" peu évoluée... Bel exemple de scientisme et de réductionnisme! Or, des civilisations très "évoluées" peuvent connaître un véritable appauvrissement dans tout ce qui touche à la spiritualité et aux moeurs.

Si par culture on entend potentiel créateur, avec ses réalisations sur le plan culturel ou symbolique, sur le plan des représentations figurées et de la pensée conceptuelle, les anciens Européens avaient atteint un très haut niveau de culture

par rapport à un niveau de civilisation moins sophistiqué. Parmi les causes de cette richesse, citons leur lien étroit avec la Nature : les Anciens se considéraient comme faisant partie intégrante de la Nature et non comme des êtres extérieurs à elle. Ils vivaient l'éclair et le tonnerre, la chasse sauvage des nuages, la course des étoiles, la croissance des plantes. L'essentiel, dans leur conception, résidait dans les cycles naturels de mort et de renaissance. Et par respect pour ces puissances indomptables, naquirent les lieux de cultes. Les mégalithes, menhirs, dolmen et cromlechs récapitulent toute la symbolique de ces traditions. Le menhir revêtait une fonction magico-religieuse: à l'emplacement d'un menhir, on marquait un endroit où la terre et l'homme voulaient s'unir avec l'univers et les Dieux. Streit conclut que le menhir symbolise l'homme qui aspire à s'élever. Ces centres de culte étaient également marqués par des poteaux ou, comme chez les Germains, par des arbres (cf. Irminsul). Sans doute pouvons-nous y voir l'origine des tours de nos églises.

Pour M. Eliade, ces lieux de culte étaient les endroits où l'on s'élève vers le ciel, renouant par là avec une tradition que nous retrouvons également dans le Rig Veda (I. 13,11) : "O arbre, laisse monter le sacrifice vers les Dieux".

Si aujourd'hui les mégalithes nous paraissent sans vie, il faut savoir qu'au début du 19^e siècle encore, des danses sacrées avaient lieu sur ces sites. C.G. Brunius, auteur d'un ouvrage sur les pierres de Tanum en Suède paru en 1868, décrit en détail les danses qu'il a observées dans son enfance vers 1818. En Bretagne, les femmes dansaient autour des mégalithes pour assurer leur fécondité. Fait intéressant : lors de différents conciles entre le V^eme et le VIII^eme siècle il est question "des cultes secrets auprès des pierres", qu'il s'agissait de combattre: Concile d'Arles (452), de Tours (577), de Nantes (658). Charlemagne promulgue même un édit contre l'adoration des pierres, punie de mort... On a beaucoup discuté la signification des ensembles mégalithiques : Jacob Streit se limite à fournir quelques indications. L'orientation Est-Ouest indiquerait que les hommes suivaient le cours du soleil en adorant l'astre. Les cromlechs, comme à Stonehenge, sont des cercles de mégalithes dont l'orientation permettrait de prévoir les éclipses. Les petits cromlechs, nombreux et moins grands que celui de Stonehenge, n'avaient probablement aucune fonction astronomique mais servaient à délimiter un espace sacré. Le culte solaire dans le Nord est attesté par Diodore de Sicile (1^{er} siècle A.C.) parle de cultes solaires dans une île du nord : "Cette île est située près du pôle nord et est habitée par les Hyperboréens (...), on y vénère Apollon avant les autres dieux. Sur l'île se trouve un très beau temple rond voué au dieu du Soleil...". Streit conclut que ces mégalithes préchrétiens servaient de lien entre les hommes et le cosmos, entre la vie des hommes et la puissance des Dieux. Pour les dolmens, signalons qu'Hartmann en a localisé où les gens faisaient encore des offrandes en 1952 !

Le mot "symbole", du grec "symballein", signifiant littéralement "mettre ensemble, réunir ce qui est séparé", Streit affirme que les symboles du Paganisme ont précisément pour but de restaurer l'unité entre monde sensible et sacré. L'un des symboles religieux les plus répandus est sans aucun doute le Soleil, principe même de vie, qui se manifeste aux hommes sous forme d'une lumière éblouissante. En Inde, on le nomme Deva, l'éclatant, en Perse Ahura Mazda, en Grèce Apollon... Les Celtes l'appellent Lug et les Germains Baldur. Tous ces peuples considéraient l'homme comme fils du Soleil.

Il n'est dès lors guère étonnant que l'on retrouve de multiples reliques d'un culte solaire en Irlande. C'est le cas notamment de la pierre centrale du "cairn" ou tumulus de Slieve na Caillighe, sur laquelle on voit clairement des traces de culte solaire. Une certaine prudence est cependant de rigueur lorsqu'on tente d'interpréter ces symboles : un cercle avec un point central peut très bien représenter le Soleil mais également l'homme et l'univers, ou le centre et l'épicentre d'un lieu de culte. Il existe cependant des indications claires, notamment les survivances païennes. A Galway, au début de ce siècle encore, les femmes faisaient douze fois le tour du feu allumé en l'honneur du Soleil. Ailleurs en Irlande, le traditionnel arbre de mai portait à son sommet un cercle dont le centre était une boule dorée: et les villageois dansaient autour de cet arbre. Les rites solaires préchrétiens ont connu une longue survie en Irlande : dans certaines régions et ce jusqu'au XXème siècle, on ne pouvait boire que de l'eau sur laquelle le Soleil avait brillé. Il fallait en outre puiser l'eau de jour: la nuit cette activité était interdite. Et pour améliorer la qualité de l'eau ou des sources, on y plongeait des flambeaux brûlants, représentant le Soleil...

On sait peu de choses sur les débuts du Christianisme en Irlande : il ne reste aucun document de cette époque. D'après L. Bieler (Dublin) "Nous ignorons quand les Irlandais sont entrés en contact avec le Christianisme". La vérité semble en tout cas différer de la thèse officielle selon laquelle le Christianisme (romain) aurait été introduit en Irlande par Patrick. Il semble qu'il y ait eu un Christianisme irlandais avant Patrick, d'autant plus intéressant pour nous qu'il devait contenir des éléments païens. Immédiatement avant l'introduction du Christianisme, la culture druidique était à son apogée. Il ne semble pas y avoir eu de décadence des traditions ancestrales. C'est ce qui rend la conversion irlandaise difficile à comprendre: l'assimilation du discours chrétien primitif s'est faite apparemment sans heurts en Irlande : "Dans le monde entier ce fait est resté unique. Nulle part ailleurs nous n'avons une situation où 500 ans après l'introduction du Christianisme, les épopées nationales ne sont pas seulement encore transmises oralement mais également notées avec le plus grand soin dans les abbayes" (J. Pokorny). Il s'agit bien, comme le

précise Françoise Henry, "d'une culture païenne qui s'infiltré dans une culture ecclésiastique." Et ainsi la liturgie du Christianisme primitif d'Irlande à une couleur très païenne. Et la symbolique chrétienne d'Irlande s'est souvent inspirée directement des symboles païens: la croix celtique, emblème solaire s'il en est. La présence de sept moines égyptiens à Diset Vlihd en Irlande, certaines ressemblances avec des traditions des églises de l'Est, les péripéties du moine hérétique Pélage et les légendes des derniers grands druides connus (Cathal), l'histoire du roi Conchobar ainsi que la croyance, chez les Celtes, en une forme de réincarnation (selon Diodore qui évoque à ce sujet Pythagore) méritent d'être étudiées de plus près pour comprendre comment un peuple qui vivait en harmonie avec son Paganisme a intégré une nouvelle religion. A moins qu'il n'y ait tout simplement retrouvé des éléments proches de ses anciennes traditions, ceux-là même que les Chrétiens avaient récupérés dans d'autres traditions indo-européennes, comme celle de l'Inde (cf. Pythagore et l'idée de la réincarnation, de l'immortalité de l'âme).

Wilhelm Köhler
Traduit de l'allemand.

J. Streit, Sonne und Kreuz, Irland zwischen Megalithkultur und frühem Christentum, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1986.

Regards sur les mythes grecs

S'il nous fallait nourrir un regret particulier quant à la façon dont l'école nous a portés vers l'âge adulte, c'est celui de nous avoir mal ou insuffisamment enseigné l'amour et la passion de nos mythes fondateurs, que nous dévoilent de prodigieux conteurs, d'Homère aux artisans géniaux de la préservation des légendes arthuriennes. Ceux qui ont eu la chance de s'épanouir sur un banc de classe au contact d'un maître passionné et passionnant ne sont sans doute plus guère légion. L'utilitarisme a depuis belle lurette envahi les écoles et ces professeurs pétris de sagesses antiques ont été convoyés, égalitarisme oblige, vers quelque voie de garage...

Les Dieux savent pourtant à quel point la redécouverte de ces grandioses épopées grecques, romaines, celtes ou germaniques, que nos esprits appréhendent naturellement, sont aujourd'hui l'une des clés de la pérennité d'une Europe authentique! Et combien grande est notre soif de dépassement, à mille lieues de l'abrutissement présent faisant office de culture et de connaissance.

La «Mythologie grecque» de Pierre Chuvin est de ces ouvrages qui permettent cette lente réappropriation d'un univers mental qu'une curieuse et quasi fatale distorsion historique nous rend indistinct. L'auteur, professeur de grec ancien à l'Université Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand, est l'auteur d'un autre livre de chevet de tout Polyhétéiste moderne: «Chronique des derniers Païens», la saga de la résistance païenne face à la conversion forcée. Il ne prétend pas, dans son dernier essai, couvrir l'ensemble de la mythologie des anciens Hellènes mais ne nous en offre pas moins l'essentiel, dans toute son infinie complexité (abondance de personnages et de situations complémentaires ou contradictoires) et son actualité éternelle. Pierre Chuvin privilégie les légendes d'Argos, et surtout celle qui est liée à la figure d'Héraclès, et celles de la Grèce centrale. Soulignons que ce dernier ne s'étend guère sur les légendes qui sont consacrées à l'origine du genre humain dans son ensemble; l'engagement dans cette voie aurait certainement nécessité quelques centaines de pages supplémentaires...

Mise en ordre

Selon Pierre Chuvin, la mise en ordre des généalogies mythiques s'est accomplie à une période relativement tardive, à partir du XII^e siècle avant J.C.. Néanmoins, si l'on peut considérer ce travail comme relativement achevé vers le VII^e siècle, l'ensemble mythologique n'a cessé d'être remanié en fonction de l'évolution géopolitique, du flux et du reflux des différents pouvoirs internes ou externes à l'espace antique. D'une certaine manière, on pourrait considérer qu'une pièce de théâtre, un livre ou un film mettant en scène, en cette fin de XX^e siècle, les personnages de la mythologie grecque, participe de cette perpétuelle alchimie qui s'opère au sein d'une mythologie dont nous sommes les dépositaires, souvent ingrats.

Plus généralement, l'auteur estime que les éléments dans les récits mythologiques qui attesteraient de migrations successives de peuples indo-européens en terre grecque témoigneraient plutôt d'événements internes à la région égéenne. Les migrations indo-européennes, en provenance de la région danubienne, sont bien antérieures de toute évidence. Nous pensons cependant la question dorienne ouverte; l'arrivée des Doriens pourraient correspondre à un déplacement de peuples indo-européens en provenance du nord de l'Europe vers le XIII^e siècle avant J.C..

Hésiode

Pour l'auteur des Catalogues et de la Théogonie, Deucalion et Pyrrha forment le couple que les Dieux ont sauvé du Déluge et qui repeupleront le monde. A partir de ce premier homme - Deucalion - Hésiode «a cherché à construire un système qui rende compte à la fois de l'unité de la nation grecque et des rapports de parenté, proche ou lointaine entre ses différents rameaux, (...)».(1) C'est ainsi que parmi les enfants du couple originel l'on retrouve Hellen, dont le nom sera attribué à l'ensemble des Grecs. La descendance d'Hellen est emblématique de ce que l'histoire nous a enseigné sur les grands peuples constitutifs de cette nation antéchrétienne. Cette progéniture a pour noms Doros (Les Doriens), Xouthos (père d'Ion - les Ioniens - et d'Achaïos - les Achéens) et Aiolos (les Eoliens). Petit à petit les représentants de ces différents rameaux (également la progéniture de Thyia, fille de Deucalion, à savoir les Magnètes et les Macédoniens) s'unissent pour donner cohérence et solidité à l'ensemble. «Malgré l'autorité d'Hésiode», constate Pierre Chuvin, «les figures issues de la Grèce centrale pâliissaient et tendaient soit à s'effacer, soit à intégrer les schémas venus du Péloponnèse».(2) Parmi ceux-ci, principalement les légendes d'Argos, d'une extraordinaire fécondité. «Du fleuve Inachos et d'une fille d'Océan, Méliä, «Frêne», naquit un être qu'à la différence de ses parents l'on peut qualifier d'humain, Phoroneus.»(3) On voit en Phoroneus, outre le père des hommes mortels, équivalent

argien de Deucalion, l'inventeur de la vie civilisée; les hommes commencent à vivre en communauté, construisent des cités, l'une en particulier, Argos, baptisée ainsi du nom du petit-fils de Phoroneus. Cette contrée de la Grèce antique, l'Argolide sera dès lors le fantastique creuset d'un monde peuplé de héros confrontés aux Dieux et aux forces du destin. «Argos est la mère des légendes grecques», nous dit Chuvin. L'un des premiers hommes y était apparu (...) : Phoroneus. Surtout, elle est la patrie de la belle Io, la jeune fille transformée en génisse par la faute de l'amour que Zeus lui porta; et la descendance d'Io peuple l'Argolide, par Danaos et ses filles; la Béotie, par Cadmos; et la Crète, par Europé, soeur de Cadmos. Une descendance incomparable par sa célébrité. Ne comprend-elle pas Minos, Persée, Dionysos, Héraclès, Oedipe ?» (4)

Io, par sa descendance, reliera entre eux non seulement tous les rameaux du peuple grec mais des parentés seront également tissées avec les terres voisines; Io qui, fuyant Héra, parcourt le monde, où l'on retrouve sa descendance : Epaphos, Libyé, Bêlos (Baal), Danaos et Egyptos. Autant de noms qui évoquent l'univers méditerranéen.

Notons aussi qu'entre Phoroneus, premier humain, et Io, ce n'est qu'un grouillement d'ancêtres plus ou moins obscurs, que les auteurs antiques nomment et ordonnent différemment, au mépris de la cohérence parfois. Ce qui contraste avec la solidité et la clarté de la descendance d'Io.

Héraclès, archétype de l'homme européen ?

Héraclès, fils d'Alcmène et d'un Zeus à nouveau tenté par les mortelles, descendant de Persée, et, plus loin, d'Io... Héraclès indissolublement mêlé aux terres argiennes et thébaines mais aussi au monde antique dans son ensemble, à cette géographie tantôt imaginaire, tantôt bien réelle, où évoluent d'extraordinaires engeances façonnées par les Dieux et que le héros sera appelé à défier. Héraclès, archétype sans doute de l'homme indo-européen, grand explorateur, toujours poussé par quelque soif inextinguible d'éloigner les frontières de l'inconnu, homme de la nature, respectueux des Dieux mais fier de sa liberté...C'est une telle figure que P. Chuvin évoque, sans prétendre la cerner totalement, mais en ayant pleinement conscience du rôle fondamental de la figure héracléenne dans notre univers mental.

Etrange et bel animal nietschéen, serions-nous tenter d'ajouter à la remarquable description du personnage qui occupe les trois quart du livre. Héraclès n'est pas seulement un être d'une force exceptionnelle, d'un courage surhumain, c'est aussi une créature que la souffrance peut faire fléchir, que la maladie atteint, que la folie

gagne et fait se comporter comme un monstre assassinant ses propres enfants.

En fait, l'enfant d'Alcmène incarne toute la contradiction apparente qui peut exister en l'être humain et que ses actions reflètent au plus haut point : l'immoralité la plus totale fréquente les valeurs les plus olympiennes...Héraclès en fait est la vie; nulle question ici de reniement chrétien. Le héros à la fois argien et universel de par ses pérégrinations se meut au diapason du cosmos et de manifestations qui dépassent l'entendement humain. Ce oui à la vie est inconditionnel; il résonne encore aujourd'hui dans l'esprit de nombreux contemporains mais le tumulte grossier de la modernité empêche provisoirement qu'il soit capté par un plus grand nombre...

Laissons P. Chuvin conclure : «Héraclès ne propose aux hommes rien de comparable au message du Christ.(...) Héraclès, et c'est déjà une belle oeuvre, a aidé les hommes à s'installer en ce monde; il ne leur a pas proposé de voie nouvelle vers l'autre. Il ne demande ni qu'on l'aime, ni qu'on le suive; il propose un modèle à imiter, respectable, pratique et somme toute assez court, ce qui n'est pas toujours un défaut. Il prêche par son exemple terrestre la valeur de l'effort; dans l'univers, il symbolise l'énergie de la nature.»(5)

Didier Hendrickx

Notes:

1. P. Chuvin, *La Mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraklès*, Fayard, Paris 1992, 170FF.

2. *Idem*, p.54.

3. *Idem*, p.62.

4. *Idem*, p.57.

5. *Idem*, p.364.

Jüngeriana

«Peu d'oeuvres sont plus diverses, peu d'esprits plus mobiles. Héritière de Goethe, d'Hölderlin, de Nietzsche mais aussi de Stendhal, la pensée de Jünger conjugue les richesses des Lumières et celles du Romantisme, la rigueur des unes, la générosité des autres. (...) Entre adhésion et résistance, respect du réel et refus des fatalités, Jünger dessine l'espace de la liberté humaine et de ses vrais combats».

C'est ainsi que François Mitterrand s'exprimait dans une lettre dont des extraits ont été publiés par *Le Monde*. Plus loin, l'homme politique, qui rencontra l'écrivain à plusieurs reprises, parle de son allure de Romain, «altière et simple, inaltérable». Inaltérable est en effet le mot qui vient sous la plume lorsqu'on contemple une photographie du Maître de Wilflingen: on pense à l'empereur Titus, à ces sesterces au bronze patiné encore tout humides que la truelle de l'archéologue fait jaillir de la glaise... Jünger ou le vainqueur du Temps, lui qui contempla par deux fois la comète de Halley. Pour fêter ce fameux centenaire, les éditeurs n'auront pas ménagé leur peine: la prestigieuse maison Klett Cotta publie plusieurs volumes en hommage à son grand homme. Mais en Allemagne, Jünger joue, bien malgré lui, le rôle de témoin gênant d'un passé non encore «liquidé». Ce qui permet à certaines belles âmes de s'attribuer un brevet de démocrate à très bon compte puisqu'il leur suffit de lyncher Jünger. Ainsi, une pièce du chorégraphe J. Kresnik présente-t-elle le patriarche des Lettres allemandes comme un criminel de guerre. *Le Spiegel* ne trouve rien de mieux que de consacrer plusieurs pages de son numéro spécial à une critique au vitriol d'«Orages d'acier», dont la première édition remonte à 1920. L'écrivain belge Jacques De Decker a bien fait, dans une très honnête et très sereine mise au point («Faut-il brûler Ernst Jünger», *Le Soir* du 29 mars), de comparer pareille attaque au procédé qui consisterait à démolir, en 1995, les «Croix de bois» de R. Dorgelès! Nul doute que bien des voix s'élèveraient alors pour dénoncer le caractère ridicule et mesquin d'une telle initiative! De Decker répond justement à ces voisins d'Outre-Rhin manifestement taraudés par la mauvaise conscience (national-masochisme oblige) que «Jünger sera lu bien au-delà de ce millénaire finissant», et

ce malgré exorcismes et condamnations rituelles. En France, après le remarquable Magazine littéraire (novembre 1994), le dossier de Lire (février 1995), il faut citer le dossier du Figaro littéraire (23 mars 1995) consacré à «la sentinelle du siècle», qui comporte un entretien non dénué d'énergie et de subtile ironie avec Frédéric de Towarnicki, l'ami de Martin Heidegger. Le Monde a malheureusement cru bon, lui aussi, de céder une pleine page à un zoilé aussi pontifiant qu'ignare. Sous le titre légèrement ridicule «Jünger, 100 ans de germanité» - alors que cet écrivain est un francophile déclaré ... depuis 1912 environ -, un pâle olybrius y livre de bien déplaisantes obsessions anti-allemandes, et nous impose une lecture (?) réductionniste, partielle et partielle d'une oeuvre étalée sur trois quarts de siècle. Lucas Delattre, car tel se nomme le paladin de l'Humanisme alimentaire, reproche à l'écrivain d'incarner «la contestation solitaire et romantique» de l'Etat bourgeois. Diable! L'affaire est grave en effet et relève pour le moins du Saint Office. Qu'on apporte les fagots! L'article de notre Vigilant regorge d'allusions fielleuses et mensongères sur, notamment, «l'antisémitisme abscons» de Jünger, qui serait à ce sujet moins clair que Céline. Ou encore sur le «pillage» de bibliothèques privées pendant la Campagne de France. Monsieur Delattre n'a manifestement lu ni les «Journaux parisiens» ni «Jardins et Routes», ou alors d'une fesse vraiment distraite. Il pousse même l'élégance jusqu'à reprocher au ci-devant capitaine Jünger d'avoir, au mois de juin 1940, vidé quelques flacons de vin abandonnés par les fuyards. Crime particulièrement ignoble et donc imprescriptible. Voilà bien la cabale des dévôts, l'éternelle jalousie de ceux qui ne laisseront aucune oeuvre derrière eux. Même centenaire, notre cher Anarque continue à déranger ces imbéciles. Grâce lui en soit rendue!!! Puisse-t-il persévérer pendant de nombreuses années encore, pour notre plus grande jubilation.

Dieux merci, les éditeurs ont bien travaillé pour contenter les bataillons de lecteurs qui partagent cette critique «solitaire et romantique» de la modernité. Des brumes de la sombre Germanie nous viennent, horresco referens, plusieurs volumes publiés par Klett Cotta, l'éditeur d'Antaios. Mais la douce France, patrie du vin et des Droits de l'Homme, n'a point chômé: Gallimard réédite «Le Coeur aventureux», la version de 1938 superbement traduite par le regretté Henri Thomas, mais publie aussi la version de 1929 dans la traduction de Julien Hervier (120FF par volume). Christian Bourgois a fait lui un superbe effort puisqu'il réédite: «Le traité du sablier» (70FF), «Le traité du rebelle ou Le recours aux forêts; suivi de Polarisation» (70FF), «Le noeud gordien» (70FF), ainsi que les trois volumes du «Journal» des années de guerre. En outre, il publie pour la première fois en français deux essais dont nous reparlerons: «Sens et signification» (70FF) et «Les nombres et les dieux; suivi de Philémon et Baucis» (100FF), qui est un véritable traité de Polythéisme. La collection

10/18 republie quant à elle «Visite à Godenholm», superbe profession de foi solaire.

Et Payot réédite «Le boqueteau 125»! Le Très Vigilant Delattre y verra sans doute quelque sombre complot à dénoncer d'urgence. Trahit sua quemque voluptas.

Il faut signaler la belle initiative de la revue «L'Oeil de boeuf» (94 Bld Latour-Maubourg, Paris VII, 60FF se réclamer d'Antaios) dirigée par P. de Sinety, dont la dernière livraison, entièrement consacrée à Jünger est une réussite totale. On y lira un texte de Gracq sur la symbolique de Jünger, publié en 1959 chez Corti. Le rétre germanique, pilleur de bibliothèques et d'innocentes caves, y est comparé à «ces guerriers moyenâgeux qui suspendaient un jour leur épée aux murs d'un cloître». Gracq a bien vu quel tournant constitue «Sur les falaises de marbre» (1938), la seule critique du régime hitlerien parue alors en Allemagne, et que les soldats, au front, se passaient comme un talisman. On y lira aussi des extraits du Journal de Banine, l'amie et la secrétaire parisienne de Jünger ainsi qu'une remarquable synthèse de E. de Towarnicki. Julien Hervier décrit lui son ami et interlocuteur comme «un rare concentré d'énergie» d'une vitalité intemporelle, renforcé par un subtil mélange d'ascétisme et d'épicurisme (le vin français sans doute).

A ce propos, nous ne résistons pas au plaisir de citer quelques lignes du remerciement adressé par Jünger et sa femme, le «Taurillon», à la Confrérie des Chevaliers du Taste-Vin (Le Clos de Vougeot), dont il a été fait commandeur: «... depuis la disparition de l'Empire carolingien, nous avons bu pendant mille ans à des tables différentes, et nous nous sommes vidé réciproquement nos caves. Que les mille prochaines années nous voient assis autour de la même table en bonne amitié».

Invité à Venise par le maire de la ville, le philosophe et ancien député communiste M. Cacciari, Jünger a préféré renoncer à entreprendre ce voyage à la suite des récriminations de dévôts locaux. Deux colloques internationaux nous ont été signalés, l'un à Lyon, l'autre à Rome, avec une intervention du président du Sénat italien. Enfin, les archives de Jünger, dont plus de 80.000 lettres, seront prochainement transportées au centre de conservation des archives littéraires allemandes de Marbach. Last but not least, la chaîne de télévision Arte a diffusé un superbe film intitulé «Un coeur aventureux», réalisé par Gero von Boehm et Rolf Hochhuth. Remarquable documentaire, honnête et complet sur la vie et l'oeuvre du personnage: des tranchées de la Somme au LSD, des coléoptères aux sabliers. Jünger y apparaît très vif, serein, mais sans rien de théâtral, plein d'humour, espiègle même: très loin de la caricature de l'«officier-prussien» avec laquelle on nous casse les oreilles depuis tant d'années. Interrogé sur la religion, Jünger s'est défini comme Protestant - puisqu'il paie l'impôt à son église et qu'il se dit conservateur - mais un «Protestant» davantage lecteur des philosophes que du Nouveau Testament, et fasciné par le Bouddhisme...

Christopher Gérard

Livres et revues

Nous présentons ici des ouvrages reçus par antaios et qui nous semblent constituer l'embryon d'une bibliothèque païenne. dans toute correspondance avec les éditeurs, se réclamer d'Antaios.

La philosophie, médecine de l'âme

L'Antiquité faisait se rencontrer deux sortes de médecine: l'une s'intéressait au corps, l'autre prenait soin de l'âme. Voici assemblée, autour du thème de la philosophie considérée comme une thérapie de l'âme, une série d'études assez austères à la lecture desquelles on reconnaîtra la rigueur érudite du professeur Voelke et sa perspicacité peu banale. En fait, il s'agit d'articles, publiés auparavant en ordre dispersé dans diverses revues, composant ici le livre - ou plutôt l'ébauche du livre - qu'André-Jean Voelke, décédé en 1991, n'eut pas le temps de réaliser selon ses désirs. Appliquée à l'époque hellénistique, l'originalité de la démarche se trouve dans la méthode inspirée par la pensée de Wittgenstein, analysant le lien entre vertus thérapeutiques de la philosophie et fonctionnement du langage. On lira avec un intérêt particulier les textes consacrés à l'épicurisme ainsi que la savante méditation sur la santé du monde et de l'individu chez Marc-Aurèle. Il convient également de signaler l'émouvante préface de Pierre Hadot, qui rend hommage à l'intégrité intellectuelle et morale de l'ami disparu.

Marc Klugkist

A.J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique, Cerfl Editions universitaires de Fribourg, Paris 1993, 135FF



Hermès

Mirko Sladek, docteur en philosophie de l'Université de Heidelberg, présente dans cet ouvrage une tradition immémoriale, la «philosophie éternelle» dont Hermès Trismégiste serait le fondateur mythique. Les mystères de l'Egypte vont figurer comme origine d'un mouvement qui - de l'enseignement ésotérique de pythagore et de Platon jusqu'à l'interrogation poétique du romantisme face au secret du cosmos, en passant par les fascinantes visions de Giordano Bruno - va chercher l'éternelle divine au cœur du monde. L'auteur montre, en de brefs chapitres excellemment documentés, comment Philosophie hermétique et Philosophie de la Nature restent intimement imbriquées au cours de leurs développements. Une bibliographie et d'abondantes notes complètent cette introduction à une pensée dont les perspectives gardent leur force intrigante.

Marc Klugkist

M. Sladek, L'étoile d'Hermès. Fragments de philosophie hermétique, Albin Michel, Paris 1993.



Dogmes

Cent ans après sa première édition française, «L'Histoire des dogmes» d'Adolf von Harnack est à nouveau disponible en librairie... Pour ceux qui ne la connaissent pas encore, c'est une belle occasion pour découvrir l'oeuvre du théologien et historien protestant Adolf von Harnack (1851-1930). La méthode d'investigation préconisée par l'auteur suscita en son temps de nombreuses polémiques, marquée par une confiance démesurée dans la science historique telle qu'elle se pratiquait à la fin du XIX^{ème} siècle, cette approche semble aujourd'hui bien désuète. Malgré tout, l'ouvrage reste digne d'intérêt, témoignage instructif d'un mouvement de pensée qui détangea la bonne conscience religieuse d'une époque. On peut d'ailleurs se demander si pareille tentative de «démythologisation» ne conserve pas une influence plus ou moins inconsciente sur l'activisme d'importants réseaux chrétiens. En fait, on ne se promène pas dans «L'Histoire des dogmes» comme dans un champ de ruines; c'est plutôt une monumentale bâtisse dont la visite permet de distinguer la précision analytique d'une argumentation en trompe-l'oeil. Le travail de conciliation entre théologie et histoire paraît sans doute estimable: mettre à mort les monstruosité dogmatiques au profit d'un retour aux sources évangéliques. L'intelligence, la culture et le style ne permirent cependant pas d'échapper à une déchirure inscrite dans les prémices de cet ambitieux projet. Un

christianisme postdogmatique retrouvant la prétendue pureté de la communauté de Jésus ne sera jamais qu'une utopie assez naïve que l'érudition la plus complexe rend d'autant plus inopérante et dérisoire. Les Eglises - à commencer bien sûr par celle qui s'affirme catholique, apostolique et romaine - savent que l'idéal d'une foi originelle s'oppose à leur pouvoir, et nierait à terme leur simple existence. Leurs craintes doivent pourtant être minimales, car le mythe d'un retour aux formes essentielles du christianisme est bien plus grandiloquent et déraisonnable que l'ensemble de la théologie dogmatique.

Marc Klugkist

A. von Harnack, Histoire des dogmes, Cerf, Paris 1993, 160FF



Modernité

Méditation sans complaisance autour d'une déchéance, celle de la civilisation dite «moderne» où l'émerveillement disparaît au profit de la rentabilité fonctionnelle, où la beauté semble abandonner notre horizon pour ne laisser que de ternes distractions culturelles, où la servitude devient satisfaction béate à l'ombre des valeurs démocratiques. L'essai de Xavier Ruiz-Portella dresse un constat terrible, tout en évitant l'étalage du désespoir généralisé. Il parle de l'individu et de la société, de l'art, de la politique, de l'amour, de la révolution, de philosophie et de littérature; il parle aussi de cette vie quotidienne dont il serait inutile de nier le pouvoir en prenant refuge dans les cénacles de la réflexion frileuse. Ce qui

donne à l'ouvrage une excitante vivacité, nous le trouvons dans son acceptation des contradictions qu'une citation de Walt Whitman vient affirmer dès l'ouverture: «Je me contredis?! Très bien... Je me contredis;/ Je suis vaste... Je contiens des multitudes». Et puis, l'auteur ne se pose pas en donneur de leçons, il sait le cheminement infini. Aucune certitude ne viendra nous rassurer, aucune solution définitive n'apportera la consolation. Les dernières pages sont à ce propos d'une clarté décapante... Mais, par-delà la détresse et le désenchantement, on attend une suite, une confrontation avec le monde, un geste de défi, une déambulation qui retrouve - ou invente - la beauté, le gai savoir, la danse de la vie et de la mort... Partager cette déambulation sera peut-être la tâche de Xavier Ruiz-Portella? Bienvenu, en tout cas, serait le livre qui dirait le dépassement de la modernité et de ses fades satisfactions vers de nouveaux territoires.

Marc Klugkeist

X. Ruiz-Portella, La liberté et sa détresse ou le désenchantement de la modernité, Ousia, Bruxelles 1993. Pour recevoir l'intéressant catalogue de cette maison, écrire, en se réclamant d'Antaios à l'adresse suivante: Ousia, Rue Bosquet 37 b.3, B-1060 Bruxelles.



Proxima Thulé

Le premier volume de cette luxueuse revue éditée par la Société des études nordiques est paru et ne décevra nullement ses souscripteurs. Dirigée par le Professeur F.X. Dillmann, traducteur de l'Edda chez Gallimard, Proxima Thulé se veut un lieu de rencontre avec les savants scandinaves. Le projet a reçu l'aide du

Conseil des Ministres des pays nordiques et de l'Académie Royale Gustave Adolphe. Ce premier numéro prometteur traite surtout de questions archéologiques et historiques; nous attendons avec impatience un numéro sur les mythes du Nord. Signalons la traduction d'une inscription runique de Bergen datant de 1200: «Salut à toi!/Sois de joyeuse humeur!/Que Thor t'accueille!/ Qu'Odin soit ton seigneur!». Que souhaiter de plus au directeur de cette splendide publication?

Le numéro 2 paraîtra à l'automne et traitera de la littérature norroise. Pour tout renseignement, écrire à la Société des études nordiques, Ecole pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, 45-47 rue des Ecoles, F-75005 Paris. Se réclamer d'Antaios.

Christopher Gérard



Dieux et héros

Les grands mythes de l'Antiquité gréco-romaine sont pour la première fois abordés sous deux aspects fondamentaux: la tradition écrite et l'iconographie. Ce guide complet et précis est d'une utilisation aisée grâce au classement alphabétique avec nombreux renvois à d'autres rubriques. Chaque personnage est présenté de manière succincte, synthèse d'une érudition sans faille. Les sources littéraires indispensables sont clairement citées: Homère, Hésiode, Ovide, Apollonios resteront toujours nos textes de base. Une bibliographie judicieuse guidera le lecteur désireux de poursuivre ses recherches. Les auteurs nous proposent aussi un petit lexique multilingue, véritable fil d'Ariane dans le dédale des noms propres et

de leurs traductions parfois déconcertantes. Un seul exemple pour vous convaincre de l'utilité du geste: Junon - grec et allemand Héra - latin, anglais et espagnol Iuno - italien Giunone! L'iconographie est abondante, variée et ratissée large: amphores attiques, peintures de Pompéi, oeuvres classiques, petits bronzes et numismatique. Soulignons la qualité des reproductions: les planches en couleur sont d'une précision et d'une luminosité fort agréables à l'oeil. C'est un véritable livre d'art. Cet ouvrage de haute tenue scientifique constitue un excellent guide de recherches mais aussi une source de découvertes étonnantes. Il met en relief la source d'inspiration que furent l'Antiquité et ses mythes pour les artistes occidentaux au travers des siècles. Un univers mental d'une richesse prodigieuse se déploie sous nos yeux. Des mythes célèbres, tel celui d'Hercule, particulièrement bien présenté et abondamment illustré cotoient des divinités mineures comme les Grées, mention indispensable à la compréhension d'un admirable Burne-Jones illustrant le cycle de Persée. Le lecteur reconnaîtra sans peine la Danaé du Titien, les Sabines de David, l'Oedipe d'Ingres, oeuvres connues. Grâce au support didactique de ce petit guide, il aura le plaisir d'interpréter d'autres représentations, témoins d'une pérennité parfois obscure dont le symbolisme profond mérite plus que jamais d'être déchiffré.

Pascale Verbaandert

Héros et dieux de l'Antiquité. Guide iconographique, Flammarion, Paris 1994.



Montezuma

Michel Graulich, spécialiste des religions du Mexique ancien, professeur à l'Université Libre de Bruxelles (*) a consacré son plus récent ouvrage au dernier empereur aztèque, personnage fascinant et tragique, qui tenta de résister au redoutable Cortez. Fil conducteur de la conquête, le mythe de Quetzalcoatl est repris aux origines. La puissance du «serpent à plumes», ancien dieu solaire des Toltèques, premiers habitants de la région, déclina avec l'arrivée des envahisseurs Mexicas. Tezcatlipoca et Huitzilopochtli, jeunes dieux des nouveaux arrivants, le détrônèrent, mais les Aztèques restèrent persuadés qu'un jour, Quetzalcoatl reviendrait pour un nouveau soleil. Au travers des sources espagnoles et indiennes, celles-ci en grande partie détruites, M. Graulich a reconstitué différents aspects de la conquête.

Il analyse les signes qui, au début du règne de Montezuma, annoncèrent l'inéluctable anéantissement de Mexico-Tenochtitlan. Les habitants, dont la pensée se fonde sur une conception circulaire du temps, y décelèrent les indices d'un retour prochain. L'auteur nous démontre, textes à l'appui, comment la personnalité parfois hésitante de l'empereur et les prédictions ancestrales du peuple mexica contribuèrent à faire accueillir comme d'anciens dieux nationaux ... les très catholiques guerriers barbus. L'habileté politique et stratégique de Cortez fit le reste. Cruelle ironie du sort qui mena à sa perte une cité que les compagnons de Cortez eux-mêmes avaient décrite comme «le plus beau spectacle du monde». Chef-d'oeuvre d'érudition et de critique textuelle, ce livre traversé d'un souffle épique se lit comme un

roman. Sa bibliographie exhaustive en fait un ouvrage de référence incontournable.

Pascale Verbaandert

M. Graulich, Montezuma, Fayard, Paris 1994, 160FF

() Sa thèse «Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique» a été publiée par l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1987.*



Etudes classiques

Fondée en 1932, la revue «Les Etudes classiques» est un outil de travail incontournable pour tous ceux qui s'intéressent à l'Antiquité. Elle propose quatre fois par an des études variées de caractère strictement académique (elle est éditée par les très catholiques facultés de Namur) avec une revue des revues et des livres du plus haut intérêt. Il s'agit là d'une base de données fort pratique sur les dernières recherches en cours. Ainsi, dans le numéro de janvier 95 (tome LXIII, n°1), avons-nous pris connaissance d'une étude brillante sur le motif du guerrier impie dans la littérature européenne. M. Meulder s'est en effet intéressé au présage funeste (omen) du cheval qui bronche ou trébuche, à l'égard d'un homme, d'une fonction, auteur d'un excès ou d'une faute contre les Dieux. L'auteur a retrouvé des survivances de ce très ancien mytheme indo-européen dans les littératures latine, nordique médiévale, anglaise de la Renaissance et serbe des Temps Modernes. A savoir, la Vita Karoli d'Eginhard, la saga de Njall le Brûlé, le Richard III de Shakespeare et l'histoire du héros serbe Marko Kraljevitch... Dans tous ces textes, chutes et pleurs de chevaux

annoncent un malheur à un guerrier qui a commis une faute. Les comparatistes ont donc encore bien du pain sur la planche!

Christopher Gérard

Les Etudes classiques, revue trimestrielle, 61 rue de Bruxelles, B-5000 Namur, 1200FB par an.



Noël païen

Pour tout savoir sur le solstice d'hiver, baptisé fort tardivement Noël par les Chrétiens, il faudra désormais se reporter au beau livre publié par les éditions Pardès, dans la collection Légendes et Traditions: Fêter Noël, solstice d'hiver, la porte des Dieux. L'auteur, Alain de Benoist, aborde tour à tour l'histoire, l'avent, le repas (avec des recettes), l'arbre et sa décoration... L'iconographie est riche, ce qui fait de ce livre un cadeau parfait. Noël est la fête païenne par excellence et l'Eglise a tenté de récupérer de très antiques traditions solsticiales sans vraiment y parvenir totalement. Ce n'est en fait qu'à la fin du IVème siècle que la date du 25 décembre a été retenue pour célébrer la naissance du Christ. En 386 encore, les deux grandes fêtes des Galiléens restent Pâques et l'Epiphanie, le 6 janvier, date, comme chacun sait de l'apparition de Dionysos et jour d'Osiris. En Orient, la date du 25 décembre rappelle donc au peuple les fêtes d'Osiris et de Dionysos tandis qu'en Occident, les Païens célèbrent les Saturnalia (du 17 au 24), c'est-à-dire Kronos, le Temps éternel, ainsi que Mithra et Sol Invictus, «porte solsticiale des incarnations divines, au moment de la plus longue nuit» (R.

Abellio). Grâce à un subtil syncrétisme, le Christ, «Soleil de Justice», s'est vu assimilé à Sol Invictus. Mais sa naissance ne sera fêtée le 25 qu'à partir du règne de Théodose. Il y a donc eu fusion très progressive des coutumes de Noël et des traditions du solstice d'hiver. Agustin d'Hippone supplie d'ailleurs ses ouailles de ne point adorer uniquement le Soleil à la date du 25 décembre, en leur rappelant la naissance du Nazaréen. Comme le dit très bien un journaliste de La Croix: «à l'arrière-plan (de Noël) se tient une seconde année, païenne au sens religieux du terme: la religion des quatre saisons. Ici ce n'est pas le pèlerinage vers l'avant qui compte, mais l'éternel retour des cycles saisonniers...». Cette conscience d'avoir récupéré tant bien que mal une fête fortement enracinée semble tarauder encore certains Chrétiens: les Témoins de Jéhova par exemple refusent, les malheureux, de se livrer à ces païenneries. Et gardons en mémoire qu'en 1952 encore, un Père Noël de trois mètres fut pendu aux grilles de la cathédrale de Nancy, dans la plus pure tradition d'intolérance haineuse dont l'Eglise a le secret. Raison de plus pour rendre hommage au Père Noël, à défaut d'y croire.

Marc Cels

*A. de Benoist, Fêter Noël, Pardès, Puisseaux
1994, 90FF*



Recours aux forêts

Cette luxueuse revue écologiste (garantie sans chlore) consacre son dernier numéro, remarquable en tous points, à l'écologiste franco-britannique E. Goldsmith, fondateur de The Ecologist, Prix Nobel alternatif 1989

et l'un des grands penseurs de l'écologie profonde. Son dernier livre «Le Défi du XXIème siècle, une vision écologiste du monde», publié au Rocher, est la somme de quaranté ans de réflexions sur notre devenir. Goldsmith prône un retour à une société «vernaculaire» et «chtonienne», terme que nous traduirions bien par «païenne», car rattachée au sol nourricier et en harmonie avec le cosmos. Sa critique de l'économisme néolibéral, du consumérisme béat est implacable. L'auteur, servi par une vaste culture, démontre la supériorité des sociétés traditionnelles, qui adaptent leur mode de vie à leur environnement et non l'inverse, à l'instar de notre société industrielle. Nous devrions d'ailleurs utiliser le terme «système» au lieu de «société»: le système étant mécanique et la société organique. Il s'agit d'un ouvrage révolutionnaire au sens strict: la révolution du XXIème siècle ne consistera pas en un hypothétique Grand Soir mais bien en une prise de conscience du nécessaire dépassement de la modernité. Le corollaire spirituel de cette prise de conscience est évidemment le rejet des trois grandes impostures, des «monothéismes du marché» (R. Garaudy). Pareille démarche, partagée par un nombre grandissant d'intellectuels autrefois adversaires est bien entendu mal vue par l'intelligentsia officielle, qu'affole l'effondrement de ses illusions, qui ont cédé la place à un économisme totalitaire vendu au public par un discours publicitaire à plusieurs niveaux, du plus trivial (la pub) au plus «sophistiqué» (la page «Idées» des nouse-magazines, sur papier glacé). La revue a eu la bonne idée de publier des critiques constructives et pertinentes des thèses de Goldsmith, par exemple celle d'A. Caillé, philosophe de l'anti-utilitarisme. Signalons aussi le discours d'A.



Waechter: «contre les forces de l'argent, de la haine et de l'indifférenciation». Ou comment penser sans a priori!

Marc Cels

Le recours aux forêts, vol. 2 n°1, L'écologie selon Goldsmith, 65FF 450FB. Ecrire, en se réclamant d'Antaios à la revue, 78bis avenue de la République, F-78500 Sartrouville.



Glozel: les graveurs du silence.

Au moment où un ensemble de grottes encore plus somptueusement décorées qu'à Lascaux vient d'être découvert en Ardèche, un livre de très grande qualité sur les découvertes de Glozel vient de paraître pour tous ceux qui s'intéressent au symbolisme et à l'évolution de la pensée. Il y a 70 ans, à Glozel dans l'Allier, un jeune agriculteur découvrait en labourant son champ ce qui semblait être une tombe. On retrouvera sur le site, désormais appelé «champ des morts», plus de trois mille objets gravés, outils ou bijoux en os, en bois de cervidés, galets d'argile, urnes, poteries et tablettes. La communauté scientifique de l'époque s'était divisée sur la découverte, la majorité affirmant qu'il s'agissait de faux, car l'enjeu de Glozel est bel et bien la fin de l'hypothèse de la diffusion de l'invention de l'écriture à partir d'une seule source, qui serait sémitique. Mais depuis, les datations opérées grâce aux techniques les plus récentes ont conféré aux objets découverts à Glozel une authenticité remontant à - 19.000 ans. Le livre est le résultat de dix années d'études des objets du site, l'oeuvre des hommes de Glozel est

présentée et commentée par une équipe interdisciplinaire: R. Liris, historien et psychohistorien, président de l'Association internationale de Psychohistoire, J. Grivel, professeur agrégé, docteur ès Lettres et spécialiste en épistémologie, etc... Tous ces témoignages des premiers artistes, gravés de signes dont beaucoup font penser aux runes ou aux premières écritures grecques (linéaire B) sont montrés dans ce livre de 120 pages, représentant plus de 80 photographies en couleur, d'une qualité exceptionnelle. L'ouvrage a été réalisé avec le plus grand soin: couverture toilée et dorée à chaud, dos cousu, sous jaquette quadrichromie. S'adresser, en se réclamant d'Antaios, à Ed. BGCToscane, Villars, F-63870 Orcines, Prix: 295FF+25FF d'envoi (France) ou 39FF (Etranger).

Jean Vertemont



Les plus grands poèmes sacré de l'Inde accessibles en CD-ROM!

Depuis plus de quatre mille ans, le Rig Vêda est répété, jour après jour, année après année, siècle après siècle, avec les mêmes mots, les mêmes rythmes, les mêmes intonations, par les Brahmanes de l'Inde, au point qu'au XIXème siècle, ce sont les linguistes européens qui, grâce aux résultats de la linguistique comparée, leur ont redonné les moyens de comprendre ces textes vénérables, dont ils ne percevaient presque plus le sens. Les quelques mille hymnes du Rig Vêda

regroupant plus de dix mille strophes, ont le pouvoir de recréer pour les auditeurs l'expérience des premiers sages visionnaires, des premiers poètes au moment où ils étaient en contact avec les dieux, au moment de la révélation primordiale. Un choix de strophes, extraites des Livres V, VII et X sont chantées par l'incomparable Yesudas sur des accompagnements musicaux de Rangasami Parthasarathy, utilisant pour la circonstance des instruments de musique anciens. *Hymns of the Rig-Veda*, slokas from Mandalas V,VII,X. AAMS CD 143.

Aussi disponibles, par le même artiste, chez le même éditeur, mais avec des accompagnements musicaux plus élaborés:

Bhagavad Gita, extraits des chapitres XII et XV. AAMS CD 114.

Bhagavad Gita, extraits du chapitre II. AAMS CD 141.

Gayatri Mantra, musique de méditation. AAMS CD 144.

Et par la chanteuse P. Susheela, Upanisad (Celestial songs of): Isha & Kena Upanisad. AAMS CD 142.

Jean Vertemont



Révolution conservatrice

La Révolution conservatrice, courant dont fit partie le jeune Ernst Jünger, en compagnie de son frère Friedrich-Georg, d'Ernst Niekisch et de Friedrich Hielscher, fondateur d'un mouvement néo-païen, fait aujourd'hui l'objet de recherches de plus en plus sérieuses. On pense à l'ouvrage monumental d'Armin Mohler, ancien secrétaire de Jünger, enfin traduit en français et disponible aux éditions Pardès (dans leur collection «Révolution conservatrice»: textes de Moeller van den Bruck, Niekisch, études sur

Heidegger, etc...). Signalons aussi les actes du Colloque tenu à Paris il y a quelques années et publiés par les éditions Kimè (articles de Louis Dupeux, etc...). Les Allemands ne sont pas en reste: en témoigne un ouvrage collectif publié en allemand et rassemblant des études, des recensions, toute une précieuse documentation ainsi qu'une bibliographie des travaux de recherches effectués dans différents pays, qui sera actualisée chaque année en partant de l'ouvrage de base de Mohler. Le cadre thématique de ces annales comprend des textes sur les précurseurs, les théoriciens, les auteurs principaux et secondaires de cette mouvance. Le cadre temporel s'étend de la seconde moitié du XIXème siècle à l'entre-deux guerres, jusqu'à ses prolongements actuels. Après une introduction d'Armin Mohler, le Professeur Piet Tommissen, de Bruxelles, définit la conception et détermine les origines du terme Volk dans la pensée de Wies Moens, qu'il présente comme le penseur flamand de ce courant. Suit une étude sur le peintre Fidus; d'autres articles sont consacrés à C. Schmitt, O. Spann et O. Spengler, mais aussi aux milieux néo-païens gravitant autour de Friedrich Hielscher, constitués d'opposants au national-socialisme. Hielscher, qui connaissait Jünger depuis 1927, sera même inquiété après l'attentat manqué du 20 juillet 1944.

Ingrid Hansen

Jahrbuch zur Konservativen Revolution, ouvrage collectif, 412 pages, Verlag A. Thomas, Cologne 1994, 49,80 DM. Ecrire en se réclamant d'Antaios à A. Thomas, Postfach 2149, D-53813 Neunkirchen-Seelscheid.



Roma aeterna

Les éditions Fayard viennent de publier, dans leur collection d'histoire des littératures, «La littérature latine de Pierre Grimal». Ce qui nous vaut une somme de près de 650 pages dues au calamus de l'un des grands latinistes européens, auteur depuis 50 ans, de dizaines d'ouvrages, dont plus d'un classique. Pensons à l'incomparable «Dictionnaire de mythologie grecque et romaine», qui doit figurer dans toute bibliothèque païenne digne de ce nom. Pensons à ses livres sur Sénèque, Cicéron, Marc Aurèle, Horace... A ses Pléiades: les romans antiques, Tacite. Sans oublier un beau roman - car le très austère Pierre Grimal est aussi romancier -, intitulé «Les Mémoires d'Agrippine», où Sol Invictus est bien présent... Sa littérature latine ne vise pas à remplacer les manuels célèbres (le Bayet par exemple), mais l'auteur propose une série de réflexions sur Rome, l'univers mental qui a permis ce miracle littéraire, politique, spirituel «à un moment où l'étude des littératures classiques prend un caractère nouveau et cesse (on peut le regretter) d'être partie intégrante de la culture, dispensée à l'honnête homme - une notion qui, elle-même, semble d'un autre âge». Pierre Grimal a voulu présenter une histoire globale des mentalités, des esprits plutôt qu'un catalogue d'oeuvres. Il insiste sur le rôle de la parole, rappelant que les textes sont généralement dictés et «écrits» pour être lus à voix haute, soit par un esclave commis à cette tâche, soit par l'auteur lors d'une recitatio, sorte de salon littéraire, très à la mode dès Auguste. La sonorité de la phrase latine est donc primordiale. Pierre Grimal, qui fut le disciple reconnaissant de Jérôme Carcopino,

définit la littérature classique comme «exemplaire et permanente», livre sur chaque auteur ou mouvement la vulgate... cum grano salis: le livre est plein de remarques pénétrantes, de pistes offertes aux jeunes chercheurs, aux curieux de la res romana. Modestie du savant, conscient du caractère partiel de nos connaissances, générosité de l'aîné à l'égard des continuateurs. Tout cela vous a un parfum d'éternité fort émouvant, et témoigne d'une sympathie profonde pour le monde antique: toute oeuvre, Grimal ne l'oublie jamais, est une victoire sur le néant.

Christopher Gérard

P. Grimal, La Littérature latine, Fayard, Paris 1994, 250FF

Dans la même collection, est annoncée

l'histoire des littératures scandinaves par Régis Boyer.



Peintres d'Ardenne

Sous le signe du sanglier ardennais (résiste et mords!), l'éditeur Omer Marchal, grand bouffingueur devant les Dieux, publie un somptueux ouvrage collectif préfacé par le ministre Guy Lutgen. Six auteurs, connus pour leur amour intransigeant de l'Ardenne, communiquent leur passion pour une série de peintres ardennais. Précisons tout de suite que ces écrivains ont de l'Ardenne une vision assez large: leur «Grande Ardenne» s'étend de Reims à Cologne... Nous avouons qu'il y a des impérialismes sympathiques, même en cette fin de siècle particulièrement cinglé... Ce beau livre, riche de deux cents illustrations, fera connaître et apprécier à

tous le talent d'une Marie Howet (la «fauvette»), d'un Camille Barthélémy, d'un Albert Raty, sans oublier le truculent Marcel Deprez, autodidacte épicurien et libre-esprit. Deux peintres plus anciens sont abordés à bon escient: Ferdinand Khnopff et Aubin Pasque, comme représentants d'un courant que l'on peut qualifier d'hermétique et d'initiatique. Les six auteurs (J. Mergeai, O. Marchal, J.P. Lambot, A. Moxhet, J. Verbruggen et G. Gilquin) ont largement mérité leur titre de Chevaliers de la Hure d'Or!!!

Christopher Gérard

Peintres en forêt. La forêt wallonne dans la peinture. Ed. O. Marchal et Région wallonne, Figeohay 1994, 1950FB.



Sculpture grecque

Les éditions Picard inaugurent leur nouvelle collection de manuels d'art et d'archéologie antiques destinés tant à l'enseignement supérieur qu'aux honnêtes hommes par un splendide ouvrage sur la sculpture grecque, des origines à 450 AC. Il s'agit d'un premier volume de 440 pages, relié, et comportant près de 450 illustrations. Picard entend présenter au public cultivé des synthèses claires et à jour, tenant donc compte des fouilles récentes, rédigées par des spécialistes incontestés. Sont annoncés: L'architecture grecque, l'architecture romaine, la sculpture romaine (par notre compatriote J.C. Balty)... Ce premier volume est dû à la plume de C. Rolley, professeur à l'Université de Bourgogne et membre correspondant de l'Institut archéologique allemand. Il brosse un panorama de la sculpture

grecque, depuis la naissance jusqu'au style sévère. Bibliographie, index, cartes et plans font de cet ouvrage luxueux un outil de travail autant qu'un plaisir pour l'oeil, puisqu'il allie rigueur et bon goût.

Christopher Gérard

C. Rolley, La sculpture grecque I, Picard, Paris 1994, 580FF

Le catalogue de cette vénérable maison (82 rue Bonaparte, Paris VIème) est à consulter: citons J. Rudhardt, «Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique», 1992. Ouvrage fondamental sur les notions de sacré, de pur et d'impur... Et aussi «le» Van Gennep: «Manuel de folklore français contemporain» en 10 volumes, et la synthèse de J.J. Haast, «Mythes et Dieux de la Gaule I». Se réclamer d'Antaios.



Un étrange paroissien

Né en 1940, le théologien catholique allemand E. Drewermann, auteur d'une trentaine de livres, a été récemment suspendu par son évêque de sa charge de professeur au séminaire universitaire de Paderborn et de ses fonctions de prêtre. Sa réaction violente contre «Veritatis Splendor» n'a fait qu'aggraver son cas. Raison de plus pour nous intéresser à cet étrange paroissien, qui est aussi l'un des plus importants théologiens de son temps et qui nous livre un témoignage exceptionnel sur l'état de délabrement du Catholicisme contemporain. Son volumineux essai «Fonctionnaires de Dieu», consacré au monde exotique des

prêtres est en effet très révélateur sur l'aliénation et la dépersonnalisation dont souffrent les clercs. Drewermann connaît bien son sujet puisqu'il soigne - il est aussi psychothérapeute - des clercs depuis plus de vingt ans. Le moins que l'on puisse dire est que le constat est édifiant: on peut parler du «diagnostic d'une foi en perdition que le monde déserte parce qu'elle a déserté le monde». Refusé par divers éditeurs, «Fonctionnaires de Dieu» est sans doute la critique la plus radicale du système cléricalo-carcéral depuis Luther: aliénation de la pensée, dégradation de la foi en doctrine coupée de la vie, fonctionnarisation des clercs, obsession morbide d'une chasteté souvent «tout près du vice», soif de pouvoir de la hiérarchie et scandales financiers, prétention de l'Eglise de détenir seule une autorité doctrinale et une vérité unique... Il s'agit ici d'une analyse sans complaisance du tabou le plus sensible de l'Eglise, d'où, d'ailleurs, de nombreuses pressions pour empêcher la publication de cette somme, où Nietzsche est cité 48 fois et Pierre (l'Apôtre!) 10 fois seulement... De Nietzsche, Drewermann dit qu'il fut «le premier à comprendre le caractère grimaçant de l'image chrétienne du monde» (p.633)! Plus loin, il affirme que l'Eglise doit «s'ouvrir à d'autres formes de religions considérées jusque-là comme «païennes» pour enrichir la spiritualité du Christianisme en l'étendant au monde de la Nature». En un mot, Drewermann semble vouloir paganiser le Christianisme! Son problème, qui est celui de tout Catholique, est évidemment que le Catholicisme est un ensemble de dogmes à accepter ou à refuser en bloc: l'Eglise n'est pas un supermarché, si l'on nous passe cette

comparaison triviale, et la foi catholique n'est pas un produit de consommation, mais bien un carcan, dont on se libère totalement... ou pas du tout! Refus de l'intellectualisation de la foi, critique du cléricalisme catholique, intérêt pour la psychologie des profondeurs, conception tragique de l'existence, méfiance à l'égard du dualisme, critique de la «désertification intérieure de l'homme occidental et chrétien», tous ces éléments fleurent bon l'hérésie, laquelle, de nos jours, pourrait constituer une étape vers la libération païenne. Allons, cher Frère en Nietzsche et en Jung, encore un effort et vous ferez un Païen très convenable!

Marc Cels

E. Drewermann, Fonctionnaires de Dieu, Albin Michel, Paris 1993, 180FF

C. Champetier, Lire Drewermann. Analyse d'une hérésie contemporaine, Paris 1994, 25FF



Solaria

Le Cercle européen de recherches sur les cultes solaires a publié le quatrième numéro de Solaria, consacré à Napoléon, empereur solaire. Un regard original sur l'Empereur et la symbolique de son règne, effectivement curieuse. Citons une étude sur la Lettonie, terre du Soleil et quelques notules «héliques» du plus haut intérêt, et pour cause!

Solaria IV, 31 pages, CERCS, Diedendorf 1994, 40FF

Ecrire à La Maison du Soleil, 63 rue Principale, F-67260 Diedendorf.

Sous presse

L'année 1995 sera faste pour les passionnés d'histoire des religions. Voici en vrac quelques titres disponibles ou en voie de publication. Nous en parlerons plus longuement dans nos prochains numéros, au fur et à mesure des parutions.

- R. Otto, *Le sacré*, Payot, Paris 1995, 64FF. Un classique.
- M.M. Thiollier, *Dictionnaire des religions, Chapitre Douze*, Paris 1995, 450FF. Ne concerne pas le monde de la Bible.
- R. Garaudy, *Vers une guerre de religion? Le débat du siècle*, Desclée De Brouwer 1995, 98FF. Sur la future guerre de religion entre «monothéisme du marché et recherche de sens».
- Dir. J. Ries, *L'expérience du sacré dans le monde indo-européen (Traité d'anthropologie du sacré)*, Edisud 1995, 200FF (novembre 95). Synthèse sur l'homo religiosus indo-européen. Attendue avec impatience!!!
- Dir. J. Chelini, *Histoire des pèlerinages non chrétiens: entre magique et sacré, le chemin des Dieux*, Hachette-Pluriel, Paris 1995, 75FF
- Dir. R. Willis, *Mythologies du monde entier*, Bordas, Paris 1995, 295FF. Sur les religions «anciennes».
- A. Neyton, *Lumières sur le paganisme antique*, Letouzey et Ané, Paris 1995, 88FF. Réhabilitation partielle et prudente du Paganisme antique, vu comme «le berceau de l'humanité».
- N. Brisson et alii, *Le guide spirituel de l'Égypte: voyage au cœur du sacré*, Rocher, Monaco 1995, 110FF
- R. Lachaud, *L'invisible présence: les dieux de l'Égypte pharaonique*, Rocher, Monaco 1995, 120FF.
- W.F. Otto, *L'esprit de la religion grecque: Théophrasia*, Berg International, Paris 1995, 95FF. Enfin traduit, ouvrage incontournable écrit par un grand érudit, adorateur de Zeus Olympien: «le dieu grec ne relève ni d'une foi, ni d'un dogme, ni de l'intériorité de l'âme, pas plus que d'une quelconque croyance animiste».
- M. Richir, *La naissance des dieux*, Hachette, Paris 1995, 59FF. Par un spécialiste de la phénoménologie, professeur à l'Université de Bruxelles.
- J. F. Gardner, *Mythes romains*, Seuil, Paris 1995.
- C.J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Druides et druidisme*, Ouest-France 1995, 28FF. «Tout» en 32 pages. Et des mêmes auteurs, leur somme sur «Les Fêtes celtiques», Ouest-France 1995, 110FF. «Toute fête est païenne par essence» Nietzsche.
- P. Jones et N. Pennick, *A History of Pagan Europe*, Routledge, London 1995, 25£ (ISBN 0-415-09136-5). Extraordinaire synthèse, à lire absolument.
- C. Vielle, P. Swiggers, G. Jucquois, *Comparatisme, mythologies, langages. Hommages à Claude Lévi-Strauss*, Peeters, Louvain-la-Neuve 1994, 1600 FB. Contient notamment une étude de B. Sergent «Culto-bellenica VI: Oengus et Hermès».
- R. Klibansky, *Le Platonisme médiéval*, Albin Michel (Idées), Paris 1995.
- D. Moulinet, *Les classiques païens dans les collèges catholiques*, Cerf, Paris 1995, environ 120FF. Sur le combat de Mgr Gaume (1802-1879) qui batailla vers

1850 pour faire des écrits des Pères de l'Eglise les manuels de base des études littéraires classiques. Dieux merci, il ne fut pas suivi!

- G. Dumézil, *Mythe et épopée I-III*, dans la nouvelle collection Quarto chez Gallimard: volumes souples de 1400 à 1800 pages, sur papier ivoire opaque, avec coffret. Biographie de Dumézil, bibliographie complète et préface de J. Grisward. Dans la même collection, entre *Pléiade* et *Bouquins*: l'oeuvre complète de Cioran.

- G. Dumézil, *Le roman des Jumeaux*, Gallimard, Paris 1995 (mars). Les ultimes esquisses de mythologie du grand déchiffreur disparu le 11 octobre 1986.

- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Gallimard, coll. Laube des peuples, Paris 1995 (avril). Traduite du latin, la première chronique du Danemark, des origines mythiques au XIIème siècle. Présenté par EX. Dillmann.

- Straton de Sardes, *La muse adolescente*. Choix d'épigrammes érotiques grecques, Gallimard, Paris 1995, 85FF.

- Tombeaux grecs, anthologies d'épigrammes funéraires, Gallimard, Paris 1995, 90FF.

- M. Mercier, *Journal d'un chamane*. L'ours des montagnes bleues; suivi de manifeste pour un nouveau chamanisme, R. Laffont, Paris 1995, 149FF.

- J. de Romilly, *Rencontres avec la Grèce*, Ed. de Fallois, Paris 1995, 125FF. L'esprit tragique des Grecs comme trait d'union entre Européens.

- P. Grimal, *L'amour à Rome*, Payot, Paris 1995. L'amour et le sacré, le mariage romain, *Vénus et Junon*.

- J. Mabire, *Légendes de la mythologie nordique*, Ancre de marine, 1995, environ

135FF.

- C. Lecouteux, *Démons et génies du terroir au Moyen Age*, Imago, Paris 1995, 130FF. Les traces du polythéisme ou les innombrables divinités attachées au locus. Préface de Régis Boyer.

- P. Charvet, *La Prière, Nil*, Paris 1995, 120FF. Prières adressées à 87 Dieux grecs: tout l'héritage orphique. Préface de P. Veyne, professeur au Collège de France.

- F. Nietzsche, E. Rohde et al., *Querelle autour de «La Naissance de la tragédie»*, Vrin, Paris 1995, 120FF.

- F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage*, Flammarion, Paris 1995, 180FF. Aspects de l'identité en Grèce ancienne.

- La nouvelle maison Michalon (18 rue du Dragon, Paris VI) annonce une biographie de Cioran, suivie d'entretiens avec le Nietzsche des Balkans.

- Les éditions Brill (Plantijnstraat 2, POBox 9000 2300 PA Leiden, Pays-Bas) viennent de publier: JC Thom, *The Pythagorean «Golden Verses»*, une étude exhaustive sur le sujet et F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*.



Mythologies d'Alsace.

Saviez-vous que dans les Vosges et le Jura vivent encore des nains barbus orfèvres et forgerons des Dieux? Vous doutiez-vous que dans les forêts humides et les prés dansent encore des elfes à la longue chevelure d'or? N'avez-vous jamais rencontré dans les vallées et sur les rochers de fées dégustant lait et fleurs à miel, des dames blanches gardiennes de trésors? Vous pencherez-vous encore sur

un lac limpide si vous apprenez que certaines ondines attirent dans leur palais au fond de l'eau les hommes séduits par leurs chants?

Esprits maléfiques, bénéfiques ou coquins, tout un petit monde fabuleux alsacien, héritage des mythologies celtique, romaine et germanique se trouve au rendez-vous... Dans un somptueux album bilingue français/alsacien, délicieusement illustré (voir les malicieux Kobolts aux pages 86-87!) présente avec simplicité les êtres que la religion chrétienne a peu à peu relégués au rang de démons cauchemardesques.

L'Alsace est un lieu privilégié pour les rencontres: montagnes, rivières et ponts y sont des endroits vivement recommandés! Si les géants n'attirent pas vraiment notre sympathie, les nains qui aident aux travaux de la ferme et aux tâches ménagères mériteraient à nouveau un accueil chaleureux dans tous les foyers. Les elfes, épris de beauté et de musique, considérés jusqu'au début du Moyen Age comme des êtres bienveillants (on plaçait le nouveau-né sous leur protection) ont été injustement ravalés au rang de démons. Sans doute leur connaissance des secrets de la nature, des eaux et des plantes déplut-elle particulièrement aux propagateurs de la nouvelle foi? Nous apprenons aussi qu'il existe des esprits poursuivants, des esprits égareurs (attention aux promenades nocturnes, ils sont d'une susceptibilité!), des esprits crieurs, des esprits liés aux plantes des bois (regardez bien sous les fraisiers et dans les muguet!) et des esprits aquatiques (qui essaient tous de vous faire boire la tasse). Bon nombre d'esprits domestiques qui, comme les Kobolts, vivaient près du feu ont déserté les maisons modernes, mis en fuite par des matériaux nocifs. Réveillés dans l'imagination des enfants (le livre n'est pas déconseillé aux adultes), peut-être les verrez-

vous repeupler caves et cuisines de votre région!

Pascale Verbaandert

A. Kauss, Le Monde des esprits. Eine elsässische Mythologie, B.F. Editions, Strasbourg 1993.



Une anthologie gréco-romaine

Encore une anthologie, direz-vous. Oui, mais celle-ci séduit au premier coup d'oeil par l'intelligence et l'originalité de sa présentation, sans ce côté scolaire qui fait bâiller d'ennui avant même d'avoir commencé la lecture... Il était temps, expliquent les auteurs, de mettre en évidence le lien de continuité entre les littératures grecque et latine, trop souvent dissociées dans les études et les ouvrages de référence. Ces littératures retrouvent ici leur unité fondamentale: les lettres latines se forgèrent au contact de l'Hellénisme et, tout en acquérant des caractéristiques propres, elles servirent de relais à la pensée grecque. Nous parcourons donc d'un seul tenant treize siècles de littérature, d'Homère à Nonnos de Panopolis, par vastes étapes judicieusement déterminées. Chaque chapitre aborde divers aspects de la période envisagée avec une brève introduction historique, une bibliographie et des notes sur l'auteur.

Rien que de très banal, me direz-vous. Mais abordons la première matière à étonnement: les titres des extraits. variés, vivants, humoristiques. Une Epode d'Horace

traditionnellement intitulée «Imprécations contre l'ail» aurait-elle retenue outre mesure votre attention? «L'ail? Aïe!» émoussillera sans contester votre curiosité. Les poésies élégiaques vous laissent-elles un souvenir un peu fade? Vous auriez certainement préféré, adolescent, traduire une «Nuit câline, Nuit d'amour» de Propertius ou «L'amour l'après-midi» vu par Ovide! Un «Aux armes, conjurés!» n'aurait-il pas davantage enthousiasmé les latinistes en herbe qu'un peu alléchant «Discours de Catilina» tiré d'un Salluste expurgé «ad usum Delphini»?

Passons aux traductions: elles ne démentent pas les titres. Empruntées aux plus grands traducteurs (Litré, Chantraine, Romilly, Delcourt), des Belles Lettres mais aussi d'éditions de poche directement accessibles à tous. J'avoue toutefois ma préférence pour les extraits choisis et traduits par les auteurs de cette anthologie. Leur désir a été de dépoussiérer, de rendre lisibles des traductions empesées, sans vie. Sous leur plume, ces textes, même les plus connus, acquièrent une saveur nouvelle. Des amants de chair redécouvrent ardeurs et langueurs dissimulées par des siècles de pudibonderie ou de maniérisme desséchant; Catulle s'adresse enfin à Lesbie sur un ton de simplicité raffinée digne de sa langue maternelle. Des tableaux pleins de fraîcheur chez Théocrite, des épigrammes enjouées et parfois aussi des découvertes franchement drôles. dans un drame satyrique d'Euripide, le Cyclope adresse à Ulysse les propos suivants: «Petit bout d'homme, le sage n'a qu'un dieu et c'est ce qu'il possède./ Le reste, vanité et beaux discours./ Les caps marins où mon père a ses temples/ que veux-tu qu'il m'en chaille? A quoi bon ces prétextes?! Zeus et sa foudre ne me font pas trembler./ Zeus même, en tant que dieu, est-il plus fort que moi?! Je n'en sais

rien./ Au surplus, je m'en moque, et je vais te dire pourquoi.»

Traduction scientifiquement irréprochable de l'inégalable Marie Delcourt, mais peu apte à provoquer la franche hilarité que manifestait le spectateur antique. Voici donc le même extrait dans la version de J.C. Carrière: «La phynance, avorton humain, c'est la bon dieu des malins,/ tout le reste, c'est bobards et boniments./ Les cathédrales marines où loge mon dieu de père/ je n'en ai rien à faire! Garde pour toi ces prétextes!/ Le tonnerre de Zeus ne me donne pas la tremblote, cher hôte,/ et je ne vois pas en quoi ton Zeus est plus fort que moi./ D'ailleurs, je m'en moque, et à quel point je m'en moque, / écoute...».

L'intérêt du livre ne se limite pas, loin s'en faut, à une agréable compilation. Différentes rubriques complètent les textes par l'apport d'éléments indispensables à une réflexion plus profonde. «L'oeil du critique», «Vu d'ailleurs», «Palimpsestes», «Réécritures» proposent analyses, critiques et témoignages sur les oeuvres antiques. Quantités de références à Diderot, Ronsard, Racine, Boileau mais à d'autres aussi, si proches de nous. des faits culturels du XXème siècle trouvent naturellement leur place dans le vaste mouvement de pensée dont ils sont redevables. Pas d'Antigone de Brecht sans celle d'Euripide. «Le Nom de la Rose» d'Eco se devait bien de compléter la «Poétique» d'Aristote. Camus a-t-il trouvé son modèle «d'homme révolté» en Lucrèce rédigeant le Livre I de son «De la Nature»? Des ponts sont jetés. Au lecteur de découvrir d'autres pistes. De «Belles infidèles» (ou «Belles fidèles») sont parfois reprises. Amusons-nous un instant à comparer les insultes, lancées par le bouillant Achille à

Agamemnon, Prince des hommes. Le point de départ est l'Illiade, IV, 149. Au XVII^{ème} siècle, style baroque: «O causeur impudent, O renard déceveur». Au XVIII^{ème}, prose et modernité: «Ah lâche! lui dit-il, Roi, qui portez l'insolence empreinte sur le front, et qui n'avez que de vils intérêts en vue...

Au XIX^{ème} siècle, Littré, dans une langue «médiévale»: «Hé mil tu d'impudence tout pétris, âme amère»; Leconte de Lisle, «barbare»: «Ah! revêtu d'impudence, âpre au gain!». Et enfin, J.C. Carrière: «Ah! Coeur revêtu d'impudence et qui ne pense qu'au gain...».

Signalons aussi que cette anthologie, contrairement à tant d'autres, ne se termine par la littérature chrétienne, vue comme une apothéose, un aboutissement contrastant avec la «décadence» païenne, dans une vision bien linéaire de l'histoire. Un chapitre fourni est d'ailleurs consacré à la pensée païenne: Plotin et Julien sont ainsi à l'honneur!

En conclusion, une véritable interrogation sur les apports de la pensée gréco-romaine dans notre monde moderne, un appel à la réflexion à partir de textes authentiques directement accessibles. Bien plus qu'un excellent instrument de travail, cet ouvrage, conformément au souhait des auteurs, représente une prodigieuse invitation au voyage.

Pascale Verbaandert

J.C. Carrière, J. Gaillard, R. Martin et O. Mortier-Waldschmidt, La Littérature gréco-romaine. Anthologie historique, Nathan Université, 782 pages, Paris 1994.

Voir aussi chez le même éditeur, J.P. Dumont, Eléments d'histoire de la philosophie antique, 1993, 198FF: un recueil de textes de base avec notes explicatives.



Petit livre rouge

Sous ce titre exotique, B.P. Dobson et les éditions «The Oakleaf Circle» publient un petit annuaire néo-païen en anglais, recensant les libraires, les bijoutiers, les musiciens d'une nébuleuse parfaitement hétéroclite. Last but not least, près de cent vingt publications et associations (druidiques, chamaniques, etc), principalement anglo-saxonnes, sont signalées, avec l'adresse complète et un mot d'explication. Notre revue est ainsi présentée comme «the foremost French Language Pagan review», ce qui est bien aimable. On reconnaîtra le sens de l'organisation, le pragmatisme de nos cousins d'Outre-Manche, qui ont même créé un «Pagan Antidéfamation Network» (P.A.N.), et une «Pagan Federation» officiellement immatriculée auprès du Home Office. On peut aussi y voir une volonté nette d'unifier, d'une manière à nos yeux abusive, toutes les traditions païennes sous une bannière unique, celle de la «Wicca», mouvance de type New Age qui se réclame de la «sorcellerie», de la Golden Dawn et d'Aleister Crowley, pratique un confusionnisme très californien et constitue un parfait exemple de «religiosité seconde» caractéristique des basses époques. Le risque est, à terme, de voir apparaître une «Eglise» néo-païenne, qui présenterait pareil fatras ésotérico-consumériste comme la seule alternative tant au nihilisme moderne qu'aux monothéismes totalitaires. Plusieurs spectres hantent donc le courant païen renaissant: le folklore, la propagande politique déguisée, le cléricanisme et l'imitation des modes



décadentes d'Outre-Atlantique. Tels sont les écueils à éviter pour quiconque entend effectuer un travail profond, durable et crédible.

Marc Cels

*B.P. Dobson, A Guide to Pagan Resources in the UK and Europe, The Oakleaf Circle Publication, février 1995, 2, 50£.
P.O. Box 513, Bamber Bridge, Preston, PR5 6U2, Lancashire, Grande-Bretagne.*



Rituels celtiques

La revue «L'Archéologue» de mars 1995 publie un fort intéressant article sur les récentes découvertes archéologiques faites en France qui renouvellent notre connaissance des lieux de culte, des sacrifices et des rituels gaulois. D'après J.L. Brunaux, chercheur au CNRS, les lieux de culte étaient des enclos fermés, de vastes complexes comparables aux sanctuaires grecs: lieux de rencontre, d'échanges commerciaux et enfin de culte, divisés en espaces distincts accessibles à des groupes différents. Les autels étaient souvent constitués d'une grande fosse de plus ou moins deux mètres de profondeur, généralement entourée de fosses plus petites. On y pratiquait un culte chtonien, en l'honneur de divinités de la fertilité, infernales et protectrices. Une des constantes du rituel chez les Celtes semble avoir été le cheminement circulaire autour de l'endroit sacré. On pense ici à la galerie entourant la cella du fanum gallo-romain, qui serait un héritage de cette tradition de circumambulation autour de l'image divine,

pratiquée par les prêtres autour du temple, par le peuple autour du sanctuaire: à chacun son espace cultuel. Le trophée semble aussi avoir été fondamental, mais un trophée total. Alors que les Grecs, les Romains exposent des représentations symboliques ou partielles, les Celtes pratiquent eux le culte des têtes coupées et momifiées, l'exposition des corps mutilés. Il devait y avoir chez nos ancêtres un goût certain de la mise en scène macabre comme en témoigne le sanctuaire de Ribemont, où près d'une centaine de corps décapités et équipés furent exposés jusqu'à décomposition complète. L'impression sur le visiteur devait être inoubliable... et convaincante quant à la force invincible de la tribu. (M.C.)

L'Archéologue, mars 1995, 38FF Revue publiée par Epona, maison liée aux éditions Errance (17 rue de l'Arsenal, Paris IV).



Mythes perses

Les éditions du Seuil ont entrepris depuis peu de traduire en français une série de livres publiés par le British Museum et consacrés aux mythes. Ont déjà paru: «Mythes grecs», «Mythes nordiques», «Mythes mayas». Nous avons lu avec intérêt les «Mythes perses» de Vesta (!) Sarkosh Curtis, rédactrice d'Iran, revue du British Institute of Persian Studies. L'auteur expose les légendes et récits traditionnels de l'Iran préislamique: combats entre le Bien et le mal, victoires de Mithra, etc... L'Avesta y est donc mis à contribution, ainsi que le Shah-namè de Firdousi. Travail très utile car les mythes prézoroastriens sont difficilement accessibles en français, du moins pour les non spécialistes. Ainsi les

traductions de l'Avesta (1400-1200 AC) sont quasiment introuvables.

(M.C.)

V.S. Curtis, *Mythes perses, Seuil (coll. Sagesses), Paris 1994.*



Aux Editions Ousia

Outre le livre exceptionnel de notre bien-aimé directeur sur l'empereur Julien, Ousia, seule maison belge spécialisée dans l'édition de textes philosophiques (Rue Bosquet 37, B-1060 Bruxelles), publie en mai deux ouvrages du plus haut intérêt: S. Byl et L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et philosophie dans les «Nuées» d'Aristophane (145FF) et E. Smoës, Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote (165FF)*. Ces livres sont diffusés en France par la librairie Vrin. Pour la Belgique, il est possible de les commander directement chez l'éditeur. Catalogue sur demande.



Sciences et mythes

Notre collaborateur Patrick Trousson vient de publier un essai à la fois érudit et passionné sur le recours possible, en cette fin de siècle (fin de cycle?), de la science aux mythes indo-européens. Sa thèse, séduisante et solidement étayée, est que nous pouvons comparer les concepts novateurs de la physique contemporaine à certains mythes antiques. Parmi les thèmes abordés, l'espace, le temps, la dualité onde-corpuscule, la cosmologie, la

logique ternaire... Science et mythologie, si elles ne disent évidemment pas la même chose, se complètent et convergent. P. Trousson en appelle non à une régression de l'esprit scientifique mais à un saut qualitatif, à un redéploiement de la méthode scientifique susceptible d'aboutir à un réenchâtement du monde. Nous reviendrons sur cet essai fondamental, parfait exemple de Polythéisme intellectuel.

Ingrid Hansen

P. Trousson, *Le recours de la science au mythe. Pour une nouvelle rationalité, L'Harmattan, Paris 1995.*



Sexualité!

Tel est l'objet de la dernière livraison de la revue *Krisis*, à laquelle ont collaboré Pascal Bruckner, Pierre Gripari, Gisèle Halimi, Jean-Jacques Pauvert... Nous avons particulièrement apprécié l'essai de Philippe Forget, «le sexe déplié ou la chair déchue», analyse lucide de certain «pansexualisme» moderne, et par pansexualisme, on comprendra non point activité débordante, mais invasion d'images de moins en moins suggestives et débauche de paroles, ad maiorem nauseam.

L'entretien accordé par les docteurs Zwang et Tordjman, deux grands noms de la sexologie contemporaine, est très éclairant et divertira nos lecteurs païens: «La culture d'origine, avec les normes ou les interdits qu'elle véhicule, revêt une énorme importance: les juifs et les chrétiens, par exemple, ont beaucoup plus de dysfonctions que les autres.» Gérard Zwang va plus loin:

«Dans notre sphère culturelle, cet endoctrinement (moral) est lié à l'influence des religions monothéistes, dont je regarde l'avènement comme une catastrophe ayant invalidé tout ce qui est opérant en matière de morale sexuelle. Le judaïsme, c'est l'exclusion; le christianisme, c'est le deuil (la pénitence et le péché, l'aversion phobique pour tout ce qui a trait à l'érotisme) et l'islam, c'est la nuit (les femmes n'y ont aucun droit). Quelle constance dans le déni du sexe et de la vie! Ces religions ont écrasé les divinités féminines des civilisations antérieures, privilégié le masculin sur le féminin et installé un seul sexe dans le ciel, tout en promettant bien sûr à chacun le salut après la mort. On peut sérieusement penser que le polythéisme des Grecs était préférable à cette chape obscurantiste qui s'est abattue depuis des siècles sur le bassin méditerranéen. Les Olympiens, au moins, n'empêchaient pas de vivre joyeusement ici-bas et de jouir pleinement de ce prodigieux ami qu'est le corps, quand il fonctionne bien. L'humanité est double: homme et femme. A partir du moment où un seul des sexes est divinisé, il n'est plus possible d'avoir la moindre morale sexuelle équilibrée». Plus loin, Gisèle Halimi, fondatrice de La Cause des Femmes, précise: «Le Sud possède en effet une tradition d'effacement de la femme beaucoup plus forte que le Nord, que l'on pourrait qualifier de «terre des femmes». Et le fait que les tabous judéo-chrétiens ont beaucoup contribué à construire, d'acier et de béton, l'un de nos plus redoutables enfermements: l'enfermement sexuel.» La célèbre avocate rappelle le mot charmant de Tertullien: «la femme est le sexe du diable». Pascal Bruckner, sous la devise «Mille dieux, mille maîtresses», présente son «Nouveau désordre amoureux» (1977) comme «un acte de paganisme

intégral». L'entretien avec une adepte du sado-masochisme nous a quant à lui semblé moins intéressant, et pour tout dire incongru, en raison du caractère minoritaire de cette forme de pathologie particulièrement répugnante, ne méritant vraiment pas la moindre complaisance. Ces pratiques sado-masochistes illustrent le déboussolement d'une certaine f(r)ange parfaitement faisandée de la population. Les confidences de la jeune «dominée», par ailleurs atteinte d'un insupportable complexe de supériorité, nous éclairent sur l'origine de ce vice : «je me souviens de la fascination qu'exerçaient sur moi les récits concernant la vie des martyrs chrétiens et les tortures qu'on leur faisait subir. Il en allait de même avec les histoires relatives à l'Inquisition ou à la persécution des sorcières. Je rêvais sur l'esclavage!». Nous voilà bien loin tant de la grande santé païenne que de l'amour courtois, l'une des plus belles créations de l'esprit européen.

Christopher Gérard

Krisis 17, 80FF: 5 Impasse Carrière-Maingnet, 75011 Paris.



Moïra

Un réfractaire souriant

C'est ainsi que l'écrivain Michel Mourlet, qui nous avait accordé un long entretien dans le numéro 1 d'Antaios, qualifie La Fontaine, auteur de contes licencieux, de célèbrissimes fables, mais aussi d'un recueil de six lettres écrites à son épouse lors de son unique grand périple... de Paris à Limoges. Michel Mourlet, auteur de «La guerre des idées»

(Trédaniel 1994), insiste sur l'un des charmes du malicieux fabuliste: «le sentiment païen de la nature, pour ne pas dire polythéiste, tant sont présents chez lui, pour lui, les dieux et les divinités champêtres». Plus loin, il parle de ce «paganisme ingénu» et de toutes les références fournies par le monde antique bien vivant dans toute son oeuvre: «j'avois promis de sacrifier aux vents du midi une brebis noire, aux zéphyrus une brebis blanche, et à Jupiter le plus gras boeuf que je pourrais trouver dans le Limousin». Détail d'importance: le livre est d'une grande élégance. A lire un verre de Gamay (ou de Fitou) à la main.

C.G.

La Fontaine, Lettres à sa femme, Valmonde-Trédaniel, Paris 1995, 95FF



Méditation

Musique à but opératif, adaptant aux oreilles occidentales un certain nombre de Ragas du nord de l'Inde, utilisés dans les techniques du Kriya Yoga, lequel fait partie des systèmes de méditation tantriques. Le Kriya Yoga est une technique très efficace pour accélérer les progrès dans la voie de la concentration et de la méditation. Il est de plus facilement assimilable pour les Européens, plus facilement que les techniques Zen par exemple. La composition musicale, faisant un large emploi de synthétiseurs et de la voix humaine chantée selon le style Dhruvad est structurée autour d'un certain nombre de répétitions de thèmes contenus dans chaque phase d'une séance de méditation, qui se déroule toujours dans l'ordre invariable suivant:

1) Calmer le corps

2) Retrait des sens

3) Concentration

4) Contemplation

Chacune de ses phases est caractérisée par des pratiques particulières:

-Le calme du corps est obtenu par l'inversion du fonctionnement de certaines fonctions vitales, la visualisation des centres d'énergie, la répétition du son globalisateur OM, qui dirige l'énergie vers l'intérieur.

-Le retrait des sens est obtenu la prise de contrôle de la respiration et une régression psychique sur la signification du langage articulé.

-La concentration est obtenue la fermeture des serrures psychiques et la polarisation de la pensée.

-La contemplation est manifestée par l'éclosion intérieure de la force de vie. Une séance de méditation dure normalement 3 heures, mais l'auditeur peut répéter autant de fois qu'il le veut chaque plage du disque avant de passer à la suivante.

La technique du Kriya yoga n'est jamais transmise que de bouche à oreille, par initiation, mais cette musique produite par un musicien en contact avec la tradition authentique est une aide formidable et efficace pour tous ceux qui veulent comprendre l'extraordinaire doctrine du non-dualisme. «Même un tout petit peu de cette pratique vous délivrera de la grande peur, c'est-à-dire des souffrances inhérentes aux cycles répétés de naissance et de mort» (Bhagavad Gita II-40). *Jean Vertemont*

Indian Meditation music, composée par Vannraj Bhatia

Éditée par Music Today, PO Box 29, New Delhi 110 001 Bharat.

Compact disc digital audio CD-M93026.

Faits et gestes

Polyphonie chamanique

Sur l'invitation généreuse du Dr Kunnas, auteur d'un Nietzsche remarqué, l'éminent directeur d'Antaios eu pu assister, comme observateur, à un colloque sur «La voix du chamane dans la polyphonie universelle», tenu les 16 et 17 février 1995 à l'Institut finlandais de Paris (60 rue des Ecoles, Paris Vème) sous la présidence du regretté Paul-Emile Victor. Ce fut l'occasion de pouvoir écouter les principaux spécialistes internationaux du chamanisme. Chose étrange, mais ô combien heureuse: plus d'un est parvenu à passionner l'auditoire, ce qui n'est pas si fréquent lors de tels colloques! Nous pensons à Régis Boyer, dont l'exposé magistral plein d'un humour décapant, fut plus que fascinant. Car, pendant près d'une heure, ce spécialiste des mythologies scandinaves (et traducteur de l'Edda poétique chez Fayard), nous a parlé d'Odinn, le Dieu chamane. Dieu aux cent surnoms, dont celui de «fauteur de troubles», Odinn est le Dieu savant, pédagogue, psychopompe (voir la Chasse sauvage); c'est le grand nécromancien, le maître de la science ésotérique, le patron des poètes et des médecins, le Dieu stratège... R. Boyer a rappelé que le Paganisme scandinave ignore temples et liturgies, dogmes et clergé: le culte privé y est rendu par le *pater familias*, le culte public par le roi. Quelques gestes simples et sobres, une conception pragmatique et peu

de métaphysique suffisent à ces hommes, dont l'univers mental est pourtant d'une rare complexité: voir le haut degré d'abstraction de l'art nordique, de la poésie scaldique... Nous avons eu la chance de voir en chair et en os B. Chichlo, R. Hamayon, J. Pentikainen, tous grands spécialistes mondialement connus. Une mention spéciale pour Madame le Professeur A.L. Siikala dont la fort convaincante (mais involontaire) imitation d'un vieux chamane finlandais, immortalisée par une photo, devrait égayer les soirées d'été du grand Nord. Mais l'un des plus écoutés fut le géopoète Kenneth White, sorte d'anarque archaisant, qui a pleinement joué son rôle d'éveilleur. Des films ethnographiques, dont certains datant d'avant 1917, ont prolongé les savantes causeries et couronné ce colloque mené de main de maître. Les actes seront publiés dans l'excellente revue *Boréales*, sous la direction du Docteur C. Malet (CRIN, 28 rue G. Appay, F-92150 Suresnes).

Christopher Gérard



Le latin aux XIXème et XXème siècles

C'est l'intitulé d'un colloque, diligenté par le Pr L. Richer, à l'Université d'Angers du

21 au 24 septembre dernier. Des dissertations latines en usage au temps de Lautréamont et de Rimbaud, aux vers latins de Baudelaire, à l'usage du latin en droit, jusqu'à la revendication de la Latinité comme arme polémique (Sidoine Apollinaire, l'un des derniers Romains dans une Gaule balkanisée par Goths et Burgondes, revendiqué comme un mainteneur par le néo-classique Tristan Derème contre les Barbares de son temps, en 1930), jusqu'au latin contemporain conçu comme langue actuelle et européenne, le champ était vaste d'une telle entreprise. Il y a des colloques qui tirent leur juste et belle fécondité de leur seul intitulé. Encore fallait-il y penser. Le Pr L. Richer y a, lui, pensé. Actes du colloque sous presses, à réserver à Presses Universitaires d'Angers, Université de F-49000 Angers.

Daniel Aranjó



Le Roi et le Héros

Tel était le fil conducteur de la 7ème journée d'études celtologiques et comparatives organisée à l'Institut des Hautes Etudes de Belgique (Avenue Jeanne 44, B-1050 Bruxelles) par la Société Belge d'Etudes Celtiques.

Après un hommage rendu par le Président C. Sterckx au Professeur Enrico Campanile récemment décédé, les participants ont pu écouter quelques exposés remarquables, tel celui de J. Grisward sur «Tristan guerrier». Car Tristan n'est pas que «l'Amerus», il est aussi tueur de monstres; son histoire est d'ailleurs surtout celle d'une initiation de héros indo-européen. De même l'opposition entre Marc

et Tristan est la rivalité entre le souverain et le héros, entre la morale juridique du premier et la morale violente du second. P.Y. Lambert, auteur d'un livre de base sur la langue gauloise a entretenu l'auditoire, avec un humour fort raffiné du héros gallois Peredur. B. Sergent, qui prépare une synthèse sur les Indo-Européens à paraître chez Payot à la fin de cette année, a comparé la mort de Balor, tué par Lug, à celle de Karna, tué par Arjuna.

Les domaines indiens, grecs ainsi que l'archéologie ont également été abordés. On peut adhérer à la SBEC, en se réclamant d'Antaios: 21 avenue Pierre Curie, B-1050 Bruxelles. La SBEC publie une revue, Ollodagos, et des monographies dont B. Sergent, «Lug et Apollon» (sous presse) 850FB, C. Sterckx, «Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens», 800FB. Nous en parlerons dans le prochain Antaios.



Le cheval venu de la mer

Il s'agit d'un des rares films inspirés d'une épopée celtique, disponible en vidéo. La mise en scène est de Mike Newell, réalisateur anglais de «Quatre mariages et un enterrement» et de «Avril enchanté», le scénario de l'Irlandais Jim Sheridan.

«Into the West» est l'histoire du voyage de deux enfants et de leur cheval Tir na n'og, du nom du Pays de l'éternelle jeunesse. Cette épopée celtique a été tournée en Irlande. A voir.



Hommage à Alain Daniélou

La Fondation Cini de Venise a dédié, ce 6 mars 1995, une journée commémorative à l'indianiste et musicologue shivaïste disparu il y a un an. Une plaque a été découverte dans la Bibliothèque Alain Daniélou à l'Institut «Venise et l'Orient» de la Fondation et des conférences prononcées. Ensuite des films consacrés à Daniélou ont été projetés, dont Shiva Sharan, ainsi qu'une entrevue entre Daniélou et le Dalai Lama. Deux expositions couronnaient cet ensemble de manifestations brillantes tenues dans l'Isola San Giorgio Maggiore. La création d'une société des Amis d'Alain Daniélou serait envisagée.



Eumeswil

Une équipe de jüngeriens italiens a fondé, il y a bientôt quatre ans, un «Centro Studi» dédié à l'étude et à la promotion de l'oeuvre d'Ernst Jünger. Eumeswil, titre de l'un de ses romans «utopiques», regroupe les traducteurs italiens de Jünger, ses lecteurs et tous ses amis - et il en a! - qui entendent étudier son oeuvre de manière objective. Pour ce faire, l'association organise colloques, débats et soirées littéraires, principalement à Florence. Des randonnées sont également effectuées dans la campagne de Toscane. Pour le premier centenaire du «phénomène» Jünger, Eumeswil a préparé un gala au Teatro Verdi de Florence, avec le Salzbourg Quartet. On le voit, ce sont là des gens aussi dévoués que sérieux... qui plus est, lisent Antaios. Centro Studi Eumeswil, Madame A. Tommaselli, Via Belvedere 10/C, I-50014 Fiesole (FI), tél: 055/599781. Se réclamer d'Antaios.



Eclat

Tel est le nom d'une sympathique maison d'édition, qui se distingue par son indépendance et par le soin apporté aux livres qu'elle publie. Fondée en 1985 par M. Valensi et P. Farazzi, cette maison pousse l'outréculance jusqu'à publier des livres aussi intéressants qu'intempestifs: Mallarmé, Bruno, Pico della Mirandola, C. Michelstaedter et G. Colli, disparu en 1979. De ce dernier, la collection Polemos a publié «La sagesse grecque» (3 volumes parus), dont R.P. Droit disait, dans Le Monde: «Le tableau qui prend forme est celui d'une Grèce que domine l'intelligence mystique, et où l'ivresse, le délire, l'orgiasme apparaissent comme moyens de connaissance fondateurs de sagesse». L'Eclat comble les carences - abyssales- de l'édition française en publiant Leo Strauss (textes sur Socrate, Aristophane,...), le Nietzsche philologue («Introduction à la lecture des dialogues de Platon», «Les philosophes préplatoniciens»), et l'ouvrage de B. Snell, dont nous reparlerons, «La découverte de l'esprit. Essais sur la genèse de la pensée européenne chez les Grecs».

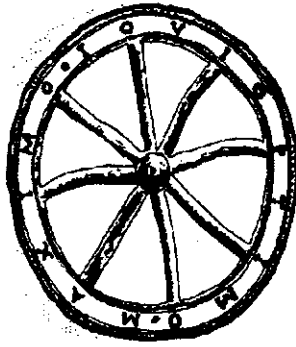
On trouvera aussi des textes de Hintikka, Popper, Goodman dans le riche catalogue d'un éditeur authentique publiant de vrais livres «lents pour quelques lents lecteurs». Editions de l'Eclat, Monsieur M. Valensi, Rue du Temple, F-30250 Combas, tél: 66778763. Se réclamer d'Antaios.



Table des matières

En guise d'éditorial	3
Entretien avec le professeur L. Couloubaritis	5
Entretien avec le professeur J. Dierkens	14
Le Sacré et le Mythe P. Trousson	24
Penser le Polythéisme C. Gérard	42
La Reconnaissance des Dieux M. Klugkist	53
Méditations sur la religion J. Vertemont	56
Cosmologie shivaïte et Polythéisme A. Daniélou	62
Vers une imagination plurielle S. Massonet	67
Vivre Lucrèce D. Aranjo	70
Textes de Lucrèce traduits par M. Conche	75
Modernité et Tradition chez Abellio Morgane	80
Présence d'Abellio C. Gérard	88
Dans l'ancienne Vinland, une lumière	
prohibée était revenue J. Parvulesco	89
Sur les traces de l'Emir Musa I. Rozet	96
Tantra, poètes maudits et transmission	
initiatique J.L. Gabin	105
E. Augiéras, un loup parmi les hommes B. Delcour	112
Vivre le Polythéisme Antaios	122
Echos peu connus de l'imaginaire païen	
meubles et figures héraldiques J. Martens-Malengreau	127
La Nuit éternelle J.M. Vivenza	133
Musique futuriste et aérobruitisme	
dynamique M.B. Fincoeur	136
Le Soleil et la Croix W. Köhler	138
Regards sur les mythes grecs D. Hendrickx	142
Jüngeriana C. Gérard	146
Livres et revues	149
Faits et gestes	169





ANTAIOS

a besoin de votre soutien pour se développer.
Si notre projet vous intéresse, veuillez sans retard remplir
et nous renvoyer ce coupon.

NOM: PRENOM:

ADRESSE:

CODE POSTAL: VILLE:

Désire devenir membre sympathisant/de soutien/d'honneur
d'Antaios et verse donc la somme de FB/FF par chèque ou
en liquide.

- | | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Commande | <input type="checkbox"/> ANTAIOS 3 | La Métamorphose des Dieux (60FF) |
| | <input type="checkbox"/> ANTAIOS 4 | Mysteria Mithrae (70FF) |
| | <input type="checkbox"/> ANTAIOS 5 | Secrets et Initiations (70FF) |
| | <input type="checkbox"/> ANTAIOS 6/7 | Penser le Polythéisme (100FF) |

ANTAIOS, 168 rue Washington, 1050 Bruxelles

Table des matières

En guise d'éditorial	3
Entretien avec le professeur L. Couloubaritsis	5
Entretien avec le professeur J. Dierkens	14
Le Sacré et le Mythe	P. Trousson 24
Penser le Polythéisme	C. Gérard 42
La Reconnaissance des Dieux	M. Klugkist 53
Méditations sur la religion	J. Vertemont 56
Cosmologie shivaïte et Polythéisme	A. Daniélou 62
Vers une imagination plurielle	S. Massonet 67
Vivre Lucrèce	D. Arango 70
Textes de Lucrèce traduits par M. Conche	75
Modernité et Tradition chez Abellio	Morgane 80
Présence d'Abellio	C. Gérard 88
Dans l'ancienne Vinland, une lumière	
prohibée était revenue	J. Parvulesco 89
Sur les traces de l'Emir Musa	I. Rozet 96
Tantra, poètes maudits et transmission initiatique	J.L. Gabin 105
F. Augiéras, un loup parmi les hommes	B. Delcour 112
Vivre le Polythéisme	Antaios 122
Echos peu connus de l'imaginaire païen	
meubles et figures héraldiques	J. Martens-Malengreau ... 127
La Nuit éternelle	J.M. Vivenza 133
Musique futuriste et aérobruitisme dynamique	M.B. Fincoeur 136
Le Soleil et la Croix	W. Köhler 138
Regards sur les mythes grecs	D. Hendrickx 142
Jüngeriana	C. Gérard 146
Livres et revues	149
Faits et gestes	169