

UNIVERSITE DU QUEBEC
A TROIS-RIVIERES

MEMOIRE

PRESENTE AU
Département de Philosophie

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE ès Arts (Philosophie)

par
LAURENT LAMY

DISCUSSIO METAPHYSICA
ou Etude des données cosmogoniques
envisagée sous l'angle de perfusion
de la Lumière et de la Ténèbre
dans le POIMANDRES,
traité de révélation attribuée à
HERMÈS TRISMEGISTE

Octobre 1982

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

AVANT-PROPOS

Avant de livrer au lecteur le fruit de cette dissertation qui a été composée de février à septembre 1982, je voudrais signifier ici mon attachement, dans l'ordre de l'amitié et de l'authenticité qui sont le DON et l'ABANDON de toute inspiration, aux personnes suivantes, et ce, sans présence de corps, de lieu ou de temps:

Je tiens à remercier et saluer le logicien et anarchéologue Roland Houde et sa compagne Ghyslaine Joly qui m'ont toujours témoigné la confiance la plus absolue en regard de mon expérience métaphysique, ce qui demeure chez moi la part inexpugnable d'une "Signatura rerum". En outre, R. Houde a-t-il mis diligemment à ma disposition sa très riche collection de littérature et d'herméneutique médio- et néo-platoniciennes, ce qui est de la plus noble générosité de la part d'un bibliophile couronné.

Je tiens à remercier et saluer Carole Neil et Gaston Rivard qui m'ont accueilli, en cours de coction, dans leur belle villa de St-Adelphe sur-la-Batiscan et qui me seront toujours d'une amitié inaliénable.

Je tiens à remercier et saluer mes parents qui sont de très grands ouvriers québécois, donc qui sont mus de l'élan et de l'authenticité du COEUR, ce qui relève d'une noblesse dont aucun des titres de l'ancienne aristocratie ou autres ne sauraient convenir à gratifier la nature propre ni le DON.

Je tiens à remercier et saluer Alexis Klimov, qui se trouvait être mon directeur de recherches pour l'occasion et qui s'est distingué par un appui le plus amical et le moins tutélaire, c'est-à-dire que, fidèle en cela à la discipline orientale, jamais nous n'avons eu à nous rencontrer au sujet

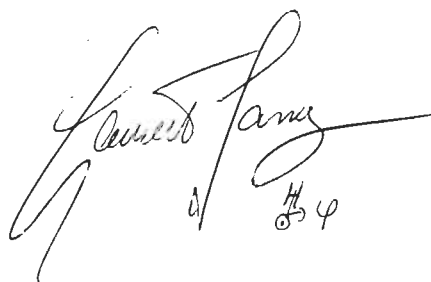
de mon objet et qu'il lira en même temps que tout lecteur éventuel la fruition de cette EXPERIENCE. Je tiens à souligner au passage le respect radical que m'inspire l'attitude de A. Klimov en tant que professeur, métaphysicien et Artiste.

Maintenant, je voudrais saluer et remercier infiniment Ginette Fontaine et Ghislain Labbé qui me sont devenus les plus chers et qui m'ont notamment déchargé de cette pénible tâche que constitue pour tout écrivain la lecture première de manuscrits hautement codés ainsi que la non moins harassante tâche de la dactylographie; qu'ils reçoivent ici le signe d'une reconnaissance radicale.

Enfin, je voudrais saluer et remercier le Philosophe et Alchimiste franciscain Ramon Lulle qui m'a fait parvenir quelque argent par un confrère contemporain de nous, que je salue aussi au passage, argent d'une aurifaction (aurifiction) qui m'a permis de poursuivre mes recherches et d'arroser aussi la Chose.

A toutes ces personnes, je dirai simplement:

"Laurentius Amicus est mihi nomen est,
Quid est Amicitia tibi"

A handwritten signature in cursive script, appearing to read "Laurent Lulle". Below the signature, there are some small, less legible markings, possibly initials or a date, including what looks like "H 4" and "834".

à Thérèse et Jacqueline,
Marie et Danièle,
qui sont FEMMES DE FEU,
entières et totales,
ce qui m'est l'ESSENTIEL.

"Discussio Metaphysica"
composée de deux méditations
sans conclusion

INTRODUCTION	1-27
APPARAT SUCCINCT: Eléments d'une genèse de l'Hermétisme.	28-64
 <u>PREMIÈRE MEDITATION</u>	
Χάος ou de l'Oeuvre du Serpent et de la MISE A MORT RADICALE.	65-261
 <u>SECONDE MEDITATION</u>	
DEUS ABSCONDITUS ou de l'abolition et de l'anamorphose, du spéculaire et du phénixial dans les trajectoires de Psyché.	262-503
 <u>BIBLIOGRAPHIE</u>	 504-533

EX-ERGON

"... comme un éclair et un frisson de joie, une idée me traversa: la décadence et la mort de cette langue n'avaient pourtant pas abouti au néant, sa jeunesse, sa fleur, son déclin s'étaient conservés dans notre mémoire, dans la connaissance que nous avions d'elle et de son histoire, et elle continuait à vivre dans les signes et les formules scientifiques, ainsi que dans les définitions hermétiques du Jeu des Perles de Verre; à chaque instant, elle pouvait être reconstruite. Je compris soudain que, dans la langue, ou tout au moins dans l'esprit du Jeu des Perles, tout avait effectivement un sens total, que chaque symbole et chaque combinaison de symboles n'aboutissaient pas à tel ou tel point, à des exemples, des expériences ou des démonstrations isolés, mais au CENTRE, au secret et au tréfonds du monde, à la science fondamentale. Chaque transition du majeur en mineur dans une sonate, chaque évolution d'un mythe ou d'un culte, chaque formule d'art classique, je le reconnus dans l'éclair de cet instant, à la lumière d'une méditation authentique, n'était qu'une voie directe menant au coeur du secret de l'univers, où dans les échanges de l'inspiration et de l'expiration, du ciel et de la terre, du Yin et du Yang, le saint mystère s'accomplit.

(...)

Il se pourrait même précisément, qu'un homme qui en aurait l'intuition et la connaissance, finit par être pour le Jeu plus dangereux qu'eux, s'il en devenait un spécialiste ou s'il en était le dirigeant. Car les arcanes, l'ésotérisme du Jeu, ont pour objet, comme tout ésotérisme, l'Un et le Tout, les abîmes où ne règne plus que l'éternel souffle qui, dans une inspiration et une expiration éternelles, se suffit à lui-même. QUICONQUE AURAIT PLEINEMENT PRIS CONSCIENCE DU SENS DU JEU NE SERAIT DÉJÀ PLUS CAPABLE DE SE PLAIRE À INVENTER, À CONSTRUIRE ET À COMBINER, CAR IL CONNAÎTRA DES DESIRS ET DES JOIES TOUT AUTRES."

Hermann Hesse

"Le Jeu des Perles de Verre",
chap. 4, trad. J. Martin,
pp.123 et 125.

"Tout ce qui fait naître un mythe, et en particulier la conception magique du monde, est pénétré de cette croyance en la force et l'essence objective du signe. Tous les sortilèges, par l'image, le mot et l'écriture, constituent la base de la pratique magique et de sa vision du monde."

Ernst Cassirer

Il nous est toujours apparu singulièrement paradoxal que l'éponyme "Hermès" vienne à donner cours à une acception doublement polarisée, par une sorte de trôpisme négatif, de sa "nature", de sa fonction originelle. D'une part, nous retrouvons le Mercurius volatil, grand courrier et héraut divin s'affectant de la faculté de TRANSMISSION; d'autre part, nous observons une connotation qui s'est historiquement¹ établie, en opposition, dans le sens accordé par l'entendement à l'épithète "hermétique": obscurité, arcanéité, étanchéité sémantique. Ainsi, le message d'Hermès se trouve-t-il marqué d'un certain voilement du "Sens". Peut-être s'agit-il dans cet écart interne d'un effet d'analogie disjonctive. Encore faudrait-il savoir s'enquérir avec discrétion auprès des Hermétistes (fils d'Hermès) sur la nature de leur "Sceau" ou mieux, sur l'art de sceller l'issue de l'Oeuvre au vu et au su du "Vulgus". Néanmoins, nous pourrions dire, sans pour autant devenir pléonastique, que la notion d'hermétisme elle-même est pour le moins demeurée "hermétique".

Or, l'agile rejeton de Zeus et de Maia qui fut honoré d'une progéniture non moins étonnante en Hermaphrodite et Pan le dieu musicien, recèle et excède par la gamme de ses attributs la seule maîtrise de la faculté de communication et par là même l'invention de l'écriture autant que les "arts" liés à son exercice.

La rivalité mythique sous forme d'une tractation duelle qui l'engage envers Apollon sur les plans de l'Art de Musique² (affecté aux "sympathies" des Muses (poiêtikê)) et de la fonction pastorale augmente l'hypothèse tel qu'en témoignent "L'Hymne à Hermès" d'Homère (v. 10-19, 25-37, 44-53) attribuant au fils de la Nymphé l'invention de la lyre heptacorde et Apollodore qui rapporte ainsi les transactions particulières effectuées avec Apollon, fils du Cronide et de Létéo:

"Quand il entendit la lyre, Apollon la lui demanda et lui donna les vaches en échange. Tandis qu'il les faisait paître, Hermès façonna encore une syrinx et se mit à en jouer. Apollon voulut aussi l'avoir et lui donna la baguette d'or qu'il avait eue en gardant les boeufs. Hermès consentit à la recevoir pour prix de la syrinx, mais voulut apprendre la divination. Il donna donc la syrinx et apprit la divination au moyen de cailloux. Zeus fit de lui son messager et celui des dieux infernaux." (3)

Par ailleurs, la filiation désormais acquise qui l'assimile au grand Thoth égyptien (Djéhouti) cynocéphale ou à tête d'ibis (ornithocéphale), par ailleurs identifié au dieu Lune, Ioh, inventeur de la chronographie et maître du destin des hommes, commande la reconnaissance d'une perspective plurielle concernant le mode d'intervention "mercurien" dans ce qu'il convient d'appeler la Science sacrée. L'art hiératique est relié sous maints aspects à la maîtrise initiale de l'art scriptuaire:

"Quand se fut constitué le cycle des mythes osiriens, Thoth entra dans la suite d'Osiris, roi du Delta. Il fut le secrétaire, le scribe d'Osiris, prototype de ces scribes qui jouèrent toujours un si grand rôle dans la chancellerie pharaonique. Tout naturellement, alors, on fit de lui l'inventeur de l'écriture et, par suite, de toutes les branches de sciences et d'arts qui dépendent de l'écriture et sont attachées aux temples: la magie — Thoth sait prononcer les formules magiques avec l'intonation voulue —, la médecine, l'astronomie, plus tard l'astrologie, la théosophie, l'alchimie. C'est ainsi que Thoth magicien paraît auprès d'Isis lorsqu'elle veut rendre vie aux membres d'Osiris, son époux et son frère. Selon une version, Thoth est l'arbitre de la lutte entre Horus, fils d'Isis et d'Osiris, qui règne sur le Delta, et Seth, le dieu d'Ombos en Haute-Egypte. Dans les Enfers, tandis que, devant le juge Osiris, Horus et Anubis pèsent le coeur du mort. Thoth inscrit le résultat sur les tablettes. Au ciel enfin, Thoth conserve sa fonction essentielle: il est le secrétaire, l'hypomnématographe des dieux." (4)

Un jeu d'équivalence entre les divinités égyptiennes et grecques prendra corps dans la transmission traditionnelle des mythes comme "traces" civilisatrices: c'est ce cycle d'échanges entre les "topoi" divins que Festugière retrace comme antérieur à Hérodote,⁵ où l'on voit Neith, déesse de Saïs, associée à Athéna, Ptah à Héphaïstos, Osiris à Dionysos, Horus à Apollon comme le sera définitivement Thoth à Hermès.

On se doit d'observer ici que le territoire d'attributions du double égyptien de l'Hermès grec, bien qu'étendu (civilisateur, juge, scribe, chronographe), se fonde en substance sur le paradigme scripturaire.

Quoiqu'on puisse noter avec Jean Doresse ⁶ que "le premier Hermès/Thoth soit présenté comme préposé à l'écriture sous toutes ses formes est exact mais banal" (notant que les "kosmopoiia" du papyrus de Leyde se souviennent de ce qu'Hermès fut préposé aux balances de la Justice divine, rôle qu'il joue dans la plus célèbre des vignettes du "Livre des Morts" représentant la pesée de l'âme au tribunal d'Osiris), nous pouvons reconnaître dans le "prototype" hermétique le maître-géniteur et préposé initial à l'écriture hiéroglyphique ou autre dans son extension.

D'autre part, est-il besoin de mentionner la somme d'emprunts que l'on retrouve intégrés et ce, d'une fréquence plus que sporadique, à la littérature grecque ⁷ depuis Homère jusqu'aux échos lointains de l'hermétisme dans les arguments des transfuges chrétiens tels que Firmicus Maternus ou Arnobe, ou encore dans les traités de l'alchimiste pseudo-Zosime de Panopolis dont le syncrétisme évident agglomère des éléments doctrinaux des plus disparates. ⁸ Dans son étude portant sur les ascendants égyptiens à travers la littérature grecque, Christian Froidefond ne repère pas moins de vingt-et-un "lo-ci Aegyptii" dans l'ensemble des Dialogues platoniciens. ⁹ Socrate, dans le "Phèdre" (274c-275b), se rappelle du séjour terrestre de Theuth (variante de Thoth) sur le Delta du Nil:

"eh bien! j'ai entendu conter que vécut du côté de Naucratis, en Egypte, une des vieilles divinités de là-bas, celle dont l'emblème sacré est l'oiseau qu'ils appellent, tu le sais, l'ibis, et que le nom du dieu lui-même était Theuth. C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nombre avec le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi le trictrac et les dés, enfin, sache-le, les caractères de l'écriture." (10)

Dans le "Philèbe" (18b-d), non seulement Theuth se voit-il attribuer la découverte des "grammata", mais plus, Socrate l'intronise en tant que "logothète" primordial, en quelque sorte l'onomatourge qui, le premier, instaure l'unité euphonique dans l'échelle des sons par delà la multiplicité stochastique des bruits:

"Quand fut perçue l'infinité de la voix, soit par un dieu, soit par quelque homme divin, — une tradition égyptienne raconte, en effet, que Theuth fut le premier à percevoir que, dans cet infini, les voyelles sont non pas une, mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre; il mit à part, comme troisième espèce, ce que nous appelons maintenant les muettes qui n'ont ni bruit ni son, puis, de la même façon, les voyelles et les intermédiaires, enfin détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble, le nom d'éléments. Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble, il considéra cette interdépendance comme un lien unique qui fait d'elles toutes une unité, et leur assigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical." (11)

Enfin, dans le "Cratyle" (407e-408b), Platon fait intervenir le nom d'Hermès comme "explanandum" dans la procession étymologique à laquelle s'emploient Socrate, Cratyle et Hermogène, argumentation dont on connaît depuis longtemps les mobiles ainsi que l'intérêt qu'elle suscita ultérieurement pour les philosophies du langage:

"HERMOGENE. —...Mais encore une question sur Hermès, puisqu'aussi bien Cratyle nie que je sois Hermogène. (cf. 383b) Essayons d'examiner ce que signifie le nom d'Hermès, pour savoir si cet homme a raison.

SOCRATE. —Eh bien, mais il paraît se rapporter au discours, ce nom d'"Hermès"; les caractères d'INTERPRETE (hermèneus), de messenger, d'adroit voleur, de trompeur en paroles et d'habile marchand, c'est au pouvoir du discours que se rattache toute cette activité. Comme nous le disions plus haut (398b), PARLER (éiréin), c'est faire usage du discours, et le mot qu'Homère emploie en maint endroits —"émêsato" (il imagina), dit-il — ce mot équivaut à MACHINER. C'est d'après ces deux éléments que celui qui imagina le langage et le discours — (or, "lé-géin", c'est "éiréin") —, ce dieu dont nous parlons, le législateur nous prescrit pour ainsi dire de l'appeler: "O hommes, nous dit-il, celui qui IMAGINA LA PAROLE (to éiréin émêsato), c'est à bon droit que vous l'appelleriez Eirémês." Mais nous autres, nous croyons enjoliver son nom en l'appelant Hermès." (12)

Ayant circonscrit succinctement la figuration mythique de l'onomatourge et herméneute gréco-égyptien, ceci nous amène à considérer la manifestation de la "Weltanschauung" herméti-que à travers ce qui sera proprement unifié et collationné dans le "Corpus Hermeticum".

Encore que nous n'employions l'adverbe "proprement" qu'avec une discrétion très marquée. En effet, l'apparition historique d'un corps de doctrine, révélé, édifié ou autre... quel qu'il soit, ne cautionne en rien, au départ, l'unicité et l'authenticité de la représentation qui s'y joue. Comme nous le verrons incessamment, nous allons nous confronter à une somme doctrinale pour le moins éclectique dont l'émergence (autant que la provenance) donnera lieu à un commerce d'interprétation de forte amplitude.

Pour la période qui nous concerne, soit, selon le mot de Festugière, "la seconde période hellénistique" s'étendant du I^{er} siècle avant J.-C. jusqu'à la fin du paganisme, "le fait de beaucoup le plus marquant est le mélange, non pas seulement de toutes les traditions philosophiques et religieuses de la Grèce, mais de toutes ces traditions avec celles des divers pays de l'Orient, parmi lesquels comptent au premier rang l'Égypte, la Chaldée et l'Iran."¹³ De même qu'au voisinage des extensions de la mystique hellénistique ou du dualisme gnostique, les écrits "hermétiques" s'avèreront, à l'aube de notre ère, l'une des dernières résistances du paganisme face à l'avènement triomphal du christianisme, ainsi, ils importent dans la Tradition occidentale un amalgame¹⁴ d'ordre "révélé" dont la structure ontologique est

profondément enfouie sous les "contradictaires" fragmentées d'emprunts et d'éléments "d'origine si différente" qui "se compénètrent et se fondent" d'une manière telle "qu'il devient difficile de les isoler".¹⁵ Dès lors, l'établissement des sources d'inspiration demeure problématique et nous ne pourrions mieux évaluer la teneur de cette difficulté qu'en nous reportant à la remarque de Hans Jonas qui, dans sa très circonspecte étude sur la religion gnostique, note à propos du "Poimandrès":

"On rencontre des difficultés considérables quand on veut incorporer les différentes parties en une doctrine cohérente, et il se peut qu'une certaine ambiguïté, due à la combinaison de matériaux contradictoires, soit inhérente à la substance même de cette composition."
(16)

En cela, et de par leur composition, les "Hermetica" sont caractéristiques d'une période toute de contrastes où le foisonnement des échanges et des synthèses influe ou infère même sur l'expansion des systèmes philosophiques en voie d'achèvement. Nous nous situons alors à l'extrême commissure de deux grands courants de pensée où, d'une part, le périple hellénistique viendra culminer dans l'apothéose platonicienne et le néo-platonisme, et où, d'autre part, l'aristotélisme, en deçà d'une certaine ascendance sur la formation de la pensée arabo-islamique,¹⁷ trouvera receveur

ultérieurement dans l'appareillage totalitaire de la scolastique.

Aussi, est-ce dans ce climat contradictoire marqué par le "déclin du rationalisme" et des augures de scepticisme ambiant qu'émergent ou sont "ressuscitées" des attitudes de pensée qui prennent la forme d'une "révélation". En témoignent le renouveau du pythagorisme¹⁸ (e.g. la légende d'Apollonius de Tyane) ou le recours de Numénius d'Apamée aux théologies orientales¹⁹ ou encore l'intégration dans la Science grecque de la doctrine chaldéenne des astres. Cependant, nous sommes loin des premières victoires de l'Intellect sur le Chaos ou des intuitions cosmologiques des physiciens ioniens. Nous assistons au crépuscule de la "logomachie" grecque alors que la "Sophia" méditerranéenne trouve son compte sous l'effet des influx orientaux et de la procession myrionymique des dieux barbares; ainsi en est-il du dieu psychopompe duquel s'autoriseront les révélations du "Corpus Hermeticum".

En revanche, bien que cette "hybris" (démésure) et ce transport d'hétérogénéité eussent donné cours à de nouvelles synthèses, cette phase de "contaminatio" participe d'une certaine pauvreté d'invention où la vulgarisation (établissement de doxographies, de manuels scolaires) tient lieu

d'exercice spéculatif:

"Le goût de l'époque pour les Introductions, les Manuels, les Lexiques, est de ce point de vue très significatif. Il semble que l'extension même de la culture ait marqué un arrêt de la recherche. Le temps des découvertes est passé: maintenant on vulgarise. C'est l'ère de l'école, de l'enseignement." (20)

Peut-être sommes-nous en mesure de constater, si le lecteur nous accorde cette parenthèse, une similitude entre ce qui se déroule sous l'Empire et ce qui survient de nos jours dans les assises occidentales du "Savoir". Il est vrai que les empires passent mais les syndromes restent les mêmes. Il n'est que d'observer chez nos contemporains cette pléthore de "logoi" très doctes dispensés "ex cathedra" avec la grâce précieuse de la vacuité pour nous rendre compte d'un essoufflement (apneumatisme) manifeste de l'esprit. La boulimie intellectuelle qui affecte les enseignants et les enseignés confondus dans leurs circonvolutions cogitantes ne semble avoir de virtualité autre que celle de multiplier sans fin les apories et les ratiocinations. Enfin, pour paraphraser la métaphore vive qui veut distinguer les vessies des lanternes (loc. fig., 1874) disons qu'il ne faut surtout pas prendre les "gloses" pour des "gnoses".

En dépit de l'érosion interne de la rationalité grecque

dans divers "compendia" et du colmatage subséquent dû en partie aux imports doctrinaux, ces quelques siècles représentent un moment unique de rupture et de collusion dans le procès de la Pensée occidentale. Qu'on en juge par la seule effervescence alexandrine, peut-être la logophanie "humaine" depuis longtemps n'a-t-elle été aussi ardente à mesurer (au sens qualitatif) et à consumer les cosmologies, ardente à rendre subtils les rapports respectifs entre le "Theos", le "Kosmos" et l'"Anthrôpos". Ernst Cassirer a très bien décrit²¹ la longue trajectoire parcourue par le "Logos" antique en vue de s'affranchir/se démarquer de la "Weltanschauung" mythique, comme pour extraire et élever, telle une assomption, ses idéalités hors du cycle des synergies mythologiques. Dès lors, qu'est-ce qui pousse les "viri novi"²² à s'abreuver aux sources des mystes orientaux, à s'éprendre des pratiques et des croyances allogènes des prêtres égyptiens, des "Magoi" perses²³ ou de l'apotélematique²⁴ chaldéenne?

Il semble qu'un "manque" intrinsèque s'est fait jour dans les issues d'une rationalité qui, dans son ultime élaboration dialectique, s'était de beaucoup employée à l'évacuation sinon l'élucidation de l'analogisme mystique, ces issues d'une rationalité vouée par excès au "semen-contra" (stérilisation) de l'impuissance sceptique tel que...

"Par une réaction fatale, le rationalisme grec, ayant ruiné ses propres fondements, renvoyait à l'irrationnel, à quelque chose qui fût au-dessus, ou au-dessous, du moins en dehors de la raison, sur le plan de l'intuition mystique, ou des mystères théosophiques, ou des prestiges de la magie, parfois de tout cela ensemble."²⁵

On pourrait évoquer ici plusieurs mobiles pour caractériser cette immixtion toute particulière, donnant lieu entre autres à cette hybridation relativement unitaire manifestée dans les écrits de l'hermétisme "philosophique" (i.e. "Corpus Hermeticum"):

— soit que, de leur antique "mémoire", les racines ontologiques des cosmogonies et des mystagogies étrangères aient exercé par leur précédent une profonde autorité sur l'hellénisme second (e.g. Numénius, Porphyre, "Oracles Chaldaïques", Jamblique, l'hermétisme),

— ou que ce recours soudain soit le fruit de la curiosité xénophile de la sagesse grecque confrontée à la nécessité d'un ressourcement théologique.

— ou encore que, de la simple affectation historique, les déplacements autant intellectuels que physiques sous l'Empire aient facilité les contacts hétérodoxes et les appropriations doctrinales.

Quoi qu'il en soit, cette attitude traduit la nécessité ou mieux l'imminence d'une unité religieuse ("reli-gare" = relier) en deça des dichotomies ayant trait aux rapports entre l'Absolu du Theos ("agnōstos" et hypercosmique) et la subjectivité noétique de l'Anthrōpos, donc restauration d'une unité qui, dans une prospective sôtériologique, excède et se pose au-delà de la seule médiation théorétique (e.g. platonisme académique et péripatétisme scolaire) en vue de recouvrer de sa propre émanation l'intégrité principielle. Comme le note Gilbert Durand:

"L'hermétisme, que ce soit à la période hellénistique, à Rome, au XVIème siècle ou à la fin du XVIIIème siècle, apparaît toujours dans une période où, comme dirait Sorokin le consensus culturel rationaliste ("idealistic" ou "idea-tionnal") atteint sa limite de saturation et bascule dans l'antithèse du sentimentalisme, de l'empirisme, du pragmatisme ("sensate" selon la terminologie sorokinienne). C'est bien le cas, paradigmatique en quelque sorte, de la période hellénistique et romaine." (26)

Or il appert que cette transformation des visées philosophiques (l'émergence des "Logoi" hermétiques ou même de la "théurgie"²⁷, cf. les "Oracles Chaldaïques" et le "De mysteriis" de Jamblique) autant que son véhicule (révélation au lieu de systématisation) ne peuvent être qualifiés essentiellement par une réaction négative envers le rationalisme grec.

Le manque perçu plus haut comme une stase lacunaire dans l'unité religieuse pourrait tout aussi bien procéder d'un vacuum subit dans la mémoire des "origines". Ce vide ontothéologique appelle une nouvelle disposition de l'Anthrôpos qui, par sa réintégration à la totalité cosmique dans l'immutabilité de son Créateur, doit reconquérir le rare équilibre entre l'ordre transcendant et sa propre immanence ascensionnelle. Aussi, la dramatisation de la chute originelle ("cathodos") dans la condition hylique et de la possibilité de s'en extraire par la voie de la négation ("aphairesis") constitue l'un des pôles de la "Weltanschauung" hermétique. Cette disposition correspond à une conception pérenne de la Chute cosmique et de la dualité inhérente à toute anthropogonie. Non pas que, par exemple, la gnose hermétique veuille exhumer un quelconque état d'esprit orphique ou "mystérique" (il n'a jamais été enseveli) puisque les "Hermetica" eux-mêmes témoignent d'influences récentes telles que la doctrine platonicienne de l'Âme (cf. le "Phédon") ou encore les données cosmologiques du "Timée" ou même certaines fusions entées dans le monisme stoïcien.

Le mythe hermétique participe à la fois d'une continuité doctrinale et d'une discontinuité qui dispose ses

arpèges analogiques entre le paradigme de l'ineffable révélé et ses hypostases logophanique, démiurgique et anthropogonique. Concernant cette mise en place d'une "révélation", ne serait-il pas juste d'y voir un sentiment de faillibilité dans la réminiscence, comme si la rationalisation "processive" et, sur un certain plan, discriminatoire de l'esprit grec avait atteint ce stade de saturation où s'éveille le retour, le repli sur un ordre révélé, dans ce cas-ci, en référence à un cadre égyptianisant. En réponse à notre attente, Solon, dans le "Timée" (22b-23b), relate son entretien avec un prêtre égyptien:

"Mais l'un des prêtres, qui était très vieux, de dire: "Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants: un Grec n'est jamais vieux!" A ces mots Solon: "Comment l'entendez-vous?" — Et le prêtre: "Vous êtes jeunes tout tant que vous êtes par l'âme. Car en elle vous n'avez nulle opinion ancienne, provenant d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps. (...) Aussi, soit chez vous, soit ici, soit en tout autre lieu dont nous avons entendu parler, s'il s'est accompli quelque chose de beau, de grand ou de remarquable à tout autre égard, tout cela est ici par écrit, depuis l'antiquité, dans les temples, et la mémoire en a été sauvée. Mais, chez vous et chez les autres peuples, à chaque fois que les choses se trouvent un peu organisées en ce qui touche l'écriture et tout le reste de ce qui est nécessaire aux Etats, voici que de nouveau, à des intervalles réglés, comme une maladie, les flots du ciel retombent sur vous et ne laissent survivre d'entre vous que des illettrés et des ignorants. Ainsi, de nouveau, vous redevenez jeunes, sans rien savoir de ce qui s'est passé ici, ni chez vous, dans les anciens temps." (28)

Il ne faut pas préjuger de la sévérité de ce prêtre égyptien à l'égard de la juvénilité grecque. Il ne s'agirait pas non plus de trancher entre le "mode" proprement hiératique et initiatique de la théocratie égyptienne et la propension exploratrice, voire constructiviste et maieutique ("maieutikê" = art de faire accoucher) dans l'expression de la "Sophia" grecque. Dans ce qui nous a été transmis et colligé sous l'appellation de "Corpus Hermeticum", le cadre et la mise en scène du mythe hermétique comportent des éléments et des protagonistes égyptiens (Hermès/Thoth, Tat/Thoth(?), Asklépios/Imhotès, Agathodémon/Kaméphis, Isis, Horus, Ammon). Cependant, cette immixtion n'a teneur que de coloration ("tinctur") que d'infusion réelle. En effet, comme l'annonce A.D. Nock: "Les textes qui nous occupent ici ne sont qu'UNE application particulière du cadre hermétique à l'expression d'une piété, d'une philosophie et d'un mysticisme qui s'inspirent, en presque totalité, de sources non-égyptiennes."²⁹

Il n'est pas étonnant que des scribes officiant aux premiers siècles de notre ère sous le nom de notre "auteur" très probablement polycéphale aient su pratiquer une telle "greffe" dans l'instance globale d'une redéfinition des mystiques de salut.

De fait, pour nous les "ergons" textuels (im)portent plus que la valeur prégnante dans leur détermination originelle. C'est dans ce contexte de transvaluation des postulats rationalistes qui voit le "magisme" prendre le pas sur la physique théorétique (spéculative) ou l'unité archique (au sens d'Archée) de l'analogie déterminant les entéléchies se substituer à l'horizontalité "causale", voire dialectique que s'accomplit la déhiscence de l'hermétisme philosophique côtoyant et précédant certaines formes aigues du gnosticisme. Nous nous emploierons incidemment à élucider les dynamiques et les implications de la quête originelle en sa polarité radicale et de sa ducton extrême dans le principe d'analogie constituant dans leur interaction la "pierre d'angle" de l'édifice hermétique.

En outre, ce renversement axiologique se traduit sur le plan de la temporalité par le branchement sur l'immémorial de l'"Aion" où l'anamnèse (impliquant la re-connaissance, la synchronicité) active le mouvement d'ascension ("anados") vers le Principe, traversant ainsi par la subjectivité ana-motrice de l'adepte et la transsubstantiation verticale les divers plans qui sont reliés par l'unique "Signature" des choses. Il s'agit d'une collusion axiale qui touche par verticalité à l'unité principielle tout en

embrassant par préhension "pansophique" les ordres de "sympathies" (filiations) qui régissent les arcanes les plus enfouis de la Matière. Dans cette perspective, même s'il est contraint à son enveloppe corporelle, la participation de l'Anthrôpos à l'ordre cosmique est envisagée sous un angle optimiste: la quête de son essence s'accompagne d'une saisie du processus de génération continue du Multiple (dyadique) en remontant à la source divine monadique. La rupture avec le Monde-Archétype est ressentie moins comme un désordre mais une limite nécessaire du Modèle idéal, un "moindre bien" (cf. le "Timée" et les "Lois"):

"Le monde concret est relié aux Idées par l'intermédiaire de l'Ame. En effet, ce monde, tel un grand être vivant, est doué de mouvement autonome: ce qui suppose une Ame. Et le mouvement du monde, du moins dans la région céleste, est un mouvement régulier, qui manifeste un plan, une raison: ce qui suppose que l'Ame motrice de l'univers est une Ame intelligente. De fait, l'Intellect du monde contemple le bel ordre idéal, et c'est en vertu de cette contemplation qu'il imprime à l'univers un mouvement ordonné. Dès lors, le monde est vraiment un ordre, un KOSMOS. Certes, le désordre y trouve place: non plus cependant comme un mal essentiel, mais seulement comme un moindre bien. Dès là qu'il n'y a point d'ordre sans êtres multiples, donc plus ou moins riches de bien, il s'ensuit nécessairement qu'à ne considérer qu'une partie de l'ensemble on y découvre des défauts de bien, des désordres: mais c'est qu'on ne considère qu'une partie; on n'a pas regard au Tout. Si l'on s'efforce d'embrasser d'une seule vue tout l'ensemble, le désordre désormais s'efface, il trouve son explication dans l'ensemble, il se résorbe dans l'ordre." (30)

Cependant, le "Corpus Hermeticum" ne présente pas toujours la même compassion à l'égard du "Sensible": on y repère des vestiges signifiants de dualisme antihylique entremêlés de mysticisme astral. Enfin, la diversité des données et les contradictions internes le placent sous le signe de l'éclectisme et de l'unité fragmentaire: des pièces d'une clarté édifiante côtoient des lambeaux dont l'inspiration apparaît parfois douteuse. Michel Spanneut, dans son étude des influences de la Stoa sur la patristique, évoque l'incidence historique des "Hermetica", touchant particulièrement la nature de leur composition:

"Le Corpus rassemblé sous le nom d'Hermès Trismégiste et composé entre 100 et 300, bien qu'il soit essentiellement religieux et secondairement philosophique, est un témoin excellent de ce grand imbroglio de systèmes. On y trouve des parcelles de toutes les philosophies. On y est tour à tour optimiste et pessimiste, moniste et dualiste. Les différents discours ne s'accordent aucunement entre eux, ce qui est encore compréhensible, mais même à l'intérieur d'un discours unique des éléments contradictoires ont pénétré. L'idée d'un système homogène est passée nettement au second plan." (31)

Ce "Corpus" singulier, dont l'ontologie fut disséminée sous maintes littératures parallèles, reçut une audience plus marquée dans les cadres savants de la Renaissance quoiqu'auparavant la philosophie "naturelle" médiévale se fut abreuvée sensiblement et par la marge³² à ses noumènes.

Par la suite, la prestance de l'hermétisme comme bien d'autres modes de "représentation" absolue s'atténua et fut évincée (officieusement) par l'empire progressif du rationalisme positif et nominaliste.

Pour l'essentiel, l'hermétisme "savant" porte sur la gnose et la régénération de l'Homme Primordial et implique de ce fait des considérations d'ordre cosmogonique et anthropogonique prévalant à cette fin. Aussi, nous nous appliquerons au discernement et à la mise en place des éléments de cet édifice cosmo-anthropogénétique. Mais avant d'établir les jalons de notre analyse, il convient dans un premier moment de circonscrire et situer notre objet.

Notes de l'Introduction

- 1) Dans le "Dictionnaire étymologique de la langue française" (O. Bloch et W. von Warthurg — PUF, 1964, p. 320), on trouve à l'article "hermétique":

"HERMETIQUE, 1615, d'après l'adv. dans "vase clos hermétiquement". Vient de la langue des alchimistes, qui qualifiaient par cet adj. un mode particulier de fermeture des vases; cf. "hermetic vase", 1554; dér. irrégulier de Hermès (trismégiste) (du grec "Hermès trismegistos" "Hermès trois fois très grand"), dieu d'Egypte, nommé ainsi par les Grecs de l'époque hellénistique et à qui les alchimistes attribuaient la fondation de leur art. De là aussi HERMETIQUE (alchimie, sciences, etc.), 1762; — ISME, fin XIX^e."

Le "Dictionnaire général de la langue française depuis le commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours" (A. Hatzfeld, A. Darmesteter, A. Thomas — éd. Delagrave, 1964, tome 2, p. 1238) propose sensiblement la même dérivation:

"1. HERMETIQUE (èr-mé-tik') adj.
(étym. Dérivé irrégulier du nom propre "Hermès Trismegistus", Ἑρμῆς Τρισμεγίστος, personnage légendaire de l'Egypte auquel on attribuait au moyen âge la fondation de l'alchimie, 229. Admis ACAD. 1762)

(T. didact.) Relatif à l'alchimie, Spécialt. FERMETURE —, fermeture parfaite d'un vase, mise en usage par les alchimistes, qu'on obtient en faisant fondre les bords de l'orifice et en les tordant. P. ext. CLOTURE —, parfaite.

2. HERMETIQUE (èr-mé-tik') adj.
(étym. Dérivé irrégulier de "Hermès", § 229. || 1694. Colonne hermétique, Th. Corn. Admis ACAD. 1798)

(Architect.) COLONNE —, terminée par une tête de Mercure, une tête d'homme, en guise de chapiteau."

Pour sa part, le "Littré" ("Dictionnaire de la langue française" d'Emile Littré — éd. J.J. Pauvert, 1957, tome 4, p. 502) circonscrit ainsi la majorité des acceptions:

"HERMETIQUE (èr-mé-ti-k'), adj. * 1. Terme d'archéologie. Colonnes hermétiques, colonnes surmontées d'un hermès. * Terme d'architecture. Colonne hermétique, colonne qui a une tête d'homme au lieu de chapiteau. * 2. Qui appartient aux doctrines d'Hermès trismégiste. Science, philosophie hermétique. Livres hermétiques. Cosmogonie hermétique. * 3. Qui appartient à la science du grand oeuvre, à la connaissance de la transmutation des métaux, à l'alchimie. * Médecine hermétique ou spagirique, médecine surtout chimique dont on supposait que les moyens de guérison qu'elle employait avaient été trouvés dans les livres d'Hermès. * 4. Fermeture hermétique, fermeture parfaite que l'on obtient en faisant fondre les bords du vase que l'on veut clore; ces fermetures viennent de l'art hermétique ou alchimie. * Appareils hermétiques, appareils dont la clôture est parfaite. — E. Hermès."

Enfin, dans le "Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française" par Paul Robert (éd. Société du Nouveau Littré — "Le Robert", 1966, tome troisième, p. 469), après en avoir réitéré le sens premier, on reconduit l'épithète vers sa connotation dernière:

"1. HERMETIQUE. adj. (1610, Cf. cit. 1, infra; dér. de "Hermès" (Trismégiste), le Thoth des Egyptiens, qui passait pour le fondateur de l'alchimie)

(...)

3. Fig. (XIX^e s.). Impénétrable, difficile ou impossible à comprendre, à interpréter. V. Obscur. "Ecrivain, poète hermétique. Certains sonnets de Mallarmé sont assez hermétiques." Esotérique. — "Visage hermétique", sans expression. V. Fermé, impénétrable."

- 2) "Art de Musique" est l'une des appellations, par ailleurs subtile, englobante et évocatrice de l'Art alchimique: "...il n'y a pas d'interprétation spirituelle ou matérielle de l'alchimie, il n'y a que de mauvaises interprétations de l'alchimie en dehors de celles qui la considèrent SIMULTANEMENT comme un art, une philosophie et une religion, interprétation si bien résumée par l'expression ART DE MUSIQUE." (Arnold Waldstein, "Lumières de l'Alchimie" — éd. Maison Mame, Paris, 1973, p. 11)

- 3) Cf. J. Duchemin, "La houlette et la lyre" (Recherche sur les origines pastorales de la poésie), t. I: "Hermès et Apollon" — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1959, p. 26.
- 4) A.J. Festugière, "La Révélation d'Hermès Trismégiste", t. I: "L'astrologie et les sciences occultes" — éd. Galbada, Paris, 1950, pp. 67-68.
- 5) Ibid., p. 69.
- 6) J. Doresse, in "Histoire des Religions" (tome 2), sous la direction d'Henri-Charles Puech, éd. Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1972, art. "L'hermétisme égyptianisant", p. 449.
- 7) Cf. C. Froidefond, "Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote", éd. Ophrys, Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix-en-Provence, 1971.
- 8) Cf. J. Doresse, p. 476.
- 9) C. Froidefond, p. 267.
- 10) "Phèdre", texte établi et traduit par Léon Robin — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1954, p. 87.
- 11) "Philèbe", texte établi et traduit par Auguste Diès — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1959, pp. 11-12.
- 12) "Cratyle", texte établi et traduit par Louis Méridier — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1969, p. 87.
- 13) A.J. Festugière, "Hermétisme et Mystique païenne", art. "Cadre de la Mystique hellénistique" (ex. "Mélanges M. Goguel", Neuchâtel, 1950, pp. 74-85), Aubier-Montaigne éd., Paris, 1967, p. 13.
- 14) Amalgame: terme désignant la combinaison ou l'alliage du MERCURE et d'un autre métal. Cf. Dict. Robert. (de "amalgama", XV^e s.; lat. alchim. probablement d'origine arabe).

D'autre part, il est intéressant de noter que, dans le "Dictionnaire Mytho-hermétique" de Dom Antoine-Joseph Pernety (Paris, 1787, chez Deladain l'aîné; rééd. Denöel, Paris, 1972), le verbe "amalgamer" s'entend avec une teinte métaphorique mais non moins aléthique), celle qui sied à la "poiétique" philosophale, expression vive de la métallurgie sacrée:

"AMALGAMER. Faire la réunion du mercure philosophique avec le soufre ou l'or des Sages; non pas à la manière des Chymiste vulgaires, en broyant dans un mortier ou autrement, une matière solide avec un corps liquide, mais en conduisant le feu des Philosophes, suivant le régime prescrit; c'est-à-dire, en perfectionnant l'oeuvre par la cuisson ou digestion continuée, au feu égal, sulfureux, environné et qui ne brûle pas. (...)"

Point n'est besoin de mentionner ici que nous souhaitons conduire la présente élaboration avec cette même volonté qui exulte ensuite devant l'amalgame réussi.

- 15) A.J. Festugière, Ibid., pp. 13-14.
- 16) H. Jonas, "La Religion gnostique", éd. Flammarion, Paris, 1978, (trad. française de "The Gnostic Religion" (The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity), Beacon Press, Boston, 1963), p. 197.
- 17) Cf. H. Corbin (avec la collaboration de Sayyed Hossein Nasr et Osman Yahia), in "Histoire de la Philosophie" (tome 1), sous la direction de Brice Parain, éd. Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969, art. "Islam", pp. 1056-1057.
- 18) Cf. A.J. Festugière, "Rév. Herm. Trism.", T. I, pp. 14-16.
- 19) Cf. H.-C. Puech, "Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle" (1934), in "En quête de la Gnose" (t. I: "La Gnose et le Temps"), éd. Gallimard, Paris, 1978, p. 25.

Voir aussi Numénius, "Fragments", texte établi et traduit par Edouard des Places — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1973.

E.g. le "Peri tagathou" (Du bien), L. I, fr, 1 a (9a Leemans)

"Sur ce point, après avoir cité et pris pour sceaux les témoignages de Platon, il faudra remonter plus haut et les rattacher aux enseignements de Pythagore, puis en appeler aux peuples de renom, en conférant leurs initiations, leurs dogmes, les fondations culturelles qu'ils accomplissent d'accord avec Platon, tout ce qu'ont établi les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Egyptiens."

- 20) Cf. A.J. Festugière, *Ibid.*, p. 4.
- 21) E. Cassirer, "La Philosophie des formes symboliques", tome 2: "La pensée mythique", Ed. de Minuit, Paris, 1972.
- 22) "viri novi": expression employée par Arnobe pour qualifier les adeptes de doctrines païennes mixtes.

Cf. A.J. Festugière, "La Révélation d'Hermès Trismégiste", t. III: "Les doctrines de l'âme", éd. Gabalda, Paris, 1953, p. 50: "...ces "viri novi" ne désignent pas une secte spéciale attachée à une gnose particulière, mais un ensemble assez complexe professant une doctrine mixte, dont les éléments ont été empruntés à des sources diverses (hermétisme, Numénius, Porphyre et, par Porphyre sans doute, "Oracles Chaldaïques" et livres pseudo-zoroastriens)..."

- 23) Cf. J. Bidez et F. Cumont, "Les mages hellénisés", T. I: Introduction: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque, 297p., T. II: Textes, 409p., Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1973.
- 24) Apotélesmatique = "ê apotelesmatikê tekhnê" = la science des influences ("apotelesmata"). Cf. A. Maury, "La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age", éd. Denoel, Coll. "Bibliotheca Hermetica", Paris, 1970: "Une longue suite d'observations mirent les Chaldéens en possession d'une astronomie théologique, reposant sur une théorie plus ou moins chimérique de l'influence des corps célestes appliquée aux événements et aux individus. Cette science, appelée par les Grecs "astrologie" ou "apotélesmatique", fut dans l'antiquité le titre de gloire des Chaldéens." (pp. 34-35)

Voir aussi R. Berthelot, "La pensée de l'Asie et l'astrobiologie", éd. Payot, Paris, 1972. Cf. chap. 1: "L'astrobiologie et l'astrologie chaldéenne" (pp. 9-46).

- 25) Cf. A.J. Festugière, "Rév. Herm. Trism.", t. I, p. 13.
- 26) G. Durand, "Similitude hermétique et science de de l'homme", in Eranos 1973 (annales), E.J. Brill, Leiden, 1975, p. 437.
- 27) Cf. E.R. Dodds, "Les Grecs et l'irrationnel", Appendice II: "La théurgie" (pp. 279-299), éd. Flammarion, Paris, 1977. Citat. Jamblique, "De mysteriis": "L'union théurgique n'est atteinte que par l'efficacité d'actes ineffables accomplis de la façon qui convient, actes qui dépassent l'entendement, et par la puissance de symboles ineffables qui ne sont compris que des dieux... Sans effort intellectuel de notre part, les signes ("sunthēmata") par leur propre vertu accomplissent leur oeuvre propre" ("De myst." 96. 13 Parthey).
- 28) "Timée", texte établi et traduit par Albert Rivaud — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1970, pp. 132-134.
- 29) "Corpus Hermeticum I: Poimandrès & traités II-XII", texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière — Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1978, Préface, p. II.
- 30) A.J. Festugière, "La Révélation d'Hermès Trismégiste", t. II: "Le Dieu cosmique" — éd. Gabalda, Paris, 1949, p. XII.
- 31) M. Spanneut, "Le stoïcisme des Pères de l'Eglise" (de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie), éd. du Seuil, Paris, 1957, p. 39.
- 32) Cf. C. Crisciani et C. Gagnon, "Alchimie et Philosophie au Moyen Age" (perspectives et problèmes), éd. L'Aurore/Univers, Montréal, 1980.

Voir aussi W. Shumaker, "The Occult Sciences in the Renaissance" (A Study in Intellectual Patterns), University of California Press, Berkeley, 1979.

APPARAT SUCCINCT

ELEMENTS D'UNE GENESE DE L'HERMETISME

"Il devient dès lors évident qu'en dehors de toute représentation symbolique le temps ne prendrait jamais pour notre conscience l'aspect d'un milieu homogène, où les termes d'une succession s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Mais nous arrivons naturellement à cette représentation symbolique par ce seul fait que, dans une série de termes identiques, chaque terme prend pour notre conscience un double aspect: l'un toujours identique à lui-même, puisque nous songeons à l'identité de l'objet extérieur, l'autre spécifique, parce que l'addition de ce terme provoque une nouvelle organisation de l'ensemble."

Henri Bergson

La désignation du "Trismégiste" et les testimonia

La majorité des exégèses (Scott, Reitzenstein, Ménard, Nock, Festugière, Jonas, Puech, Doresse, Mahé) s'accordent pour situer l'apparition historique du "Corpus Hermeticum" entre le II^e et le III^e siècle de notre ère et il semble que des auteurs chrétiens¹ furent parmi les premiers à "reconnaître" l'existence de la littérature hermétique et à en utiliser partiellement des passages dans le traitement de leurs arguments. A partir du III^e et plus sensiblement du IV^e siècle, des testimonia et des insertions ayant trait aux "Hermetica" se manifesteront jusqu'aux commentaires du byzantin Michel Psellus (XI^e s.). Ainsi, Lactance (début IV^e s.) dans les "Institutions divines" (VI 25, 10) fait allusion à un

1) J.-P. Mahé, "Hermès en Haute-Egypte", Québec, 1978, cf. Intro. "Le problème chronologique", pp. 5-6: cf. aussi J. Doresse, "Hermétisme...", op. cit., pp. 433-434, 475-476.

enseignement de "Trismegistus Hermes", puisant même dans le "Discours Parfait" (Logos Tèleios, "sermo perfectus") qui nous parviendra sous la forme altérée de l'"Asclépius" latin. De même, l'alchimiste Zosime (III^e s.), dans le "Compte Final", se réfère à "Poim(en)ander" (i.e. "Poimandrès") et au "Cratère" (C.H. IV) s'inspirant d'autre part de doctrines parallèles à l'hermétisme philosophique:

"En agissant de la sorte, tu obtiendras les teintures opportunes gènes et naturelles. Fais cela jusqu'à ce que tu atteignes à la perfection de l'âme. Et lorsque tu reconnaîtras que tu as été rendue parfaite, alors, ayant obtenu les teintures naturelles, crache sur la matière, réfugie-toi auprès de Poiméandre, et, ayant reçu le baptême du cratère, élance-toi pour rejoindre ta race." (1)

Au V^e siècle, Cyrille d'Alexandrie ("Contra Julianum", c. 435-441) cite des extraits hermétiques pour étayer son propos et donne à entendre qu'il existe à Athènes une collection de quinze "Livres Hermaïques" ("Ermaika pente-kaideka Biblia").² Enfin, Jean de Stobi (c. 500) dressa à l'intention de son fils Septimius un "Anthologium" qui contient approximativement quarante "excerpta" hermétiques dont vingt-neuf excèdent la matière du "Corpus" et "...

1) Cf. A.-J. Festugière, Rév. Herm. Trism., t. I, extrait de Zosime de Panopolis, pp. 280-281, Paris, 1944.

2) Cf. "Corpus Hermeticum", t. I, introduction de A.-J. Festugière, p. XV.

proviennent soit de "logoi" d'Hermès à Tat ou à Ammon, soit de "logoi" d'Isis à Horus, soit d'apophthegmes d'Hermès ou d'Akmon (? = Agathodémon?), soit enfin de diverses compositions attribuées à Hermès ("Aphrodite", poème)...¹

Cependant, si cette évolution dans le temps peut être méticuleusement restituée à travers les états successifs du texte et les mutations dues aux translations, il devient plus problématique de déterminer avec certitude la provenance et l'inscription originale des "Hermetica". Avant de nous attacher spécifiquement au "Corpus", il convient de s'enquérir de la "réalité" de notre auteur et de l'ajout du superlatif "Trismégiste". Au tout début, nous avons effleuré la filiation entre Thoth et Hermès, produisant en toile de fond la tonalité mythique autant que l'instance de la "révélation" (attenante au rapport maître-disciple, initiateur-néophyte) qui fut sertie dans le mythe hermétique. Or il y a interaction et disjonction entre contenant et contenu: les acteurs de la révélation semblent provenir d'une authentique généalogie égyptienne alors que les données ontologiques et le véhicule littéraire correspondent aux grands courants de l'époque gréco-romaine. Qui est donc ce "trois fois grand"?

1) Cf. "Corpus Hermeticum", t. III, introduction (Festugière) aux Fragments hermétiques extraits de Stobée, p. II.

D'après Varron (-Ier s.) et le pseudo-Manéthon (-IIIè s., Héliopolis?) "...une tradition connue de tous, et remontant au moins aux premiers des Ptolémées, exposait qu'à Thoth — le premier Hermès — qui aurait vécu "avant le Déluge", aurait succédé, après le cataclysme, le second Hermès — le Trismégiste, puis son fils, Agathodémon ou Kaméphis, et son petit-fils, Tât. Dans cette lignée s'inséraient encore Knéphis, Osiris, Isis et Horus." ¹ Dans la "Koré Kosmou" ("Pupille du Monde"), fragment hermétique extrait des "Logoi d'Isis à Horus" conservés dans les "Stobaei Hermetica" (XXIII = Stob. Anthologicum I. 49. 44), la déesse confie à son fils:

"Or, ô mon fils merveilleux Horus, ce n'est pas dans un être de race mortelle que cela eût pu se produire — en fait il n'en existait pas même encore —, mais dans une âme qui possédât le lien de sympathie avec les mystères du ciel: voilà ce qu'était Hermès qui a tout connu. Il vit l'ensemble des choses; et, ayant vu, il comprit; et, ayant compris, il eut puissance de révéler et de montrer. (...) Là-dessus, Hermès se disposait à remonter vers les astres pour faire escorte aux dieux ses cousins. Cependant il laissait pour successeurs Tat, à la fois son fils et l'héritier de ces enseignements, puis, peu après, Asclépios l'Imouthès, selon les desseins de Ptah-Héphaïstos, d'autres encore, tous ceux qui, par le vouloir de la Providence reine de toutes choses, devaient faire une recherche exacte et consciencieuse de la doctrine céleste." (2)

1) Doresse, op. cit., pp. 442-443.

2) "Corpus Hermeticum", t. IV, "Fragments extraits de Stobée", (XXIII-XXIX), "Koré Kosmou" (XXIII), pp. 2-3, Paris, 1972.

Dans les traités hermétiques, qui se présentent sous la forme épistolaire ou celle du dialogue didactique et initiatique, on retrouve ces "fils" qui, dans une aura d'attente pieuse, jouent le rôle de l'adepte qui s'apprête à recevoir l'enseignement secret et abscons du Trismégiste. Et ce "trois fois très grand" peut s'entendre: magnificence, faculté plurielle, trois fois ressuscité ou troisième apparition. Quant à la datation, bien que les textes soient situés aux II^e et III^e siècles, il est plus que probable que l'épithète remonte plus haut alors qu'il était commun chez les Egyptiens de gratifier d'une telle appellation l'un de leurs dieux locaux:

"Maintenant, pourquoi l'épithète de Trismégiste, "trois fois très grand" (τρισμέγιστος -)? C'est là en quelque sorte une contamination du superlatif grec μέγιστος, dont l'application à un dieu est tout à fait commune en Egypte, et du superlatif égyptien par répétition du positif, soit, ici, "grand grand" (ég. "âa âa"), en grec μέγας μέγας ou μέγας καὶ μέγας. Or, dès le temps de Ptolémée IV Philopator (221-205), on voit ce superlatif égyptien traduit en grec — précisément à propos d'Hermès — par le superlatif grec trois fois énoncé: μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγιστος —: il suffisait de remplacer cette répétition par le simple préfixe τρις — ("trois fois") et l'on obtenait τρισμέγιστος "le trois fois très grand". Sous cette forme, l'épithète paraît exclusivement réservée à Hermès-Thoth révélateur de la doctrine hermétique, Trismégiste faisant en quelque sorte avec Hermès un seul nom propre."(1)

1) Festugière, Rév. Herm. Trism., t. I, chap. IV: "Hermès-Thoth et la littérature hermétique", pp. 73-74; voir aussi P. Boylan, "Thoth the Hermes of Egypt", Oxford,

La dénomination appartient donc désormais au grammatologue idéalisé devant l'éternel. Aussi, bien qu'il admette que l'adjonction du superlatif semble plus tardive et peut-être postérieure à l'ère chrétienne, Jean-Pierre Mahé relate la découverte par W.B. Emery, à Saqqâra en 1966, d'"ostraca" rédigés en démotique et en grec dont l'un portait l'inscription: "Τὰ ῥηθέντα μοι ὑπὸ μεγίστου καὶ μεγίστου Θεοῦ μεγάλου Ἑρμοῦ". Cette découverte déplace la datation de l'épithète "Trismégiste" puisque les éditeurs T.C. Skeat et E.G. Turner situent le document entre 168 et 164 avant J.-C. devenant ainsi le "document le plus ancien où le nom d'Hermès soit associé à trois formes dérivées ou fléchies de l'adjectif μέγας, préfigurant, en quelque sorte, l'appellation illustre de Τρισμέγιστος"¹ alors que la fameuse pierre de Rosette (Basse-Egypte) qui permit à Champollion d'ériger les bases d'un décryptage signifiant des "grammata" hiéroglyphiques faisait allusion à un Hermès "deux fois grand" (μέγας καὶ μέγας).

D'autre part, Henri-Charles Puech, dans une courte mais pénétrante observation, rappelle l'hypothèse d'un Hermès "trois fois incarné", relevant quatre passages tes-

...1922; K. Kerényi, "Hermes Guide of Souls" (The Mythologem of the Masculine Source of Life", Zurich, 1977.

1) Cf. Mahé, op. cit., pp. 1-7.

timoniaux dans le commentaire d'Hermias d'Alexandrie sur le "Phèdre" dont "... Les deux premiers (lib. II, scol. 2, p. 94, 21-22 éd. P. Couvreur, et scol. 45, p. 168, 23-25) mentionnent qu'Hermès Trismégiste est venu à trois reprises en Egypte, où il a chaque fois, mené une vie philosophique, et que, lors de son troisième séjour, il s'est "souvenu de lui-même" ("héautou anamnêsthai") ou "reconnu lui-même ("héauton épignous"), recevant ou recouvrant à cette occasion son véritable nom." ¹

La troisième incarnation (apparition) de l'initié s'accorde avec la reconnaissance ou le recouvrement de son identité primordiale par la voie de la régénération ("palingénésia"), paradigme fondamental de la gnose propre à la "Weltanschauung" hermétique d'où: "La légende d'Hermès trois fois incarné revêt par là un dernier intérêt. Le Trismégiste y a été conçu en type ou en modèle du "gnostique", du "pneumatique"; il offre le premier et l'éminent exemple de l'être sauvé par la "gnose"." ²

Evoquant la présence du nom d'Hermès dans la Tradition arabe, René Guénon pousse plus loin l'hypothèse constitutive de l'unité fondée dans la "triplicité" du

1) H.-C. Puech, "En quête de la Gnose", t. I, cf. "Hermès trois fois incarné" (1946), Paris, 1978, pp. 117-118.

2) Puech, loc. cit., p. 118.

scribe immémorial; cette unité embrasse à la fois son origine et ses migrations successives:

"Hermès est appelé "El-muthalleth bil-hikam", littéralement "triple par la sagesse", ce qui équivaut à l'épithète grecque "Trismegistos", tout en étant plus explicite, car la "grandeur" qu'exprime cette dernière n'est, au fond, que la conséquence de la sagesse qui est l'attribut propre d'Hermès. Cette "triplicité" a d'ailleurs encore une autre signification, car elle se trouve parfois développée sous la forme de trois Hermès distincts: le premier, appelé "Hermès des Hermès" ("Hermes El-Harâmesah"), et considéré comme antédiluvien, est celui qui s'identifie proprement à Seyidna Idris; les deux autres, qui seraient postdiluviens, sont l'"Hermès Babylonien" ("El-Bâbelî") et l'"Hermès Egyptien" ("El-Miçrî"); ceci paraît indiquer assez nettement que les deux traditions chaldéenne et égyptienne auraient été dérivées directement d'une seule et même source principale, laquelle, étant donné le caractère antédiluvien qui lui est reconnu, ne peut guère être autre que la tradition atlantéenne." (1)

Enfin, si la détermination "positive" du personnage échappe au contrôle d'une rationalisation historique et si, depuis l'analyse d'Isaac Casaubon (1614),² on tient pour définitif le caractère pseudépigraphe des "Hermetica", il n'en demeure pas moins que le mythe de l'"auctor" ne fait ni ombrage sinon puissance en regard des avenues

1) Cf. R. Guénon, "Formes traditionnelles et cycles cosmiques", "Le tombeau d'Hermès", Paris, 1970, p. 146.

2) Cf. A.-J. Festugière, "Hermétisme et mystique païenne", Paris, 1967, p. 29.

d'un courant dont l'expression deviendra bientôt un art de la contradiction (voilement), entendu non dans un quelconque esprit éristique, mais fondant l'unité de sa "Pistis" dans l'atteinte de la "Coincidentia oppositorum", soit une logique autre, celle de la réconciliation de la polarité congénitale du Cosmos.

La figuration mythique du dieu, son unité et le registre de ses attributions déroutent et rendent illusoire toute "capture" déterminante: "Obscure, contradictoire, l'image d'Hermès, apparemment hostile à toute synthèse, s'est bientôt vu refuser le droit à l'unité."¹ En l'absence d'un vecteur définitif et pour clore notre brève inquisition, nous acquiesçons à la remarque terminale de Jean-Pierre Mahé:

"L'épithète de Trismégiste n'exprime donc pas, au moins à l'origine, une grandeur toute particulière qui eût placé le dieu dans un monde transcendant. Elle évoque au contraire la multiplicité des circonstances, sans doute fort humaines et fort concrètes, où son industrie proverbiale pouvait s'être donné carrière." (2)

1) Cf. L. Kahn, "Hermès passe" (ou les ambiguïtés de la communication), Paris, 1978, p. 25.

2) J.-P. Mahé, loc. cit., p. 3.

Les hermétismes et l'établissement des "Hermetica"

Il faudrait trancher ici entre ce que Wayne Shumaker (après Frances A. Yates) nomme "Hermetism" (désignant ainsi l'hermétisme savant du "Corpus") et "hermeticism" (caractérisant l'ontologie des systèmes ésotériques marqués du principe d'analogie ou de "Synchronizitat").¹ Dans cette dernière acception, la plus répandue, l'hermétisme désigne l'attitude sapientielle, demeurée souvent muette (mutus) et absconse face aux grands courants officiels de la Pensée occidentale, qui trouva son expression la plus aboutie dans le mysticisme astral, l'Alchimie et l'iconographie sacrée.

Foncteur et signature d'une intégration analogique qualitative des niveaux aléthiques de l'Etre, cet "Art", cette "poiêsis" où le "laborare" se découvre être un "orare" présida à certaines des productions les plus intenses de la "mimesis" occidentale. En seront les singuliers demiurges humains un Paracelse qui substitua à la médecine galénique et allopathique une conception homologique du traitement de la Matière, un Jakob Boehme qui d'une rare illumination livra l'intériorité à la Lumière ou encore l'adepte contemporain Fulcanelli qui dénoua avec grâce les arcanes symboliques de l'architecture sacrée.

1) W. Shumaker, "The Occult Sciences...", op. cit., chap. 5: "Hermes Trismegistus", p. 201-251.

En outre, c'est cet hermétisme qui, par la voie de l'expérience des limites, fut infusé dans la poétique d'un Dante ou d'un Gérard de Nerval.

Il convient alors d'appeler cette sagesse et les processus qu'elle engendre "philosophie naturelle" dans ce que cette appellation porte de plus évocateur, dire la "sophia perennis" à l'oeuvre dans la re-connaissance des correspondances magiques ou principielles et matricielles dans la contexture de l'Etre. Rappelons maintenant cette assertion du "Picatrix" ("Le but des sages dans la magie"), traité apocryphe attribué avec faible probabilité au Pseudo-Madjriti:

"Il faut que vous sachiez que cette philosophie est nommée magique et que l'on appelle magiques toutes les opérations de l'homme que les sens et l'esprit suivent dans toutes les parties de l'oeuvre en l'aidant ou gouvernant pour opérer des choses admirables; ce qui est difficile à comprendre à cause de la faiblesse de nos sens, de même que la vue chancelle sur des ressemblances — (...) Cette science est trop profonde et difficile à comprendre; une partie consiste en pratique, parce que ses oeuvres sont d'esprit en esprit, c'est-à-dire à faire des choses semblables et qui ne sont point substances; et la composition des images est un esprit dans un corps." (1)

L'autre désignation, celle qui nous occupera prin-

1) In "La Magie arabe traditionnelle", "Picatrix", chap. II, Paris, 1977, p. 254.

cipalement, circonscrit la doctrine syncrétiste des "logoi" apocryphes ou autres dont l'inscription pseudépigraphique est placée sous l'autorité du Trismégiste. Dès lors, il nous faut distinguer entre deux orientations des écrits hermétiques, soit, tel que l'indique Festugière, l'hermétisme "populaire" et l'hermétisme "savant". Le premier concerne un corpus disparate de recueils de prescriptions ressortissant à la théorisation des causes et des effets dans le pragmatisme magique, mantique et apotélesmatique. Dans ces spécimens, il faut compter avec plus ou moins d'évidence les fragments épars des "Salmeschoiniaka", les "Iatromathematika" d'Hermès à Ammon (traitant d'une médecine fondée sur les observations célestes), le "Livre Archaïque" ("relatif aux Principes") d'Hermès perdu et recueilli à l'état de vestiges dans les "koiranides" et enfin le "Liber Hermetis", compendium de données générales sur la nature des combinatoires astrobiologiques. A cela, nous devons ajouter la "Tabula smaragdina" (apparue au XIII^e siècle) qui constitue le prototype pur de la coïncidence alchimique en ce qu'il livre avec une extrême concision l'arcanum majeur de l'"Opus Magnum".

L'hermétisme "savant", tout en faisant fi de la pompe de cette épithète, dénomme sensiblement la matière des dix-sept "logoi" du "Corpus Hermeticum" augmentés de

l'"Asclépius" latin et des fragments hermétiques tirés de l'Anthologium de Stobée dont le topique s'applique à une pure "religio mentis" comportant une cosmogonie et une anthropogonie propres sous-tendues d'une doctrine vernale de la régénération de l'Ame. Afin d'éviter au lecteur toute confusion devant cette "selve obscure" voici en bref la composition de notre "Corpus":

- C.H. I: "D'Hermès Trismégiste: Poimandrès" ("ERMOU TRISMEGISTOU POIMANDRES"), dialogue didactique entre l'initiateur (= Poimandrès = Nous (Intellect)) et le néophyte (= Hermès).
- II A: "D'Hermès à Tat: Discours Universel" ("ERMOU PROS TAT LOGOS KATHOLIKOS"), morceau perdu.
- II B: sans titre, adressé à Tat.
- III: "D'Hermès: Discours sacré" ("ERMOU IEROS LOGOS").
- IV: "D'Hermès à Tat: Le Cratère, ou la Monade" ("ERMOU PROS TAT O KRATER, E MONAS").
- V: "D'Hermès à son fils Tat" ("ERMOU PROS TAT UION"). Sous-titre: "Que Dieu est à la fois inapparent et le plus apparent." ("Oti aphanès Theos phanerôtatos estin.")
- VI: Adressé à Asklépios. Sous-titre: "Que le Bien n'existe qu'en Dieu seul et nulle part ailleurs." ("Oti en monô tô Theô to agathon estin, alla-chothi de oudamou")
- VII: Sous-titre: "Que le plus grand des maux parmi les hommes, c'est l'ignorance touchant Dieu." ("Oti mégiston kakon en anthrôpois e peri tou Theou agnôsia.")
- VIII: Sous-titre: "Qu'aucun des êtres ne périt et que c'est à tort qu'on nomme les changements

destructions et morts." ("Oti oudèn tòn ontôn apollutai, allà tàs metabolàs apôleias kai thánatous planômenoi légousin.")

- IX: Adressé à Asklépios. Sous-titre: "Sur l'intellection et la sensation. (Que le beau-et-bon n'existe qu'en Dieu seul, et nulle part ailleurs.)" ("Peri noéseôs kai aisthéseôs. (oti en monô tô Theô to kalon kai agathon estin, allachothi dè oudamou).")
- X: "D'Hermès Trismégiste: La Clef" ("'ERMOU TRISMEGISTOU KLEIS")
- XI: "Noûs à Hermès" ("NOUS PROS'ERMEN")
- XII: "D'Hermès Trismégiste: Sur l'Intellect commun, à Tat" ("'ERMOU TRISMEGISTOU PERI NOU KOINOU PROS TAT")
- XIII: "D'Hermès Trismégiste à son fils Tat: Discours secret sur la montagne, concernant la régénération et la règle du silence" ("'ERMOU TRISMEGISTOU PROS TON UION TAT EN OREI LOGOS APOKRUPHOS, PERI PALIGGENESIAS KAI SIGES EPAGGELIAS.")
- XIV: "D'Hermès Trismégiste à Asklépios: santé de l'âme" ("'ERMOU TRISMEGISTOU ASKLEPIOI EU PHONEIN"). Forme épistolaire.
- XV: fragment stobéen exclus du "Corpus Hermeticum". On conserve cependant la numérotation I-XVIII en omettant C.H. XV.
- XVI: "D'Asklépios au roi Ammon: Définitions" ("OROI ASKLEPIOU PROS AMMONA BASILEA"). Sous-titre: "Sur Dieu, sur la matière, sur le mal, sur la fatalité, sur le soleil, sur la substance intelligible, sur l'essence divine, sur l'homme, sur la disposition du plérôme, sur les sept astres, sur l'homme selon l'image." "'peri Theou, peri ulès, peri kakias, peri heimarménès, peri héliou, peri noètès ousias, peri theias ousias, peri anthrôpou, peri oikonomias tou plerômatos, peri tòn epta astérôn, peri tou kat'eikona anthrôpou.")
- XVII: court fragment sans titre: dialogue entre Tat et un roi.

XVIII: morceau sans titre, discours d'éloges aux rois.
Sous-titre: "Des entraves qu'apporte à l'âme
ce qui arrive au corps." ("Peri tês upo tou
pathous tou sômatos empodizomènes psuchês.")

L'"Asclépius" latin serait un "remake" amalgamé de fragments hermétiques prenant origine dans le "Logos Télaios" ("Discours Parfait") et constituant une refonte éclectique et parfois scoriacée de la doctrine hermétique. Des "excerpta" de Stobée, retenons les extraits des "logoi" d'Isis à Horus (St.H. XXIII-XXVII) dont le très beau traité intitulé "Korè Kosmou" (St.H. XXIV) qui confèrent, autant par la forme que par le fond, une coloration toute particulière à la substance du "Corpus". Enfin, la transmission et les différentes collations et traductions des "Hermetica" sont aussi intéressantes à observer:

-1460: Léonard de Pistoia introduit à Florence un manuscrit grec recueilli en Macédoine, l'ébauche de l'éventuel "Corpus Hermeticum", et le présente à Cosimo de Medicis, mécène féru de culture antique.

-1462-63: le document est soumis à Marsile Ficin qui en entreprend la traduction latine (complétée en avril 1463).

-1471: publication de cette version (intitulée "Pimander" d'après le premier traité et comprenant les quatorze premiers "logoi" de l'actuel "Corpus") avec une "Argumentatio" introductive.

-pas moins de seize éditions suivront avant la fin du seizième siècle.

-1494: Jacques Lefèvre d'Étaples l'édite avec un bref commentaire.

- 1505: Lefèvre y adjoint une analyse détaillée et l'augmente de l'"Asclépius" latin faussement attribué à Apulée.
- 1535-36: les fragments hermétiques tirés de l'"Anthologium" de Stobée sont partiellement édités par Trincavelli à Venise, et à nouveau par Gesner en 1543, 1549 et 1559.
- 1554: Turnèbe publie pour la première fois le texte grec à partir du manuscrit utilisé par Marsile Ficin (Codex Laurentianus 71. 33) et dénomme l'ensemble "Mercurii Trismegisti Poemander..."
- 1574: "...Flussas (François Foix de Candalle), reproduisant cette édition de Turnèbe, divisa l'ensemble de chapitres — chaque "logos" constituant un chapitre —, fit des trois extraits de Stobée ajoutés par Turnèbe au groupe I-XIV un chapitre XV, et donna en conséquence aux trois opuscules suivants (anciennement XV-XVII) les numéros XVI, XVII, XVIII." Appellation: "Pimandras".
- 1575: publication intégrale des "fragments hermétiques" de Stobée par Canter.
- 1585-90: publication à Cracovie d'une "Discussion" latine en six volumes (folio) par le français Hannibal Rossel.
- 1614: Isaac Casaubon établit définitivement le caractère pseudépigraphe des "Hermetica" ("Isaaci Casauboni...exercitationes XVI"), y voyant une collation à saveur hellénistique influencée par le platonisme et le christianisme (?).
- 1854: édition de G. Parthey: "Hermetis Trismegisti Poemander".
- 1866: traduction française précédée d'une "Etude sur l'Origine des Livres hermétiques" par Louis Ménard (2è éd. 1867).
- 1924-36: édition et commentaire(s) en quatre volumes par W. Scott et A.S. Ferguson (Oxford): "Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus".

-1945-54: édition définitive du "Corpus Hermeticum",
texte établi par A.D. Nock et traduction de A.J. Festugière.

Prospective(s)

Comme nous l'avons déjà mentionné, la nature composite voire contradictoire des éléments du "Corpus Hermeticum" pourrait constituer un obstacle substantiel à l'unification ou à la systématisation d'une "Weltanschauung" hermétique. Aussi, nous avons choisi de traiter chaque paradigme focal ("Theos", "Kosmos", "Anthrôpos") en interrelation avec la finalité manifeste de la gnose hermétique: la nécessité pour l'Homme "essentiel" délibérément soumis à la dispersion et à la contamination de son principe dans la condition hylique d'opérer la suspension des affinités sensibles en vue d'une réintégration de son "ousia" primordiale. De cet angle, le périple anthropocosmique implique la rupture radicale entre le Principe (monade) et la diffusion hylique (dyade) incarnée par une structure verticale descendante ("cathodos" = dévolution) et ascendante ("anodos").

Notre traitement devra donc rendre compte des lieux de tension entre le "Theos" (principe de l'émanation), le "Kosmos" (manifestation) et l'"Anthropos" (dualité virtuelle/ "random" pur de l'accomplissement ou du non-accomplissement du Principe).

La tension maximale se situe au niveau de l'opposition entre la connaturalité fondamentale de l'Anthropos et du "Noûs" (Intellect) souverain ("authentias") dont il est le véhicule unique et la copulation indue avec la Nature "humide" ("ugra phusis") qui altère et corrompt cette identité originelle avec le "Pneuma" divin. Le choix du "Poi-mandrès" importe de sa propre évidence: ce traité, du point de vue de l'inspiration autant que de la densité, tranche par unicité et parachèvement sur l'ensemble des "logoi" du "Corpus".

Le mythe hermétique procède de deux tendances relativement polarisées. D'une part, le pessimisme anthropologique qui, sous l'égide d'un dualisme radical dissociant la Manifestation de sa source (hypercosmique), se fonde sur l'abnégation première qui vomit toute participation à l'existence sensible et requiert du myste hermétique la mise en batterie de toutes ses ressources gnoséologiques en vue de sa régénération ("palingénésia"), donc une quête et une pneumatisation ascensionnelles à partir des points de chute successifs depuis le désordre du sublunaire:

"Le propre du gnosticisme (nous acceptons ici la description de Jonas) implique une certaine gnose, fondée sur le concept anthroposophique de la consubstantialité du PNEUMA qui est dans l'homme avec le PNEUMA divin, C.à.d. l'idée

de la connaissance (salvatrice) par connaturalité congénitale avec le divin; il implique aussi, par conséquent, la polémique anti-cosmique et anti-démiurgique.

(...)

...le gnosticisme est une anthroposophie dualiste (avec une cosmosophie), consistant dans l'opposition de l'élément pneumatique par rapport au monde-corps: cette opposition se spécifie en même temps comme extranéité fontale (ontologique-spaciale) du monde pléromatique par rapport au monde ténébreux et matériel, et comme immanence-captivité de l'élément pléromatique ou de ses émanations dernières, dans les ténèbres et dans la matière, à la suite d'une crise, ou d'une série de crises du monde divin, qui ont causé l'existence de ce monde inférieur et qui ont "imprimé" en lui, qui était tout à fait vide et "pauvre", la présence précaire de la forme, de la vie, de l'âme (les trois aspects homologues du divin et de la SPHRAGIS divine dans ce monde)."

(1)

Dans cette perspective, le Dieu est "agnôstos", ineffable et innocent de toute production matérielle (ergogénèse) et occupe un "topos" idéal (supracosmique) en deçà des circonvolutions phénoménales: la création est déléguée à un second dieu (démiurge) qui à l'aide des gouverneurs célestes engendre la multiplicité des phénomènes. L'Homme est duel: le processus cathartique et le recouvrement noétique nécessitent une extraction inconditionnelle du cycle d'influences métensomatiques et "daimoniques" ainsi que des surdéterminations archontiques (gouverneurs célestes).

1) Cf. U Bianchi, "Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy", pp. 239 et 241, Leiden. 1978.

Dès lors, sur le plan d'une trans-duction alchimique, l'Homme "pneumatique" ("pneumatikos Anthrôpos") est la Pierre philosophale ("Lapis"), le "Rebis" (la Chose double) puisqu'à l'origine il était androgyne ("arrhénothélus" = "mâle-et-femelle") et non-dissocié, animé de l'Intellect primordial. La gnose est un processus exhaustivement "qualitatif" de soustraction d'enveloppes matérielles et de pneumatisation de la Psyché:

"In the "Poimandres", the first treatise of the "Corpus Hermeticum", the upward journey of the soul after death is described as a series of progressive substractions in sphere after sphere which finally leave the "naked" true self, an instance of Primal Man as he was before his cosmic fall, free to enter the divine realm and to become one again with God. In the language of other systems, the sum of the foreign accretions so discarded is nothing less than the whole PSYCHE, the cosmic integument of the PNEUMA, which thus is set free again. Imagery and terminology vary; in any case, the topological ascent is at the same time a qualitative process, that of putting off the worldly nature". (1)

D'autre part, une seconde attitude émerge de l'ontologie hermétique: on y reconnaît une harmonie préétablie, un "analogon" archique dans la mécanique des gouverneurs célestes ("dioikêsis tou kosmou") répercuté et structuré par ordre de "sympathies" ("sumpatheia") à travers les

1) H. Jonas, "Philosophical Essays", cf. chap. 13: "The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination and Mood", pp. 263-276 et chap. 15: "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought", loc. cit., p. 293, Englewood Cliffs, N.J. 1974.

divers plans de la Manifestation. Cette tendance traduit un certain optimisme anthropocosmique: on ne réagit plus par la voie de la négation sensible ("aphairesis") mais par la préhension contemplative d'un Ordre-moteur institué et opérant au coeur de la procession des phénomènes.

L'"Axis Mundi" est compénétré et qualifié par le dispositif analogique en tant que moteur animant la convergence active dans l'armature des Sphères ("Armonia" = charpente, armature) qui infère une duplicité harmonieuse entre la mécanique (souple et rigide) macrocosmique et les répercussions isotropiques sur le plan microcosmique ou même tellurique (e.g. les genèses et mutations minérales). Il faut considérer au premier chef que l'é-laboratoire ("laborare") de la "Physis" universelle ressortit au dispositif analogique produisant notamment sa "signature" à travers une échelle de correspondances ésotériquement hiérarchisées ou mieux, voilées en arcanes (d'où le voilement hermétique), superposant les structurations anamorphiques de l'ordre principal de l'"Archè".

Cet ordre "subtil" se déploie sur les divers modes archétypaux déterminant les "Puissances" ("Dunameis") sur le plan sensible autant que symbolique ("sum-bolon" = signature des reconnaissances), miroir métachronique/trans-historique et géniteur des autres plans jusqu'aux influx

et synarchies des plus infimes opérations du sublunaire:

"Un symbole NE SIGNIFIE PAS quelque chose de prédéterminé à quelqu'un. Il est à la fois un FOYER D'ACCUMULATION ET DE CONCENTRATION DES IMAGES ET DE LEURS "CHARGES" AFFECTIVES ET EMOTIONNELLES, UN VECTEUR D'ORIENTATION ANALOGIQUE DE L'INTUITION, UN CHAMP D'AIMANTATION DES SIMILITUDES ANTHROPOLOGIQUES, COSMOLOGIQUES ET THEOLOGIQUES EVOQUEES.

(...)

Le problème fondamental que continue pourtant de poser l'analogie ne se rapporte pas à un SCHEMATISME D'UNE UNITE D'ORDRE, purement idéale et abstraite, qui permettrait, à partir d'un terme premier, identique et toujours égal à lui-même, de concevoir métaphysiquement une similitude proportionnelle des termes analogues entre eux. Le problème, encore actuel, de l'analogie est celui d'une EXPERIENCE CONCRETE DE LA MULTIPLICITE DES SIGNIFICATIONS DE L'ETRE entre lesquelles le processus analogique explore et pressent des similitudes de rapports, même sans pouvoir prouver logiquement qu'il s'agit d'identités "absolues." (1)

Ici, il s'agit bien d'une "mathesis" qui embrasse la musique de l'Univers, soit l'intégration métaphysique de la "PROBABILITE DE L'ANALOGIE OU DE L'HOMOLOGIE DES STRUCTURES ENTRE UN ORDRE PARTIEL ET UN ORDRE TOTAL" ² où l'abîme obsolète qui devrait de toute éternité confronter le "Même" et/dans l'"Autre" se résorbe dans la transparence analogique.

1) Cf. R. Alleau, "La science des symboles", Paris, 1977, p.57 et p.86.

2) Ibid. p.15

Claude Ptolémée, dans le prologue du Livre I de "La Tétrabible" (Les Quatre Livres des jugements des astres), s'adresse ainsi à son narrataire:

"Syrus, il y a deux choses principales et grandes sur lesquelles sont fondées les prédictions astronomiques. L'une qui est la première en ordre et en certitude, par laquelle nous trouvons à chaque moment le mouvement du Soleil, de la Lune et des autres astres et les regards qu'ils ont entre eux, ou ceux qu'ils ont envers la terre. L'autre par laquelle, suivant les qualités naturelles de ces astres, nous considérons les changements qu'ils produisent selon leur position dans les corps.

(...)

Si quelqu'un considère attentivement ces choses, il découvrira que non seulement les corps après qu'ils sont, et nés et parfaits, reçoivent une impression des mouvements célestes, mais que les semences mêmes, suivant leur commencement, se forment et croissent selon les diverses qualités du ciel." (1)

Cet aspect de la doctrine hermétique fut sans doute celui qui survécut dans l'entendement de la postérité: pour autant que le terme "hermétique" veuille signifier "obscur, insondable" il n'en est pas moins rattaché à une conception analogique des déterminations substantielles. De même que l'universalité virtuelle de l'approche symbolique, la concentration des archétypes dans le "Mysterium Coniunctionis" et la reconnaissance des filiations

1) "Tétrabiblos" ou "Quadripartium" ou "Les Quatre Livres des jugements des astres", Prologue, Paris, 1974, p. 16 ss.

immémoriales appartiennent inexorablement à toute reconduction à l'état adamique ou primordial: ainsi toute sôtériologie suppose la saisie INSTANTE de l'"être-au-monde" et de ses issues, suppose surtout la faculté d'opérer "mutatis mutandis" sur le "Das-Sein" pour se porter en deçà des captations de la multiplicité. De la sorte, l'hermétisme tel qu'il s'édifie dans notre corpus est caractérisé par une ontologie duelle se fondant sur deux dispositions alternatives quoique parfois indifférenciées en maintes séquences. Dès lors, la toile de fond de ce morceau unique de littérature initiatique — en ce qui nous concerne, un gemme authentique de l'Initiation païenne — semblerait correspondre à ce syncrétisme discret, mais parfois aussi hétéroclite et biblioclaste, qui apparaît dans dans l'aire de confluence de l'hellénisme tardif. Cependant, nous verrons — cela constitue la téléoscopie profonde de notre effort — qu'y est impliqué, dans l'essai impressionnant qui sustente l'exorde et l'issue du récit visionnaire, un prototype très pur de la Gnose dont l'IMPERATIF irréductible s'enracine dans la stature (stance) essentielle du "Gnôthi sauton" et qu'en ce sens, nous tenterons de livrer, jusqu'à l'extrême limite du discernement, le ressort et l'hyperbole gnoséologiques en ce qu'ils recèlent et décèlent dans l'itération d'une anthropologie reçue, perçue et élue selon la STANCE sigillaire de l'HOMME INTERIEUR. Enfin, pour agréer notre lecteur, en particulier celui qui serait peu familier avec ce registre

noétique, nous fournissons ici une première partition, courante (classique) chez les herméneutes de l'hellénisme ou des visions du monde afférentes à notre traité hermétique:

OPTIMISME

PESSIMISME

Pan-cosmisme

Dualisme (e.g. gnostique)

Dieu cosmique

Dieu "agnôstos"/"extraneus"
(hypercossmique)

participant à la création,
à l'existence phénoménale

sans participation
au monde sensible

Architectonie/syntonie

Ergonomie labyrinthique

Dieu démiurge/ordonnateur

Transcendance absolue

Ame du Monde/Ame motrice

Psychogonie négative

Matière = réceptacle/limite
de l'Intellect

Matière = démesure (hybris)

Principe de dissemblance/
multiplicité

Mimétisme protéiforme/pandoral
Matière = Mal

Perfusion dyadique: Anankè

Structure obstructive/
hystérie matricielle

Domination de l'Intellect

Chute ("cathodos")

Origine divine de l'âme

Corps = incarcération

Reconnaissance d'un Logos
immanent au Kosmos

Dualisme radical

Contemplation de l'Ordre et
de la Beauté à travers les
rapports homologiques (sym-
pathies) et la syncrasie de
la Mécanique céleste et de
la phénoménalité sublunaire

Fuite de la Matière
Affranchissement des jeux
de la Destinée ("Heimarménè")
et des manipulations archon-
tiques et "daimôniques"
Evacuation des enveloppes
somatiques/doctrine de
l'ascension ("anodos")

Connaissance de Dieu par la
vue du Monde

Régénération ("Palinḡnésia")
Déification/entrée en Dieu

Théoria/"sympnoïa"

"Ennoïa"/"Métanoïa (outre-
mondaine)

MYSTICISME ASTRAL

GNOSTICISME

Anthropogénèse et structuration du traité

Que l'homme soit l'image de Dieu, d'un dieu, ainsi soit-il l'émanation souveraine plutôt qu'une fabrication seconde, que cet "opus" primordial soit convié à son propre mirage dans la Nature "humide" et, suite à un choix ultimement démiurgique et narcissique (ou luciférien), par une appétence mimétique induisant le "pathos" du processus, qu'il soit voué à la chute et à l'incarcération dans les tractations karmiques, apprentissage récidivant des masques et des voiles d'Eros et de Thanatos, en voilà assez pour la trame anthropogonique du "Poimandrès". Ce traité, à coup sûr le mieux construit du "Corpus Hermeticum", dispose clairement son schème ontologique à travers les quatre phases qui régissent le passage processif et en rupture(s) du non-manifesté au manifesté: théophanie, cosmogonie, anthropogonie, eschatologie.

Au coeur de cette gestation sied l'Homme-archétype dont le drame deviendra celui d'une dualité, d'un écartèlement entre son origine et son irruption volontaire dans l'appareil cosmique.¹ On comprendra aisément qu'il devienne, par homologie, le prototype alchimique, "symbolon" vivant des convergences dans cet appareil où les altérations

1) Selon l'expression de H. Jonas, op. citat., p. 197.

physiques signent autant de stades transformationnels dans la composante de l'Être. Or par le biais inverse, considérer une cosmogonie appelle implicitement la position d'une anthropologie, et cette anthropologie par sa source et une fatale téléologie fait boucle avec une eschatologie conséquente:

"...la doctrine de salut implique donc une anthropogonie, une doctrine de la genèse de l'humanité; cette anthropogonie suppose à son tour une cosmogonie, une doctrine de la genèse du monde qui mette en relief le divorce entre le monde céleste, lumineux, et le monde de la matière, ténébreux; enfin cette cosmogonie exige de son côté une théologie, une doctrine de Dieu et de ses relations avec le monde de la matière." (1)

Un des motifs les plus réitérés des cosmogonies (en particulier dans une conjecture gnostique) demeure sans doute le divorce parfois radical entre un principe premier inaltérable (positif par essence) et un second principe ou entité intervenante qui s'interpose et génère le monde matériel d'où procèdent les vicissitudes et les aléatoires de la durée phénoménale et des périphéries physiques.²

1) Cf. A.J. Festugière, "Hermétisme et mystique païenne", p. 50.

2) Cf. E.O. James, "Creation and Cosmology" (A Historical and Comparative Inquiry), E.J. Brill éd., Leiden, 1969. Voir aussi U. Bianchi, "Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy", E.J. Brill éd., Leiden, 1978, p. 6: "...nous entendons comme dualistes tous les systèmes où la création du monde et son gouvernement LEGITIME (c'est-à-dire fondé sur des motifs de constitution intime de la nature, du corps humain, etc.) sont le

Point n'est besoin de recourir à une typologie extrême pour y reconnaître un leitmotiv ou un paradigme générique et cela même dans des systèmes cosmogoniques d'obédience moniste.¹ Paradoxalement, dans le mythe cosmogonique du "Poimandrès" l'intensité de la rupture est atténuée; il y a intégration "discrète" du dualisme et de l'émanationnisme: le démiurge est second dans une triade d'émanations du 1^{er} "Noûs" et sa participation à l'"engineering" cosmique semble issue d'une double nécessité du dispositif cosmogonique:

1. le premier "Noûs" (Dieu Suprême) s'avère "aussi étranger que possible à la production d'un monde qui est regardé comme mauvais."
2. il existe une tension interne dans le 1^{er} Noûs: "Noûs" —→ "Boulè Theou" = dualité
PRINCIPE \longleftrightarrow EMANATION
3. "...faire intervenir, comme principes actifs dans l'organisation du Cosmos, non pas le Dieu Suprême en personne, mais des hypostases de ce Dieu, des émanations divines qui sont dites des fils de Dieu."²

Dans un premier moment, le Verbe ("Logos")

fait de deux puissances, conçues comme contradictoires. bien que parfois complémentaires."

1) Ibid., p. 25, discussion de la problématique monisme/dualisme.

2) Cf. A.J. Festugière, "Hermétisme...", p. 53.

lumineux émane du 1^{er} Noûs-Lumière et de son commerce avec la "Nature humide" sont subtilisés les quatres éléments primordiaux. A ce stade est posée la prééminence de la Lumière ("Phôs"). Dans un second temps qui constitue la phase cosmogonique proprement dite, le Noûs-Père projette un second Noûs-démiurge qui établit le régime astrobiologique de l'"Heimarménè" en façonnant les sept Gouverneurs célestes. Enfin, innocemment, dire sans aucun mobile ou nécessité interne, le Noûs primordial engendre l'Anthrôpos, fils inaltéré et "semblable à lui" ("autô ison"). Dès lors, ce qui apparaît pour le moins singulier est cette contradiction nodale entre une nécessité "créationniste" et la pure Volonté divine ("Boulè Théou") qui donne cours à une oeuvre à la fois "gratuite" et essentielle dans une genèse dont le procès global s'établit comme suit:

I. INTRODUCTION

- 1: présence d'Hermès (en tant que néophyte) et mise en ligature de ses sens "corporels" ("tôn somatikôn aisthéseon"), suspension essentielle pour la réceptivité initiatique.
- 2: apparition de Foimandrès, "Noûs de la Souveraineté absolue" ("authentias Noûs").
- 3: demande de l'instruction par Hermès.

* Nous utilisons la numérotation des paragraphes de l'édition critique de Nock-Festugière (éd. Budé). Notre structuration du traité diffère sensiblement de celle établie par A.J. Festugière.

II. COSMOGONIE

1ère phase: PROTOGENESE DES ELEMENTS PRIMORDIAUX

- 4: — figure de la Lumière, "vision sans limites" ("aoriston"), prééminente.
- émergence de l'Obscurité ("skotos") cathodique, comparée à un serpent ("ophis") ouroboïde.
 - mutation de cette "obscurité" en "nature humide" ("ugra phusis") manifestant un anti-verbe chaotique, inarticulé ("asunarthros boè").
- 5: — apparition de l'"hagios Logos" (Verbe saint) qui féconde la Nature.
- de cette noce unique émergent: 1- l'élément igné ("feu sans mélange" = "pûr akratos") actif; 2- l'air qui, suspendu au feu, s'élève à partir de la terre et de l'eau, toujours en étroite confusion et immixtion dans le magma et mises en mouvement par le "Logos pneumatikos".
- 6: révélation de Poimandrès: { Lumière (Phôs) = Noûs précédant la Nature humide
Verbe lumineux = Fils de Dieu
Union du Verbe = Vie ("Zoè")

2ème phase: ETABLISSEMENT DU PREPRINCIPE ET DES "DUNAMEIS"

- 7: Noûs (Intellect primordial) —> Lumière —> Puissances innombrables ("to phôs en dunamesin anarithmétois on") —> monde sans limites (kosmos aperioristos).
- le Feu se sépare de la Lumière et atteint sa stase alchimique: le FIXE.
- 8: — Noûs = forme archétype, pré-principe ("proarchon")
- les éléments de la nature ("stoicheia tês phuseos") sont issus de la Volonté divine ("Boulè theou") qui, unie au Verbe, engendre mimétiquement (selon l'archétype) et "selon ses propres éléments et ses propres produits, les âmes."

3ème phase: DEMIURGIE: ELEMENTS MEDIEATEURS ET MULTIPLICITE

- 9:— le "Noûs" premier ("mâle-et-femelle" = "arréno-théelus") engendre par un "logos" un second "Noûs" démiurge, dieu du feu et du souffle ("os theos tou puros kai pneumatos on").
- le démiurge façonne les sept Gouverneurs (des cercles célestes) dont l'empire sur le monde sensible s'opère et se médiatise à travers l'"Heimarménè" ("Destinée").
- 10: le Verbe s'élève hors de la région sublunaire abandonnant la masse confuse de la "Prima materia" et s'unit au Noûs démiurge (consubstantiel).
- 11: le démiurge et le Verbe activent les cercles qui, dans leur révolution "depuis un commencement indéterminé jusqu'à un terme sans fin", produisent, selon le vouloir du "Noûs", à partir des éléments cathodiques ("katophérôn stoicheion" = se portant vers le bas) et selon la nature propre des éléments les animaux sans raison ("zôa aloga").

III. ANTHROPOLOGIE

A) GENESE DE L'HOMME PRIMORDIAL

- 12: du premier "Noûs" émane l'Homme Primordial, investi de parfaite isomorphie avec l'archétype divin et recevant tous les honneurs de la création.
- 13: — ayant observé l'oeuvre démiurgique, l'Anthrôpos veut aussi produire une oeuvre: sur l'accord du Noûs-Père, il pénètre dans la sphère démiurgique où il reçoit les "sympathies" des Gouverneurs célestes.
- ayant fait l'apprentissage des facultés des sept Gouverneurs, il désire aller plus avant (i.e. plus bas) et connaître "la puissance (kratos) de celui qui règne sur le feu."

B) CHUTE COSMIQUE

- 14: — l'Anthrôpos traverse l'armature ("armonia") des sphères; brisant "la périphérie des cercles planétaires", il offre à la Nature le reflet de la forme divine.
- la Nature s'éprend de cette image unique issue de la forme divine unie à la puissance des Gouverneurs célestes.

— amené à contempler sa propre image (motif de Narcisse) dans la Nature (i.e. dans l'eau et son ombre sur la terre), l'Anthrôpos désire habiter "la forme sans raison" ("tèn alogon morphen"): union de l'Homme essentiel et de la Nature.

C) SORT ET NATURE DE L'ANTHROPOS (INCARNE) APRES LA CHUTE

15: — l'homme est double ("diploûs): a) mortel ("thnètos") par le corps, b) immortel ("athanatos") par l'Homme essentiel ("dia ton ousiodè anthropon").

— immortel par essence, il subit dorénavant la condition des mortels, soumis à l'"Heimarmènè":

<u>immortel</u>	<u>mortel</u>
par essence	condition hylique
filiation divine	soumis à l'Heimarmènè
au-dessus des sphères	esclave de l'armature
androgyné	vaincu par l'amour et le sommeil

D) SECONDE ANTHROPOGONIE: LES SEPT PREMIERS HOMMES

16: fécondée par l'Anthrôpos (animé et qualifié par l'assemblage des "Sept", composés de feu et de souffle), la Nature engendre sept hommes correspondant aux natures des sept Gouverneurs, "à la fois mâles-et-femelles" ("arrénothéleas") et "se dressant vers le ciel" ("métarsious").

17: { génération et psychogonie: les corps sont produits selon la forme archétype de l'Homme essentiel

participation des quatres éléments: TERRE = matrice/femelle, EAU = gestation/genitrix, FEU = duction/projection, ETHER = "souffle vital"

transmutation: la Vie ("Zôè") ———> âme ("Psuchè")

Lumière ("Phôs") ———> Intellect ("Noûs")

E) DESTIN ANTHROPOLOGIQUE

18: — schize fondamentale au sein du microcosme: de par la volonté divine, il y a séparation en mâles et femelles des hommes et des animaux.

— gnose et immortalité: "Et que celui qui a l'intellect se reconnaisse soi-même comme immortel, et qu'il sache que la cause de la mort est l'amour ("ton aition toû thanatou. érota"), et qu'il connaisse tous les êtres."

19: — la "Pronoia" (Providence), par le moyen de la Destinée et de l'armature des sphères, établit les générations et les modes d'union et de reproduction des espèces.

— dualité: a) celui qui s'est reconnu comme immortel accède au bien "élu entre tous" ("to périouision agathon").

b) celui qui s'est attaché aux velléités somatiques issues du mal d'Eros demeure emprisonné, errant et soumis au régime de la mort.

F) REVELATION DE POIMANDRES

20: demeurent dans la mort ceux qui chérissent le corps individuel "...Parce que la source d'où procède le corps individuel est la sombre Obscurité, d'où vint la Nature humide, par quoi est constitué dans le monde sensible le corps, où s'abreuve la mort."

21: recouvre son immortalité celui qui s'est reconnu lui-même en son Soi profond dans sa nature essentielle, en tant qu'Anthrôpos primordial ("qui a l'intellect" = "ennous anthrôpos") issu du Père qui est lumière et vie.

22: le "Noûs" n'est accordé qu'à ceux dont la qualité de la vie témoigne d'une pure disposition, par la voie de l'amour ("agapètikôs") et de l'affection filiale: les "Pneumatiques":

"Et avant d'abandonner leur corps à la mort qui lui est propre, ils ont détestation de leurs sens, car ils en connaissent les opérations."

23: les "hulikoi anthrôpoi" quant à eux demeurent accablés d'appétits sans bornes ("aplétous tèn épithumian"); persécutés par le "timoros daimôn" (démon/instinct vengeur), ils sont voués à l'angoisse physique et au sort/cycle incessant de l'insatisfaction:

"...guerroyant dans les ténèbres sans que rien puisse le satisfaire, et c'est cela qui le torture, et qui augmente toujours plus la flamme qui le brûle."

IV. DIVINISATION DE L'AME

24-25: PERMUTATION ET PALINGENESIE

- abandon du "carcer" somatique (dissolution) et de la "persona" (Moi) au "daimôn" et au substrat informel.
- traversée assumptionnelle de la sphère démiurgique et dépouillement des tuniques astrales et des concaténations toniques et daimoniques qui y sont rattachées:
 - 1) croissance et décroissance (lunaire)
 - 2) intelligence conjecturale (mercurien)
 - 3) l'épithymique et l'appétitif (véneusien)
 - 4) l'ostentation de l'ego (solaire)
 - 5) la témérité et l'audace volitives (martien)
 - 6) l'appétition somptuaire (jupitérien)
 - 7) le mensonge et la cupidité (saturnien)

26: dépouillée de toute détermination, l'Ame entre dans la nature ogdoadique ("tên ogdoatikên physin" = huitième zône); acquérant sa "puissance" propre, elle devient elle-même pure "Dynamis" parmi la "chorale" des "dynamis" se réjouissant de la parousie divine.

GNOSE = identité intégrale avec le divin

V. TRANSFIGURATION D'HERMES ET HYMNES HERMETIQUES

- 27-32: — prédication d'Hermès
— mission d'Hermès
— eulogie: qualités divines ineffables.

Ce traité qui, à première vue, se compose et en impose, dans l'efficace du déploiement narratif, à partir d'un implexe visionnaire, embrasse, en quelques douze feuillets rédigés en grec, et l'état primordial en l'atopie et le non-temps qui y pré-valent, et le promouvoir d'une tension et d'une polarité, et la circulation et la cardinalité qui sous-tendent l'"opus distinctionis" et l'"opus ornatus" dans le fuseau de la Physis,

et le procès d'abolition et de réincrudation de l'Anthrôpos primordial, ce qui nous donne à recevoir, entre toutes données, que la trame du dévoilement est essentiellement convergée sur la chute anthropogonique et son renversement intégral. Donc, dans ce qui s'avérera être une trans-duction (Theos-Kosmos-Anthrôpos) d'où l'Etre livré à lui-même dans l'Autre des états dégressifs et processifs vient percuter ultimement la réintégration radicale de son Essence, la réitération cosmogonique dans le creuset de l'intériorité visionnaire ne JOUE qu'en regard de l'épreuve du "Grund" dans l'"Ungrund" et dans la défiance ingénieuse et pandorale de l'"Abgrund", et, en cela, ne joue que comme restitution de la mise en abîme de l'Archè, ce qui est la MISE A MORT, celle par laquelle il peut y avoir surrection de l'Ame et palingénésie. Ainsi, entre l'"époque" ou la suspension intempestive dans la Parole visionnaire et l'incaténation des états relatifs, il y a translation d'un GRAND JEU sis entre la consubstantialité inamissible de l'Anthrôpos et de la Source originelle et les dispositifs de mise en abîme dans l'ostentatoire du balancier cosmique. Il se sera donc agi de délivrer le filigrane qui trace l'éclosion, autant que la forclusion ("carcer"), ou la prolifération mimétique d'un certain principe de réalité, filigrane qui ne s'éprouve que pour s'éconduire dans le paradoxe de l'étrangement substantiel vers la déhiscence d'une

régénération depuis l'abyssal. Il se sera agi d'habiter la situation visionnaire et d'y épuiser le "kata-strophein" et le métamorphique jusqu'à l'AUTRE limite par transposition des pôles co-substants. Plus singulièrement, il se sera agi, de par les ressorts qu'accorde la Nature en ses analogies, dissimulations, convections et arcs dissimilaires, de décoder une Vision, pour ainsi dire une "onirie" radicale puisque le narrateur de cette tractation qui est le DOUBLE devenant UN est le narrataire néophyte qui prend acte de la METAMORPHOSE qui fonde le périple entre son Origine (Archè) et son issue (eschaton). C'est dire enfin que la transparence dans l'essentiel de notre dissertation ne peut tenir qu'à la radicalité de la mise à nu, radicalité reçue dans la profondeur de la racine de l'aperception visionnaire, mise à nu de l'expérience intérieure, ce qui est le lotus de la nescience métaphysique.

Première Méditation

ΧΑΟΣ

ou de l'Oeuvre du Serpent
et de la MISE A MORT RADICALE

"Kâna el-insânu hayyatan fil-quidam."

("L'homme fut serpent autrefois.")

in Guénon, "Symboles fondamentaux
de la Science sacrée"

"Si quelqu'un possède des yeux qui savent voir, il verra en levant son regard vers le haut la belle image du Serpent enroulé au grand commencement du ciel. Alors, il comprendra qu'aucun être ni au ciel ni sur terre ni aux enfers ne s'est formé sans le Serpent."

Précepte gnostique (ophite)
in Lacarrière, "Les gnostiques"

Lorsque nous avons abordé pour la première fois le récit de la révélation du "Poimandrès", nous avons été saisis de cette comparaison (C.H. I, 4, 17-19) qui est de toute évidence autre qu'une "phantasia" littéraire: "Et peu après, il y avait une OBSCURITE ("skotos") se portant vers le bas ("kathophérès"), survenue à son tour, effrayante et sombre, qui s'était roulée en SPIRALES ("espeiraménon") tortueuses, pareille à un SERPENT ("ophei")..." Notre "ophis" apparaît dans l'épisode initial de la cosmogonie où l'hypostase radicale (au double sens ontophanique de racine et de radiant) le I^{er} "Noûs-Phôs" se voit démarqué "in principio" par l'altérité extrême de la Ténèbre cathodique. L'insertion de la métaphore ophidienne est peu incidentelle: dans la Tradition hermétique, à l'instar de l'"Archè", de l'inengendré ("agé-nètos") qui appelle et exige son opposé fondamental, le

rampant primordial recèle symboliquement et effectivement les conditions de toute existence phénoménale. En tant que héraut du sub-espace chthonien, donc des compossibles de la gestation tellurique, et en tant qu'instigateur de la circumambulation chronique, de la DUREE cyclique survenant par une chute, une séparation ou encore par un décret divin, le CORPS annulaire et annulant incarne l'état latent de la TEMPORALITE et de la MANIFESTATION. Ainsi, via l'hyperstructure OUROBOIDE,¹ que le mouvement autogène de cette obscurité "semblable à un serpent" soit "spiro-gyre" ("espeira-ménan") est encore moins anécdotique.

1) Cf. L. Charbonneau-Lassay, "Le Bestiaire du Christ", L.J. Toth Reprint, Milan, 1974, chapitre cent douzième:

"Le sens le plus connu qui ait été attribué par les Anciens à l'ouroboros est celui qui le rapproche du Temps, du temps qui, seul avec Dieu, n'a point eu de commencement, et n'aura point de fin puisqu'il n'est que le fil dont est tissée l'éternité.(...)

Cependant, il apparaît que le sens initial de l'emblème ouroboros se rapportait surtout à la perpétuité cyclique, à cet inéluctable et régulier renouvellement des cycles dont l'ininterrompue succession forme l'éternité. (...)

La seconde signification que l'ouroboros posséda chez les Anciens fut de symboliser le mouvement et la perpétuité de la force qui l'actionne, non seulement parce que courbé en cercle il peut rouler comme la roue ou comme le cerceau d'un enfant, mais surtout parce que le serpent, au naturel, privé des membres propulseurs dont sont doués les autres animaux, se meut cependant comme eux, et avec une réelle rapidité, par le seul jeu intérieur de ses côtes et de ses plaques ventrales, jeu qui se traduit par une suite d'ondulations latérales et propulsives. ...

Depuis le "Timée",¹ on sait que la naissance du temps est congénitale à celle du Kosmos, du moins dans l'espace narratif du mythe cosmogonique auquel s'emploie le fictionnement platonicien.

Cette puissance intérieure et automotrice le fit prendre par les Egyptiens comme l'image du mouvement cosmique, de la marche des astres dans l'espace, et conséquemment de la course du temps et de la succession non interrompue de ses phases."

- 1) Cf. Tim. 37d: "Or, c'est la substance du Vivant-modèle qui se trouvait être éternelle ("aiônios"), nous l'avons vu et cette éternité, l'adapter entièrement à un monde engendré, c'était impossible. C'est pourquoi son auteur s'est préoccupé de fabriquer ("poiêsai") une certaine imitation ("eikô") mobile de l'éternité, et, tout en **organisant** le Ciel, il a fait de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des Nombres ("arithmon"), cette chose que nous appelons le Temps. En effet, les jours et les nuits, les mois et les saisons n'existaient point avant la naissance du Ciel, mais leur naissance a été ménagée, en même temps que le Ciel a été construit."

On comparera avec Aristote (Phys. IV. 22a-b) qui aborde la dimension temporelle dans son rapport continuiste avec la "kinésis" universelle (infinité, unité et ubiquité du temps): "Mais, s'il n'y a aucun temps qui ne fût "un jour", tout temps sera limité. Peut-il donc y avoir un épuisement du temps? Non, sans doute, puisque le mouvement existe toujours. Est-il donc autre, ou est-il le même d'une façon répétée? Evidemment il est tel que le mouvement, si le mouvement est à un moment le même et un, de même le temps sera un et le même sinon, non. Or, comme l'instant est fin et commencement du temps, non de la même partie du temps, mais fin du passé et commencement du futur, de même que le cercle est, peut-on dire, au même point, concave et convexe, de même le temps sera toujours en train de commencer et de finir et par là, semble-t-il, il est toujours différent. En effet, ce n'est pas de la même partie que l'instant est commencement et fin (car les opposés coexisteraient sous le même point de vue). Et il n'y a certes pas de cessation; car il y aura toujours du temps en train de commencer."

Relativement a la pérennité¹ de l'"Aiôn", autant dire à l'atemporalité de la monade lumineuse, l'inscription de la cosmogénèse est ombiliquée à cette tractation antagoniste avec le réceptable ("hypodochè") informe (potentialisation) où s'émeut l'anti-archie d'une RESISTANCE la plus foncière, disproportion/disjonction originelle qui s'instaure sur le registre de la TURBULENCE et du CYCLISME.

Dans les cosmogonies antérieures à l'avènement de la "religio mentis" l'acteur métamorphique primordial émergeant parfois dans un cadre dualiste aigu participe fréquemment du paradigme ophidien ou du moins sauroctone. De par sa propulsion et sa plastique expansive et surtout cette faculté multidirectionnelle de CIRCONFÉRER, motilité centripète et centrifuge, monstration polycéphale ou polymorphique à l'image de la circulation fluïdique de Shiva, le GRAND CORPS INITIAL embrasse hiérophaniquement la dynamique ambivalente tendue entre la centration omphalique et la giration excentrique, co-incidence polarisée de l'ANIMATION et de la RESORPTION universelles.

1) En ce qui concerne les données fondamentales sur la naissance et la régénération du temps, Cf. A.K. Coomaraswamy, "Le temps et l'éternité", Paris, 1976; et M. Eliade, "Le mythe de l'éternel retour", Paris, 1969.

Que l'on évoque¹ alors l'Atum (Rê-Khepri) générateur de l'Ennéade d'Héliopolis, ou le Serpent Kneph restituant l'Oeuf cosmique, ou le Typhon (séthien) occis par Horus (= Python \longrightarrow Apollon dauphin de Delphes), ou le dragon Kur mésopotamien correspondant à Tiamat seigneur de l'Apsu (Abyssos) dans l'"Enuma Elish" akkadienne, ou le Léviathan polycéphale régnant dans le Téhôm hébraïque, ou même le nâga (serpent) macrocosmique Amanta affilié à Shiva et Vishnu, nous pénétrons cette "bouche d'ombre" dont le corps lové dans son ultime épanchement panique (totalisant) trame l'animisme labyrinthique et viscéral inhérent à toute morphogénèse.

Cerbère de "materia prima", le prototype ophidien symbolise entre autres significations la phase (stase) dite "au plus noir" prédisposant la trans-duction génétique, par là même, l'extrême nécessité de la dia-bolie qui préside au mouvement ("kinesis") et au changement ("métabole", "alloiôsis"), et aux effinies permutations et ligatures du "nunc fluens" en opposition au "nunc stans".

1) Cf. E.O. James, "Creation and Cosmology", op. cit., pp. 1-55; U. Bianchi, "Essays...", op. cit., 1-46; J. Duchaussoy, "Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux", Paris, 1972, pp. 91-112; J. Herbert, "La mythologie hindoue", Paris, 1980; R.A. Schwaller de Lubicz, "Le Roi de la théocratie pharaonique", Paris, 1961, pp. 148-186, pp. 221-252; et tout particulièrement, pour l'approche et la méthode, G.S. Kirk, "Myth (its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures)", Londres/Berkeley, 1971.

La fécondation étant intimement liée à une résistance primitive du magma protohylique, il en va autant d'une "certaine" MORT, d'un "Sol niger" (lumière OCCULTEE), d'une NIGREDO fontale qui précède (prévaut possiblement sur) toute gestation dans l'attente d'une semence lumineuse tant désirée. Or Chronos (et Kronos en ses avatars) se repaît exclusivement de corps de chair: le mouvement et la temporalité se confondent. Par le revers le plus essentiel, il est peu étonnant que les fils d'Hermès aient "sacrifié" leur Art en l'atteinte de l'incorruptibilité absolue dans le royaume minéral, vecteur anabolique dans le minimum biologique d'une permanence du subtil ascendant dans l'opaque descendant.

Nonobstant, il y a amphibologie dans l'usage symbolique du serpent; bien qu'en sa première acception l'Ouroboros apparaisse "...comme le grand symbole de la totalisation des contraires, rythme perpétuel des phases alternativement négatives et positives du devenir cosmique",¹ adjuvant à une valence lunaire, aquatique et féminine, il intègre fondamentalement, ne serait-ce que par la gène isomorphie avec le phallus, la dynamique séminale et ignée.

1) G. Durand, "Les structures anthropologiques de l'imaginaire", Paris, 1969, cf. pp. 339-359 pour le symbolisme spirale, la figure du serpent et l'épiphanie ophidienne du temps.

Pour rendre compte de cette potentialité duelle,¹ il n'est qu'à considérer la polarité animique bien représentée par le caducée mercurien ou le serpent instructeur Naash affecté à l'excroissance virginale de l'Axis Mundi édenique ou encore le psychisme spinal de la Kundalini (hindoue) comme de l'uraeus (cobra) égyptien,² ducteur igné médian dans le temple individuel de l'Anthrôpos.

1) Cf. J.P. Bayard, "Le symbolisme du caducée", Paris, 1978; A. Avalon (J. Woodroffe), "The Serpent Power", Londres, 1925; "Shakti and Shâkta", Londres-Madras, 1928; J. Evola, "Le yoga tantrique", Paris, 1971; A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", Paris, 1979, pp. 150-161.

2) Isha Schwaller de Lubicz, "Her-Bak "Disciple" (de la sagesse égyptienne)", Paris, 1980, fournit une morphologie et une typologie exhaustives du serpent dans la Tradition égyptienne; puisque nous nous situons (hypothétiquement) dans un cadre gréco-égyptien nous en restituons l'entier développement (pp. 382-384):

"Le serpent est un des thèmes les plus fréquents dans la symbolisation égyptienne. L'uraeus est presque inséparable de la coiffure pharaonique, elle entre dans la titulature royale, elle décore les frises et corniches des temples.

Mais le serpent a diverses significations. Dans les tombes des rois où sont développés les aspects occultes de l'être humain et les mystères de la Douat, on voit de multiples serpents, différant comme formes et comme attributions.

Pour comprendre le sens de ces scènes mystérieuses, il faut considérer d'abord les caractéristiques génériques de ces reptiles, puis ce qui les différencie.

— Caractères généraux des serpents: l'absence de membres sur le long cylindre du corps, la platitude de la tête, et l'importance presque exclusive de la colonne vertébrale

munie de côtes sur toute sa longueur. Le serpent est une colonne vertébrale habillée de peau, colonne si souple qu'elle peut prendre toutes les positions, enveloppe si extensible qu'elle peut "avalier" un volume considérable. Mouvement rampant inévitable.

L'idée générale symbolisée par le serpent est la nature rampante, ondulante, visqueuse, qui peut être ignée ou aquatique selon l'espèce représentée.

DIFFERENCES SYMBOLISEES PAR LES ESPECES (réelles ou mythiques):

1) SERPENTS VENIMEUX, soit par morsure, soit par crachat. Leurs principales figurations sont:

LE COBRA (l'uraeus), caractérisé par sa poitrine développée, symbolise le centre vital de la respiration, symbole accentué par la navette de Neith que l'on inscrit en son milieu. Le trajet du feu vital est évoqué par le dessin de la colonne vertébrale. La montée victorieuse de ce feu jusqu'au centre frontal, est symbolisée par l'uraeus frontale du Pharaon. Les corps ou "mondes" constituant l'être humain, sont représentés dans l'uraeus lovée ou dressée: le corps matériel (absorbant ou digérant) figuré par les replis du serpent, semblables aux intestins; le corps psychique, symbolisé dans le dessin complexe de sa poitrine; l'état supérieur (spirituel) représenté par la tête, qui n'a pas de calotte crânienne et qui est couronnée.

LES VIPERES. Les deux vipères — ou feux primordiaux du monde — qui se dressent dans le dessin des "buttes" primordiales. La vipère à cornes qui dans le hiéroglyphe F, symbolise le souffle de vie; ce symbolisme est accentué par les deux idéogrammes de la vipère entrant ou sortant de son trou (signifiant "sortir", "entrer") ou l'EXPIR et l'ASPIR du souffle. Ces vipères ont été choisies pour ces deux idées.

2) Parmi les SERPENTS NON VENIMEUX, les Egyptiens ont figuré:

- Les reptiles terrestres ou aquatiques, du genre couleuvre (idée générale du reptile, voir ci-dessus);
- les serpents encerclant les momies: figurant la force vitale dont le corps était le support;
- les longs serpents aux multiples boucles et replis: figurant, par le nombre de leurs CIRCONVOLUTIONS, les

Si nous importons la traction hélicoidale ou SPIRALEE de notre "Chaos" dans l'axialité de l'archétype caducéen,¹ la polarité animique INITIALE transparait sous ses modalités extrêmes se résolvant dans l'interpénétration de la statique et de la dynamique autour de l'axe du Monde,

phases de progrès et chutes successifs qui constituent la longue évolution d'un être;
— les "serpents-fleuves" sur lesquels on voit la tête du défunt naviguer à travers ses pérégrinations d'outre-tombe.

Enfin, ajoutons à ce schéma grossier les figures composites des multiples serpents mythiques auxquels on a donné des jambes, des bras, des ailes, pour figurer les divers "feux" ou énergies dont les textes et tableaux funéraires enseignent la fonction dans la genèse du Monde et des êtres.

Ce nom de "feu" est souvent précisé pour expliquer le symbole de certains serpents (surtout cobra).

A remarquer aussi les uraeus qui sortent du disque solaire dans la plupart de ses représentations.

URAEUS. — "iârt" ou "âârt".

L'uraeus est le cobra, représenté dressé avec la poitrine élargie, sur le bas du corps qui forme les lacets.

Le nom égyptien, "iârt" — ou "âârt" — est formé de la racine "iâr" ou "ââr", qui signifie "monter". Ce nom fait allusion au geste du cobra dont la tête s'élève, mais aussi à la montée du serpent de feu le long de la colonne vertébrale, et jusqu'au Front du Pharaon où il est représenté, se dressant devant la coirrure ou la couronne.

OUADJIT. — Ouadj.t" est le nom du NETER féminin qui "patronne" et protège le royaume du Nord ou Delta. Elle porte la couronne rouge.

Lorsqu'elle est mise en parallèle avec "Nekhbet", "patronne" et protectrice du Sud, elle est représentée par une uraeus portant deux grandes ailes et la couronne rouge; dans ce même cas, "Nekhbet" — vautour ou uraeus — porte la couronne blanche.

1) Pour ce segment, nous suivons les analyses de R. Guénon,

c'est-à-dire que le développement des virtualités enveloppées dans l'Oeuf du Monde est représentable "par deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre autour d'un axe vertical". Les deux hémisphères consécutives contractent alors par la double spiration, donc dans un continuum cyclique antithétique, ce qui à l'origine était "séparé" et de fait ne l'était pas. Ainsi s'actualisent l'ACTIF et le REACTIF dans une fusion alternative autant érotique que guerrière que traduit "sensiblement" l'adage "Solve et coagula" des adeptes: les nodes complexes et alogiques de la Physis précosmique ("alogon morphè") seraient inséminés

"La grande triade", Paris, 1957; et T. Burckhardt, "Alchimie (Sa signification et son image du monde), Bâle, 1974. — Caducée (Guénon, op. cit., p. 49):

"Pour expliquer la formation du caducée, on dit que Mercure vit deux serpents qui se battaient (figure du chaos), et qu'il les sépara (distinction des contraires) avec une baguette (détermination d'un axe suivant lequel s'ordonnera le chaos pour devenir le Cosmos), autour de laquelle ils s'enroulèrent (équilibre des deux forces contraires, agissant symétriquement par rapport à l'"Axe du Monde"). Il faut remarquer aussi que le caducée ("kêrukeion", insigne des hérauts) est considéré comme l'attribut caractéristique de deux fonctions complémentaires de Mercure ou Hermès: d'une part, celle d'interprète ou de messenger des Dieux, et, d'autre part, celle de "psychopompe", conduisant les êtres à travers leurs changements d'états, ou dans les passages d'un cycle d'existence à un autre; ces deux fonctions correspondent en effet respectivement aux deux sens descendant et ascendant des courants représentés par les deux serpents."

Voir aussi R. Guénon, "Symboles fondamentaux de la Science sacrée", Paris, 1962,; spéc. Symbolisme de la Forme cosmique", pp. 189-239.

par le "Fiat Lux" sulfureux du "Spiritus" conférant la FORME à ce qui auparavant se donnait comme pesanteur hypnagogique, intrication ou pure indistinction. Or le philosophe hermétique Djâbir Ibn Hayyân, dit Géber (VIII-IX^{ème}s.), nous dévoile au Livre second, chapitre cinquième ("De la Nature du Soleil") de "La Somme de la Perfection ou l'abrégé du Magistère Parfait"¹ (apocryphe du XIII^{ème}s.), une part fort condensée de l'élaboration et de l'achèvement de la fusion dans la Physis; que celui qui y entend y voie aussi, le secret du rare accouplement s'y dissimule:

"Le Soleil est formé d'un Argent-vif très subtil, et de peu de Soufre fort pur, fixe et clair, qui a une rougeur nette, qui est ALTERE ET CHANGE EN SA NATURE, et qui fixe et teint cet Argent-vif. Et comme ce Soufre n'est pas également coloré, et qu'il y en a qui est plus teint l'un que l'autre, de là vient qu'il y a aussi de l'Or qui est nécessairement plus jaune, et d'autre qui l'est moins.

Or il est évident que l'Or est formé de LA PLUS SUBTILE SUBSTANCE DE L'ARGENT-VIF, parce que l'Argent-vif, qui ne s'attache uniquement qu'à ce qui est de sa même nature, et qui ne reçoit point tout ce qui n'en est

1) Nous utilisons l'édition récente (1976) publiée chez Guy Trédaniel (La Maisnie) à Paris; transcription en français moderne et annotations de Charles-Gustave Burg "suivant la traduction qui figure dans le tome premier de la Bibliothèque chimique de "M. Salomon, scavant Médecin" (édition revue, corrigée et augmentée par Jean Mangin de Richebourg et notes de l'abbé Lenglet du Fresnoy) publiée à Paris chez André Cailleau (1741).

pas, s'attache facilement et s'unit fortement à l'Or, de sorte qu'il semble l'embrasser. Il ne faut point d'autre preuve pour montrer que cette Substance de l'Argent-vif, de laquelle l'Or est formé, EST CLAIRE ET NETTE, que la splendeur et l'éclat qu'à l'Or, qui brille aussi bien la nuit qu'en plein jour. Ce même Argent-vif doit aussi nécessairement être FIXE, et sans nul mélange de Soufre impur et combustible; parce que l'Or ne diminue et ne s'enflamme point dans le feu, quoiqu'on l'y fasse rougir et qu'on l'y fonde.

(...)

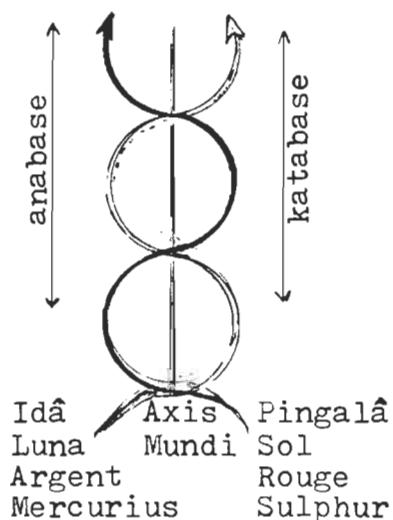
La Matière de l'Essence de l'Or n'est donc autre que la Substance très subtile et pure de l'Argent-vif, laquelle a été fixée par le mélange et par l'union de la Matière très subtile et fixe du Soufre INCOMBUSTIBLE, qui a une Teinture rouge et claire. Mais il y a pourtant plus d'Argent-vif que de Soufre dans la composition de l'Or. Ce qui se connaît par la facilité qu'a l'Argent-vif de s'attacher à l'Or, ce que ne fait pas le Soufre.

(...)

OU CES DEUX PRINCIPES SONT SI BIEN PROPORTIONNES, QU'IL N'Y EN A PAS PLUS DE L'UN QUE DE L'AUTRE."

Ce divin jeu est d'une évidence telle, d'une si lointaine proximité qu'il demeure un "arcanum" pour la majorité. Cette partition polaire qui marque le passage du non-manifesté au manifesté, et, inversement, selon l'opération envisagée, trouve son écho dans une pratique extrême-orientale comme le "laya-yoga" issue de la gnose tantrique (e.g. Shivaïsme du Cachemire) où l'"unio mystica" (yoga), en deça de

l'atteinte au magistère des fluides dans les Travaux de ré-tension et d'expansion physiologiques marquant la transomption du corps causal en corporéité anagogique, s'effectue par la dissolution (laya) et réintégration ou pneumatisation graduelles "où l'éveil de la "shakti" dans le microcosme humain est comparé à l'éveil d'un serpent ("kundalîni") qui se trouvait jusqu'alors lové dans le centre subtil appelé "mulâdhâra"¹ (= sphincter → anus mundi → excréments → Or). Les deux courants-forces "Idâ" et "Pingalâ" subtilisés à partir de la puissance passive (materia prima) logée dans le plexus sacré incarnent des vertus analogues au Vif-Argent et au Soufre en alchimie.



Par delà l'ontologie à fond dualiste du "point de vue" (darçana) dit "Sâmkhya" posant l'interaction de "Purusha" (archè-"âtman" — tenseur animique et de sa parèdre "Pakṛti" (réceptacle — hylé — "Magma Mater" démétrienne), le couple Shiva-Shakti excèdent toute pétition de principe du type moniste-dualiste et s'apparentent

1) T. Burckhardt, op. cit., p. 131

à la complémentarité syzygique "Rex-Regina"¹ (Sol-Luna) d'où découlent les deux pôles de la "Natura naturans" dans le corps intime: relevant de la puissance shaktique, "Idâ" est liée au courant lunaire et son affectation chromatique est "pâle et éthérée, à peine ombrée de rose, d'une couleur semblable à celle de la fleur de l'amandier"; "Pingalâ", pour sa part, donne cours au principe shivaite, de caractère solaire il délivre une forte impression de "rouge grenat éclatant".²

Ceci est corroboré par Titus Burckhardt:

"En alchimie, les deux forces représentées sous la forme de serpents ou de dragons sont le Soufre et le Mercure. Leurs modèles macrocosmiques sont les deux phases — ascendante et descendante — de la course annuelle du soleil, séparées l'une de l'autre par les solstices d'été et d'hiver. Le rapport entre les symbolismes tantrique et alchimique est évident: des deux forces "Pingalâ" et "Idâ" qui s'enroulent autour du "Merudanda", la première est dite chaude et sèche, caractérisée par la couleur rouge et, comme le Soufre alchimique, comparée au soleil. La seconde, "Idâ", est considérée comme froide et humide, et associée à la lune en sa pâleur d'argent." (3)

- 1) Cf. C.G. Jung, "Mysterium Coniunctionis" (An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy), Chap. IV, "Rex and Regina", Princeton, 1970, pp. 258-381.
- 2) Cf. J. Evola, op. cit., chap. 10: "La corporéité totale. La puissance du serpent. Les ÇAKRA.", pp. 215-242.
- 3) Op. cit., pp. 132-33; on nous fait observer par ailleurs que "...presque tous les symboles concernant la Nature

Ce qu'il est important de noter ici pour le schème de notre exposé est que toute production ou éveil des dynamismes concourant à la génération et à l'abolition relatives des mondes depuis l'Empyrée jusqu'aux aires infinitésimales du sublunaire est empreinte du sceau de la polarité¹ ou de la tension alternée d'opposés primordiaux. Cependant on ne saurait conclure à une dualité irréductible, ne serait-ce qu'en regard de la circumambulation nodale relative à l'expansivité du substratum qui n'est AUTRE qu'un vortex dont les rayons et les spires en se déployant enfanteront l'homologie entre les sphères célestes ("animae celestes") et les réservoirs terrestres. Déjà, dans les concoctions de l'abysses sont pré-vues les sympathies cristallines en proie à la diaphanie et la synchronicité cycliques.

procèdent de la spirale ou du cercle. Le rythme des "déroulements" et des "enroulements" successif de la Nature ou du SOLVE ET COAGULA alchimique est représenté par la double spirale ☉☉, dont la forme sert aussi de base aux représentations zoomorphes de la SHAKTI. A cela s'apparente la représentation des deux serpents ou des deux dragons s'enroulant en sens contraire autour d'un bâton ou d'un arbre. Ils correspondent aux deux phases complémentaires de la Nature ou aux deux forces fondamentales."

- 1) Pour une perspective panoramique et profonde concernant l'appréhension polaire du réel, on consultera avec profit les actes résultant de la session 1967 d'Eranos (Jahrbuch, Rhein-Verlag, Zurich, 1968) consacrée à la "Polarität des Lebens".

Ainsi, sont résorbés les augures d'une création "ex nihilo" autant sur le plan de la réincrudation de l'Anthrôpos essentiel dans sa coque charnelle que des opérations cosmogoniques où les tenseurs vie-mort/simple-composé/enveloppé-enveloppant/continu-discontinu/principe-substance/primauté-dérivation...cessent d'être perçus sous l'angle d'une disparité insoluble. La MORT ne s'entend ici qu'en présience germinale de la vie. Cette dynamisation co-incidente qui, sous le paroxysme de son avenue conserve, tout comme en l'union amoureuse, une dimension épique et agonistique, régente les mutations et les tropismes (conversions) tel un nexus qui condense et distend les principes et leurs affects:

"En parlant ici d'aspect "dynamique", nous pensons naturellement encore à l'action de la double force cosmique, et plus spécialement dans son rapport avec les phases inverses et complémentaires de toute manifestation, phases qui sont dues, suivant la tradition extrême-orientale, à la prédominance alternante du YIN et du YANG: "évolution" ou développement, déroulement, et "involution" ou enveloppement, enrroulement, ou encore "catabase" ou marche descendante et "anabase" ou marche ascendante, sortie dans le manifesté et rentrée dans le non-manifesté. La double "spiration" (et l'on remarquera la parenté très significative qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du SPIRITUS ou "souffle" dont nous parlions plus haut en connexion avec "Hamsa"), c'est l'"expir" et l'"aspir" universels, par lesquels sont produites, suivant le langage taoïste, les "condensations"

et les "dissipations" résultant de l'action alternée des deux principes YIN et YANG, ou, suivant la terminologie hermétique, les "coagulations" et les "solutions": pour les êtres individuels, ce sont les naissances et les morts, ce qu'Aristote appelle "genesis" et "phthora", "génération" et "corruption"; pour les mondes, c'est ce que la tradition hindoue désigne comme les jours et les nuits de BRAHMA, comme le KALPA et le PRALAYA; et, à tous les degrés, dans l'ordre "macrocosmique" comme dans l'ordre "microcosmique", des phases correspondantes se retrouvent dans tout cycle d'existence, car elles sont l'expression même de la loi qui régit tout l'ensemble de la manifestation universelle." (1)

En cela, la voie MEDIANE, ou "coincidentia oppositorum" qui intègre les affinités et les contradictoires dans les cycles de TRANSFORMATION devient difficile d'appréhension, dans l'ombre numineuse du "theos agnōstos" dans l'hermétisme, désintégration ou solennité physique, on la nomme pareillement ou différemment par floraison métonymique de second et tiers degrés explorant médiatement les idiomes sidéraux, zoomorphes, végétaux ou minéraux, ou, dans la fulguration du passage à la limite, on la décrit négativement (e.g. chez Eckhart, Boehme ou Husayn al-Hallâj) ou doublement ("Rebis"); ainsi l'auteur du "Tao-tê-king" en son chapitre quatorzième nous révèle (nous soulignons):

1) R. Guénon, op. cit., pp. 52-54.

"Ce n'est pas ton oeil qui pourrait le voir
Son nom est Sans-Forme
Ce n'est pas ton ouïe qui pourrait l'entendre
Son nom est Sans-Bruit
Ce n'est pas ta main qui pourrait le prendre
Son nom est Sans-Corps
TRIPLE qualité insondable
Et qui se FOND dans l'unité
SA PORTION SUPERIEURE N'EST POINT ILLUMINEE
SA PORTION INFERIEURE N'EST POINT OBSCURE
Il se meut SANS CESSÉ, INNOMME
Jusqu'à ce qu'il ait fait RETOUR
Dans le royaume de Sans-Choses
FORME INFORME, image sans corps
Evanescence illusion
En l'accueillant TU NE VOIS PAS SA TETE
En le suivant TU NE VOIS PAS SA QUEUE
Prends les rênes de la Voie antique
Et tu tiendras en main les contingences présentes
Savoir ce qui fut au principe
Est le POINT NODAL de la Voie." (1)

Dans la métaphore initiale du "Poimandrès", la figure ophidienne est sans doute assimilable à l'"ens" hydro-chthonienne puisque l'Obscurité-Chaos qu'il agite au plus profond sera muée en "Nature humide" ("eita metaballoménon to skotos eis hygran tina phusin").

1) Nous utilisons l'excellente édition remaniée de François Houang et Pierre Leyris, Seuil, Paris, 1979, p. 47.

Il n'y a qu'un pas à faire pour évoquer l'hydre,¹ figure de l'intrication inexpugnable des virtualités d'"hylé", de l'incessante "Multiplicatio" dans la Matrice qui sous-tend à la fois le "regressus ad uterum" et l'expansion génitrice de la "diakosmésis". Sous l'égide de l'ἕν τὸ πᾶν (unité panique) signant l'ouverture et la clôture sigillaires dans le vaisseau hermétique (microcosmos), l'actualisation cosmogonique appelle au préalable une phase de dissolution radicale (λείωσις — comparer avec "laya" (sans-krit)) — l'ouroboros devient le dissolvant universel — où la teneur aqueuse ("aqua divina" — HUMIDITE RADICALE dont nous allons sonder

1) Cf. H. Tuzet, "Le cosmos et l'imagination", Paris, 1965, pp. 396-398; dans la continuité des fines analyses de Gaston Bachelard, Hélène Tuzet résume ainsi les virtualités de l'hydre et de l'Ouroboros: "...l'être aux replis indistincts qui bougent vaguement dans la pénombre, le monstre mou, figure de la Matière première, le Chaos universel. Image à la fois de mort et de vie, de circulation éternelle, il parle de retour à l'indifférencié pour une nouvelle naissance. Enfin le dynamisme de cette figure qui non seulement se referme sur elle-même, mais se resserre et s'épanouit, corrobore la même signification, mais dans une tonalité affective plus dramatique: le monstre tour à tour broie les mondes et libère leur expansion. (...)


Dévorant sa queue, il symbolise une circulation éternelle de vie, sans cesse engloutie, sans cesse renaissante; la figure de l'Ouroboros est liée au mythe de l'Eternel retour; elle a pris une grande place en alchimie où elle évoque, sur le plan restreint de l'Oeuvre, la circulation de la matière dans le vaisseau philosophique, et sur le plan cosmique, le retour à la Matière première, indispensable à toute renaissance. La figure de l'Hydre dont les têtes, aussitôt coupées, repoussent, exprime la même Dialectique de mort et de vie."

l'étendue et l'arcanéité ou "Chaos Vivant" ("radix ipsius" — "racine d'elle-même") recèle les gémelleités sensibles de la magnésie¹ — rejetons de la copulation anamorphique entre l'uranio-planétaire et le tellurique — dont les latences sont vouées à la mutabilité ininterrompue. Ainsi le "Mysterium coniunctionis" qui préside aux actes primordiaux de la cosmopoiétique (κοσμοποιεία); à l'accession à la Forme, la Tangibilité et Corporéité dimensionnelles comme aux sublimations qui trouvent par l'"ambula ad intra" leur convergence souveraine dans le coeur de l'Anthrôpos, se résout entre l'extrême dilution d'une Physis "qui se surmonte elle-même" ("...le serpent en se multipliant, s'est opposé à lui-même"), empire de l'immanence, "secret du monde sub-lunaire des changements et du devenir", et la médiation séminale du


1) Cf. J. Evola, "La Tradition hermétique", Paris, 1968; première partie; "Les symboles et la doctrine", pp. 11-105. On y énonce le principe de compatibilité fondamentale dans l'hermétisme: "Certaines structures de la réalité, certaines métallités — certaines espèces du monde uranio-planétaire, sont pensées comme des pétrifications de forces qui révèlent leur secret dans des états d'esprit correspondants, affleurant des consciences qui dorment au sein de la corporéité." (p. 37)

"A ce point de vue, la création est toujours en acte et la conscience peut toujours la parcourir de nouveau par la réalisation d'états qui — selon le "principe d'immanence" — constituent des possibilités de sa nature profonde — de son "chaos" — tandis que dans le mythe cosmogonique, ils sont donnés sous forme de symboles, de dieux, de figures et d'actes primordiaux." (p. 40)

FIXE ("...stabilité immatérielle des natures célestes qui reflètent le mode de la pure virilité spirituelle")¹ ou immuable Télesme quintessentiel:

"L'idéogramme alchimique de "Un le Tout" est  le cercle, ligne ou mouvement qui s'achève en soi-même, qui a en soi-même son commencement et sa fin. MAIS DANS L'HERMETISME, CE SYMBOLE EXPRIME L'UNIVERS ET, EN MEME TEMPS, LE GRAND OEUVRE. Dans la "Chrysopée", il prend aussi la forme d'un serpent — Ouroboros — qui se mord la queue, et dans l'espace central du cercle qu'il définit, se trouve la formule $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Dans le même palimpseste on trouve un autre pentacle formé de deux anneaux, et l'anneau intérieur porte l'inscription: "Un est le serpent, celui qui a le VENIN selon le double signe — $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{o}\ \acute{o}\phi\iota\varsigma\ \acute{o}\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\upsilon}\sigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\mu\alpha\tau\alpha$, et l'anneau extérieur: "Un est le tout, et grâce à lui le tout et par lui le tout ne contenait pas le tout, le tout ne serait rien".

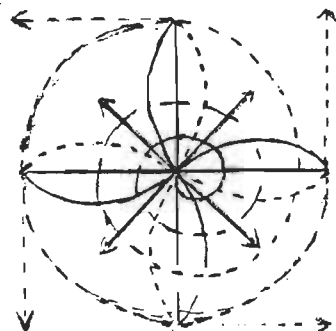
(...)

"Ce "tout" est aussi appelé CHAOS (notre chaos), et OEUF — $\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\omicron\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\nu$ — parce qu'il renferme à l'état indifférencié et aformel les potentialités de tout développement et de toute génération; il existe au profond de chaque être, et il est réfléchi comme "mythe sensible" (pour employer cette expression d'Olympiodore) par la multitude chaotique des choses, des formes et des êtres épars ici-bas dans l'espace et le temps. D'autre part, la ligne fermée  de l'Ouroboros renferme aussi un autre sens; elle fait allusion au PRINCIPE DE LA "CLÔTURE" ou "Sceau hermétique" qui, métaphysiquement, exprime

1) Cf. Evola, Ibid., p. 47.

que l'idée d'une transcendance unilatéralement conçue est étrangère à cette tradition. Ici la transcendance est conçue comme une modalité de l'être comprise dans la "chose unique", qui "a un double signe" — qui est elle-même et est aussi le dépassement d'elle-même; qui est identité et en même temps VENIN, c'est-à-dire pouvoir de changement et de dissolution; qui est simultanément le principe dominant (mâle) et le principe dominé (féminin) — $\chi\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\chi\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ — et par suite "androgynie." (1)

Dès lors que l'"Anima Mundi" s'accorde aux perpétrations séminales du "Spiritus" lumineux, on requiert la plas-



ticité fondamentale de la "turba", de l'état d'indifférenciation qui échappe presque aux arçons divins, de par la médiation de la volatilité mercurielle dont l'"aqua permanens" assume la plus active des réceptivités et intensités muettes

** du "desiderium" nourrissant l'inscription du lieu en l'étendue (TOPOS — ∞ — CHORA) et la tension primaire ("tonos") en précession de tout "étant".

1) J. Evola, Ibid, pp. 32-33.

** Configuration que nous avons obtenue en rêve et que nous avons tenté de restituer ici: on y trouve amalgamé l'axialité crucéiforme (polarité-cardinalité), la rotation-spiration centripète et centrifuge (hélicoidale) et la dynamique du "svastika".

La mise en circulation des appétences vitales est inféodée, en présence de la souveraineté incommensurable de l'agent photique, à une dissipation "réactive", une prégnance initiale de l'illimitation, contraction/dis-traction de l'effet de MORT:

"La Cause est absorbée par une résistance de sa nature et donne un effet par réaction de cette résistance.

Jamais une cause ne produit un effet direct puisqu'elle reste abstraction tant que la résistance manque. Cette incompréhension est la base de l'erreur dans la mentalité occidentale.

Action contre résistance est d'abord une complémentation. C'est la réaction qui sera ensuite le phénomène (effet) de cette cause. Toute complémentation est négation ou Mort. La réaction est Vie. Pour cela la mentalité pharaonique "croise" toutes les notions. Le premier croisement est Mort: la cause absorbée. Le deuxième croisement, le phénomène vital, est la Vie." (1)

L'avènement du protogonique ou la production cosmogonique "ab ovo",² pour demeurer dans le registre de la sphéricité, est lié à la "disposition" antagoniste d'un suppôt qui,

1) R.A Schwaller de Lubicz, "Le miracle égyptien", Paris, 1963, chapitre premier: "Sommaire des notions nécessaires à l'étudiant du temple", p. 21.

2) J.R. Partington, dans son étude monumentale "A History of Chemistry", Londres, 1970, Vol. I, Part I, chap. 1, fournit d'un trait un répertoire de la configuration ovoïde du protogonique de l'orphisme au gnosticisme tardif; (pp. 4-5):

selon l'intrication dynamique de l'"Archè" et de son patient, sera pur désordre ou COPULE négative, en ce sens où cet "Urstoff", cette résistance, si l'on considère par exemple l'Un de la première hypothèse du "Parménide" (137c, sq.) dénié de toute détermination thétique, figure, lieu mouvement et repos, identité et différence, temporalité, participabilité, confère à l'"être" son dédoublement "positif" dans le verbe ("l'Être est"), transfiguration de son affirmation et de sa négation (induisant la différence entre "être" et "ne pas être" et enfin "être quelque chose", soit la venue de l'ontique), voici conjurée et affirmée la

"The Orphic cosmogonies (and those in Hesiod) are extravagant and repulsive. Time (χρόνος, Chronos) and Kronos (χρονος Kronos, the Roman Saturn) were identified. An androgyne (male-female) winged god Phanes (or Erikepaios) produced a silver (ἀργύρεον) or silvery-white (ἀργύφειον) egg, and globular male-female beings are split by a god into male and female parts, a myth known to Plato. The later gnostic sects (Simon Magus, the Naassenes Peratae, etc.) had a male-female force (ἀρσενόθηλυς δύναμις—). Ψ-Clement gives the Orphic doctrine that chaos produced an egg, which developed all colours and forms, as the peacock's egg of one colour has in it potentially all the colours of the bird. By the indwelling divine spirit (πνεῦμα θεῖον—, a male-female (αρσενοθηλυ—) being called Phanes appeared, which rose to heaven, while the rest of the matter sank in the depth as Pluto (so-called from its great quantity, πολὺν), the king of the dead (νεκρῶν βασιλέα). The Orphic egg of Phanes, the Egyptian egg of chaos, and the Syrian egg of Aphrodite which fell into the Euphrates and was pushed out by a fish, were united by the gnostic Peratae and Basileides into the "egg in the waters" or the "matrix of all" (ἐν τῷ πᾶν), containing potentially 365 beings."

compénétration, le logos devenant en l'espèce le commerce de l'intégrale et de la différentielle, en cette présence unique de l'heccéité et de la quiddité, de la suffisance inflexible de l'univocité ontologique ("l'"Etre ~~est~~" ↔ "l'ê~~tre~~ EST") des Eléates et de la translation fluviale, le "Même" du toujours être sans le "même", dans l'altérité co-préhensive héraclitéenne.

Cette dispersion, dis-location ou atopie¹ initiale, démarque la dimension instinctive de l'inconscient pandémique dans l'absence fontale, pur "jaillir", de toute polarité et cardinalité, de là co-originalité du temps et de l'espace au stade informel de l'"être" perçu désormais comme flagrante générique. Dès lors, CE QUI appelle à l'assemblage ($\alpha\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$), à l'in-formation ne peut qu'offrir l'image d'une dissipation extrême telle une hypostase la plus nègre ("nigredo") qui s'expose (sans nécessairement s'imposer) par une instance à tout le moins draconique ("draco" = de l'essence du dragon):

1) A.K. Coomaraswamy, op. cit., p. 63, examinant les antilogies circonvenant l'"Hen" imparticipable du "Parménide" amende une dérivation de l'"atopos" ou "chose-hors-de-tout-lieu":

"ατοπος est traduit d'habitude par "extraordinaire"; il est préférable ici de conserver son sens littéral: "sans lieu", tout ce qui "n'est pas dans un temps" étant nécessairement "en aucun lieu". En sanskrit, on emploie le terme "akâla", "hors du temps", là où le grec demande le terme ατοπος, "hors-de-tout-lieu"."

"Le dragon est en lui-même un MONSTRUM — un symbole combinant le principe chthonien du serpent et le principe aérien de l'oiseau. Il est, comme le dit Ruland, une variante du Mercurius. Mais le Mercurius est le divin Hermès ailé se manifestant dans la matière, le dieu de la révélation, seigneur de la pensée et psychopompe par excellence. Le métal liquide, ARGENTUM VIVUM ("argent vivant", vif-argent) était la substance merveilleuse qui exprimait à perfection la nature du $\sigma\tau\acute{\iota}\lambda\beta\omega\nu$, de celui qui brille et vivifie intérieurement. Lorsque l'alchimiste parle du Mercurius il désigne extérieurement le vif-argent, mais intérieurement l'esprit créateur du monde, dissimulé ou emprisonné dans la matière. Le dragon est probablement le plus ancien symbole pictural de l'alchimie que nous connaissions par des documents. Il apparaît sous la forme de l' $\omicron\upsilon\rho\omicron\beta\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (Ouroboros — celui qui se mord la queue) dans le Codex Marcianus, qui date du X^e ou du XI^e siècle, avec la légende suivante: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ (l'Un, le Tout). Les alchimistes répètent sans cesse que l'OPUS naît de l'UN et ramène à l'UN, que c'est en quelque sorte un cercle semblable à un dragon qui se mord la queue. C'est pourquoi l'OPUS était souvent appelé CIRCULARE (circulaire) ou ROTA (roue). Le Mercurius se trouve au début et à la fin de l'oeuvre: il est la PRIMA MATERIA, le CAPUT CORVI (la tête de corbeau), la NIGREDO; dragon, il se dévore lui-même et meurt pour ressusciter sous la forme du LAPIS. Il est le chatolement des couleurs de la CAUDA PAVONIS (queue de paon) et la division en quatre éléments. Il est l'être primordial hermaphrodite, qui se divise pour former le couple frère-soeur classique, et qui s'unit lors de la CONIUNCTIO pour apparaître à nouveau à la fin sous la forme rayonnante de la LUMEN NOVUM (lumière neuve) du LAPIS. Il est métal et cependant liquide, matière et cependant esprit, froid et cependant ardent, poison et cependant remède — il est UN SYMBOLE QUI UNIT TOUS LES OPPOSES." (1)

1) C. G. Jung, "Psychologie et alchimie", Paris, 1970, pp.376-379.

Cette description intensive de l'élaboration dans le creuset de Physis ne doit pas troubler le lecteur dès lors qu'elle pave notre voie tendue vers la collusion subtile de l'abscons en son Archè, de la cosmicité dans le voile des formes et du miroir anthropologique comme templatation. Ce trait est fort significatif puisque l'équivocité "naturée" et "naturante" de la "materia prima" étreint la circumduction de l'Opus de telle sorte que ce qui se trouvait être EVASIF en un point limite de sa propre "nature" recevrait une IMPULSION astringente et qu'opportunément un CONTRACT extrême se verrait affranchi par la compénétration évanescente d'un ambiant volatil. Cette conception si peu alambiquée nous remet en mémoire la représentation délicate de Nicolas de Cues qui, avec toute la noblesse d'une paradoxologie pénétrante, épuise et délie de son inanité syllogistique le principe de contradiction en conjugant, eu égard au fuseau nexique de Physis, le "minimum" possible quasi inexpugnable et le "Posse maximum contract" là où s'opère en vertu de la "coincidentia oppositorum" la transomption du cercle infini à l'unité, c'est-à-dire:

"Non parce qu'il est cercle ou circonférence, diamètre ou centre, mais, parce qu'il est le maximum si parfaitement simple, qu'on l'explore au moyen de ces comparaisons, on trouve qu'il entoure

tout ce qui est et n'est pas, de telle sorte que NE PAS ETRE EST EN LUI ETRE LE MAXIMUM, comme le minimum est le maximum; il est la mesure de toute circulation de la puissance à l'acte, et, au retour, de l'acte à la puissance, de la composition à partir des principes jusqu'aux individus, de la résolution des individus aux principes, des formes parfaitement circulaires et des opérations circulaires, des mouvements sur soi qui reviennent à leur commencement et de toutes les choses semblables, dont l'unité consiste dans une perpétuité circulaire." (1)

La séparation ontologique n'existant qu'à l'état relatif ou plutôt qu'en seule vertu de la relativité générée des états multiples de l'être, la reconnaissance d'une faculté de vivification intrinsèque à la Matière libère de la perspective d'une saisie du "principium" en tant qu'autarcie ou pantokratie transcendantale tel un "primum mobile" impassible alors que, paradoxalement, son étrangeté au Kosmos et au régime des causes et des effets font que son arcanéité n'en est que plus profonde et la plus négative d'appréhension, la schize de la matérialité se livrant comme protension labyrinthique et voilement léthal de ce qui ne se révèle pas même

1) Nicolas de Cusa, "De Docta Ignorantia", Paris, 1979, ré-édition (1930), traduction et introduction d'Abel Rey, cf. I, 21: "Transomption du cercle infini à l'unité", pp.84-85.

Pour une discussion sur la notion d'infini et d'antagonisme "co-incident", cf. R. Guénon, "Les états multiples de l'être", Paris, 1980; S. Lupasco, "Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie", Paris, 1951, et "Du rêve, de la mathématique et de la mort", Paris, 1971.

comme Cause. Peut-être le grand véhicule animique (Chariot cosmique — ὄχημα, cf. Phèdre, 247 b) ou "siderum et luminosum corpus" (Macrobe, "Comment. in Somn. Scip.", I, 12) est-il venu s'abîmer et se pétrifier dans la crypte matricielle de la "massa confusa" d'où l'ubiquité fascinante d'une EAU ARDENTE ou d'un FEU SECRET n'attend que l'éveil si précieux de l'"Aurora consurgens" en pleine conscience d'elle-même. Du point de vue hermétique, l'ajout de l'épithète "vivante" au substantif "Matière" constitue évidemment un pléonasme. Ainsi est soulevée entre toutes la plus impie des questions, à savoir celle du commerce INCESTUEUX de la Lumière et de la Ténèbre, ou autrement formulée, pour paraphraser le titre d'un très beau traité alchimique, la "Nouvelle Lumière Chymique" peut-elle s'abstraire de ce qui serait sa privation absolue?

Or, notre $\chi\acute{\alpha}\sigma\zeta$ précédant, en la fondant, l'instauration de la geste ontique, revêt ("potestas") le caractère pandoral du surgissement énigmatique tout distinct du "proton ergon" dans la privation, séparation ou occultation de la signature ou "sphragis" archique. La violence "mesurée" de l'acte créateur réclame l'HYBRIS d'une magnésie originelle, et cette mesure s'emploie comme pure DISPOSITION et NEGATION, "limbus"

inchoatif d'un phylum immémorial s'offrant comme laxité, béance, ouverture optimale et ultimement disruptive:

"A l'origine se trouve Chaos, gouffre sombre, vide AERIEN où rien n'est distingué. Il faut que Chaos s'ouvre comme une gueule (Χάος est associé étymologiquement à Χάσμα: ouverture béante, Χαίνω, Χάσχω, Χασμῶμαι: s'ouvrir, béer, bailler) pour que la Lumière (αἴθηρ) et le Jour, succédant à Nuit, y pénètrent, illuminant l'espace entre Γαῖα (la terre) et Οὐρανός (le ciel), désormais désunis. L'émergence du monde se poursuit avec l'apparition de Πόντος (la mer), issu, à son tour, de Γαῖα. Toutes ces naissances successives se sont opérées, souligne Hésiode, sans Ἔρως (amour): non par union, mais par SEGREGATION. Ἔρως est le principe qui rapproche les opposés — comme le mâle et la femelle — et qui les lie ensemble. Tant qu'il n'intervient pas encore, la "genesis" se fait par séparation d'éléments auparavant unis et confondus (Γαῖα enfante Οὐρανός et Πόντος)." (1)

Dans l'intimité amniotique de Nyx, nous en sommes au premier jeu virtuel de la SEGREGATION, sise tel un chiasme sans fond subsumant l'accès à la temporalité en l'amorce des opérations logophaniques. Comme pour la présence du "néantir" originel dans le poème d'Hésiode, la parousie inaugurale de l'indifférencié précède non par primauté ni quelque antériorité mais dans la reconnaissance radicale du VISAGE et du SOUFFLE aux compossibles de l'Autre, ou l'ALTER de la

1) Cf. J.-P. Vernant, "Mythe et pensée chez les Grecs", Paris, 1965, p.289.

"Materia Prima", donc dire dans la marge innommée du cycle à l'hyperbole des devenirs, voici l'éventualité, l'avènement, l'advenir de la PAROLE générique de l'informant et l'advenu de l'informé:

"Ecoutant ce-qui-est, ce-qui-sera et ce-qui-fut (Th., 38), il (Hésiode) est placé devant une succession qui s'étend dès l'origine au maintenant, un maintenant qui se déroule déjà en avenir comme en y étant contenu, par la volonté de Zeus. Par là il est arraché au temps chronique, mais pas au temps physique, car l'amorce de l'existence — la position du premier (Chaos) — est déjà contenue dans une dimension temporelle: "Il advient"; un positionnement temporel qui se poursuit à la manière d'un CONTINUUM généalogique. L'origine du temps, l'origine du EST, l'origine de la parole..., n'est-ce pas dire ce lieu (qui ne se nomme pas) où la pensée humaine, même déguisée en mémoire divine, ne peut plus régresser? L'indéterminé primordial a comme support une détermination temporelle (si imprécise soit-elle) ou nominative (si vague soit-elle dans sa signification) pour permettre au discours de s'accrocher à une assise, considérée comme le point zéro. C'est l'histoire primordiale, un temps indépendant de l'observateur, qui se développera selon un rythme périodique. Le temps n'est pas mesuré, il est imposé comme l'usure des choses, comme la vie des dieux." (1)

Or ce qu'il faut entendre, à l'instar de l'immersion totale du "sensorium" du myste dans la vision simultanée de l'Archè et de l'"eschaton", est que le principe d'engendrement du réel et sa négation absolue ne peuvent être décalés

1) J. L. Ména, "Du mythe à l'ontologie" (glissement des espaces humains), Paris, 1979, pp.173-174

dans un "regressus ad ultro" sans provoquer une fracture de la continuité "consciente" ou donnée pour obvie, sans exiler par apophase le "conatus" ou ce qui tend à subsister dans une vigie perplexe de l'infra et du supra, faute d'appellation, dans une compénétration qui abolit ce principe de réalité et le substant limite qui lui donnerait consistance jusqu'au non-être. Et l'"advenant", pure indétermination, dans cette extériorité quasi irrecevable de la stigmatisation de la Forme, faute de qualification pour l'ALTERITE, est rhizôme des profusions de la corporéité, à l'aube de la monstration, du "phainein", un rien dont l'écart si nécessaire se conçoit à peine:

"La caractérisation de Chaos est toute différente; il n'est pas qualifié par lui-même. Sa fonction est ponctuelle, tenue entre deux termes qui entrelacent la problématique de l'origine fondamentale. Chaos, comme Gaia, est source d'une lignée (matière triste ou malheureuse) féconde; mais, contrairement à elle et à Eros, Chaos se dérobe à l'expérience; c'est une divinité dont le symbolisme tient difficilement dans les cadres du vécu — il ne demeure pas. Sa problématique déborde les données d'une origine généalogique. Chaos est le premier de tout (car Gaia est introduite avec $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\ \xi\pi\epsilon\iota\tau\alpha$, ce qui implique une claire idée de distinction basée sur la succession; elle vient après). Mais un premier qui vient à l'existence, une primauté qui se constitue comme advenance, est-elle encore première? Par rapport à ce qui suit, il est posé comme $\pi\rho\acute{\omega}\tau\iota\sigma\tau\alpha$; par rapport à lui-même, il est saisi comme $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota$, l'advenant. C'est le moment où l'on pourrait parler d'ONTOGENESE. Et dans une perspective axée sur la généalogie, par quel tour de force peut-on parler

d'une réalité qui est née sans être engendrée? La problématique s'arrête là où se brise l'efficacité du mot. Chaos ne serait-il pas le dernier mot dont l'homme grec dispose pour déterminer l'indétermination? Il est l'inconnu nommé; sa nomination prend la force d'un appel à l'existence. Derrière lui se creuse le TROU du langage et, dans une parole de présence, le vide de la pensée, le silence (nous sommes ici à l'opposé de la perspective platonicienne et, surtout, plotinienne). La réalité est dans la mesure où elle est FABLE; le "faire" se confond avec le "dire". Chaos se situe entre le trou du rien — du silence — et l'éternité du tout — de la parole sacrée. Hésiode fait le bond, comble le vide, en le nommant comme commencement, mais il ne fait que frôler l'éternité en concevant Chaos comme un "advenant". (...)

Chaos signale la direction de l'existence; la direction qui la fait possible. Avec lui la parole s'"accroche" au EST, elle trouve une assise, tout en n'étant explicitée que comme devenir. Ainsi toute la perspective cosmogonique est renfermée dans cette parole qui soude ETRE et DEVENIR (il faudra attendre Parménide et Héraclite pour voir la problématique se poser dans des perspectives différentes). En réalité ce n'est qu'avec Gaïa que la détermination apparaît, mais Chaos — comme la parole qui le porte — introduit la première limite, le moment à partir duquel la possibilité s'entre-lace avec la réalité: le discours et les choses ont commencé."(1)

Si la quête de l'origine accule à des extrémités dans l'art du NOM, tel qu'il apparaît dans la façon des affabulations cosmogoniques, le double mouvement de rétension et de propension à la Forme recouvre un lien profond entre l'ombre et la lumière, du Verbe non-proféré le néant, ou l'innocence redoutable de cet adverbe "ubique" qui ceint et secrète les

1) J. L. Ména, op. cit., pp.176-178.

passivités léthales, et l'effusion de l'empreinte logophanique dès lors que de l'approfondissement du mythe primordial dans le cycle concluant à l'"eschaton" doit sourdre dans le dénouement du "noeud vital" ou "gordien" vers l'orient de l'être la palingénésie d'une intériorité universelle. De cet affrontement singulier entre l'oeil et la viscère dont l'âme guerrière de Friedrich Nietzsche a dû scruter au péril de sa propre unité intérieure l'insondable "Ungrund" en nommant "...le dionysien comme débordement et unité d'excitations multiples dont certaines terrifiantes",¹ le chaos devient l'AUTRE envisagé de toute lucidité, l'hors soi pandoral dans le VERSANT de la lumière en soi, et sa résistance au Nom est la possibilité de la Signature, AUTRE aussi est sa négation absolue.

Par ailleurs, une distinction peut être établie entre l'antagonisme chaotique et d'autres tenseurs créationnels; ainsi, chez Empédocle² où l'"akosmia" foncière alors soumise à l'action polémique et disruptive de "Neikos" innerve les

1) Frag. W II 5 14 (33), printemps 1888.

2) Cf. J. Burnet, "L'aurore de la philosophie grecque", Paris, 1970, pp.229-286; F. M. Cleve, "The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy", vol.2, pp.329-396; et surtout J. Bollack, "Empédocle", t.1: "Introduction à l'ancienne physique", Paris, 1965; t.2: "Fragments et témoignages", Paris, 1969.

modalités du devenir dont les mutations substantielles, via l'"Anankè", sont signalées par l'in-tension médiatrice de la diaphorie, contrariétés et perfusions des forces animiques, qui agite le multiple transitant dans un "periodic world process".¹ En ce retour incessant de l'Autre dans le Même, de l'Unité duelle et agonistique co-signant la mobilité intérieure dans la globalité monogène de "Sphairos", l'"akosmia" est ici vecteur d'extrémité, donc d'intensité, convié comme une "energeia" qui discrimine et suscite à la fois sa propre mort dans une heccéité de la contrariété fondatrice: les contraires sont le Cycle et le Cycle est l'abolition, néantisation féconde et résurgente, des contraires. Compte tenu de l'éternité, donc de l'inengendrement des "rhizomata" (fr.6-7) et de l'exclusion de tout anéantissement (fr.8 & 12), le ratio de DISPROPORTION évoluant entre "Philia" et "Neikos" peut ressembler à un chaos interne mais cette acosmie est corrélative à une proportion dans la corruption et l'accroissement du mélange (fr.8: "...Mais seulement un mélange et une modification de ce qui a été mélangé" = "...alla monon mixis te diallaxis te migentôn") dans le Cratère ou dans le dieu Sphairos d'où "...l'unité dernière n'a pas lieu d'être considérée.

1) Cf. F. M. Cleve, op. cit., p.351.

Comme dans le cratère, quelque soit la quantité qu'on prépare, il faut que soit juste la proportion d'eau et de vin."¹

Et cette "kosmopoia" est résolument alchimique: comparables à l'"unio sympathetica" des opposés dans le magistère hermétique, les noces de Neikos et d'Aphrodite — qui, livrés à eux-mêmes ne seraient que pure abstraction dans le Tout — concoctées depuis la quadruple racine élémentale dans la périodicité cyclique des "radii" de Sphairos où "...les deux mouvements opposés sont arrêtés et s'expriment par la FORME sphérique qui oppose le centre (Amour, tendance centripète), et la périphérie (Haine, tendance centrifuge)", résorbent les ellipses mal concertées dans les disséminations et concentrations dans la CRISE ("krisis", décision) cosmogonique:

1) J. Bollack, op. cit., p.23; on notera dès lors que:

"Les éléments sont antérieurs à la sphère, et, dans le monde, la séparation des éléments, l'ACOSMIE, précède les premiers mélanges, la reconstitution du dieu. Si donc l'on voit dans PHILIA, c'est-à-dire dans le mélange, la cause du Bien, comme il arrive à Aristote d'interpréter Empédocle (cf. "Métaphysique", A 4, 984 b 32, 985 a 10, infra, p.61 ss.), la définition est incohérente. Les éléments qui font partie du Bien, dieux comme lui, le dieu ($\mu\tilde{\iota}\gamma\mu\alpha$), ne naissent pas du mélange, mais de la SEPARATION, si l'on confronte ce premier travail de la déesse aux mélanges postérieurs. Aristote, dans cette perspective, voit le dieu dans le retour de l'Un ("Anankè", p.129 ss.) au cours des naissances, succédant à la séparation des éléments." (p.45, note 3.)

"Double ce que je vais dire: tantôt l'un croît pour
(seul être,
De plusieurs qu'il était, tantôt il se sépare et
(devient pluriel, d'un qu'il fut.
Double, la naissance des choses mortelles, double
(leur dépérissement.
(δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις)
L'une, la rencontre de tous l'enfante et l'emporte à
(la fois,
L'autre, dispersant, se disperse, quand Ils se sépa-
(rent à nouveau.
Et jamais Ils ne cessent d'échanger leurs chemins;
Tantôt, par Amour, se rencontrant tous dans l'un,
Tantôt emportés chacun au loin par la haine de la
(Discorde;
Et, quand l'un se sépare encore, le multiple s'accom-
(plit.
C'est comme cela qu'Ils deviennent, et la vie ne leur
(est pas donnée pour toujours;
Mais pour autant que jamais Ils ne cessent d'échanger
(leurs chemins,
Ils sont toujours, immobiles, dans le cercle."
(Ταύτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀχίνητοι κατὰ κύκλον.)

"Pour moi, revenant sur mes pas, je prendrai la route
(des chants,
Celle que j'avais d'abord tracée, dérivant une parole
(d'une parole,
Celle-là même. Quand Discorde atteignit tout en bas
(le fond
Du tournoiement, Amour perce au centre du tourbillon;
Là tous, ils s'assemblent pour n'être plus qu'un seu-
(lement,
(ἐν τῇ δὴ τὰδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
Sans brusquerie, de bonne grâce, Ils s'unissent, venus
(chacun d'un autre côté.
Et comme Ils se rencontraient, se répandaient les my-
(riades de tribus mortelles.
Beaucoup, parmi les autres qui se mêlaient, restaient
(purs,
Que Discorde retenait en haut; car ce n'est pas sans
(défaut,
Ce n'est pas tout entière encore, qu'elle s'est retirée
(aux frontières du cercle.

Ici, elle résistait, là, elle était sortie des membres,
A mesure qu'elle s'échappait, partout la suivait,
Toute douceur, de l'irréprochable Amour l'immortel élan.
(ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἀμβροτος ὄρμη·

Aussitôt surgissait, mortel, ce qui d'abord avait
(appris l'immortalité,
(αἴψα δὲ θνήτ' ἐψύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
Mêlé, ce qui d'abord était pur, échangeant leurs chemins.
Et comme ils se mélangeaient, se répandaient les myria-
(des de tribus mortelles,
Ajustées à toute forme, merveille à voir." (1)

De même, si l'on porte notre méditation sur l'"Apeiron"
d'Anaximandre,² nous obtenons un autre foncteur d'indétermina-
tion. Bien que l'Archè semble s'extraire "stricto sensu" d'une
prérogative hylozoïste, il tend à exprimer la provende illimi-

1) Frag.31 (B 17) et 201 (B 35), trad. Bollack, t.2, pp.16-18
& 76-78; au t.1, p.182, l'auteur spécifie, ce qui est fort
intéressant pour notre propos:

"Le centre unique de la sphère se divise, dans le monde du devenir, pour former comme les foyers d'innombrables ellipses. En fait, chaque foyer appartient simultanément à plusieurs ellipses. L'influence d'Aphrodite s'accroissant sans cesse, les assemblages se rejoignent, confondant chaque fois leur foyer pour avoir un centre unique, jusqu'au moment où renaît le dieu SPHAIROS."

2) Cf. P. Seligman, "The APEIRON of Anaximander" (A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas), Westport, 1974; F. M. Cornford, "Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought", spéc. chap.X: "Anaximander's system", Gloucester, 1971, pp.159-186; M. Heidegger, "La parole d'Anaximandre", in "Holzwege", trad. de W. Brokmeier, Paris, 1980 (1962), pp.387-449; F. M. Cleve, "The Giants...", op. cit., pp.135-165.

tée dans la gestation affiliée à la perduration du cinétisme universel ("aidios kinésis", motion incessante). On sait par ailleurs qu'Aristote, dans ses multiples tractations en quête d'une "proto hylé" ou d'un substrat immanent ("enhyparchon") ultime, interpréta l'"apeiron" (cf. Phys. III, 202b-208a) en termes d'infinité spatiale, tentant alors de s'assimiler à la fois la dyade indéfinie ("aoristos dyas") attribuée aux Pythagoriciens (dérivation générique "ad extra" de singuliers à partir de la Monade) et la "Chora" (Tim. 52 a)¹ ou encore

-
- 1) Pour libérer de certaines conjectures en regard du rapport entre "milieu spatial" et "matière première", en particulier de l'identification problématique de "hylè" et de "chora", du participant et de l'étendue, on consultera: L. Brisson, "Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon", Paris, 1974, chap.3: "Le milieu spatial", pp.175-266; l'auteur y précise (p.214):

"La $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ n'est donc pas l'espace en tant que vide indéfini: elle apparaît plutôt comme ce quelque chose de spatial qui permet la constitution du phénomène en lui donnant consistance, comme la matrice est ce morceau d'espace qui permet la génération du fœtus en lui fournissant la nourriture nécessaire."

D'autre part, nous acquiesçons aux conclusions livrées par A. -J. Festugière, cf. Rév. Herm. Trism. II, pp.114-116:

"Ces formules nous éclairent sur la manière dont il est légitime de prendre conscience de la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$. Cela ne se peut faire par des termes positifs: la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ n'a rien de positif. On ne peut dire ce qu'elle est. Mais on peut dire d'une part, ce qu'elle n'est pas, d'autre part, ce qu'elle permet qui soit. La $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ n'est pas un espace réel: car, ne l'oublions pas, le monde sensible est le Tout, il occupe, si l'on peut dire, tout l'espace, il n'y a pas en dehors de lui d'espace dans lequel il serait contenu. Elle n'est pas non plus une matière réelle: car, pour recevoir toutes

l'"hypodochè" (Tim. 50b-51b) ainsi que la discussion platonicienne du "péras" et de l'"apeiron" dans le "Philèbe" (15d-

les formes, elle doit être elle-même sans forme (50 d 7-e 1). Si elle n'est aucune réalité physique, la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ n'est pas, en revanche, un intelligible: car, en ce cas, elle serait une Forme, et souffrirait donc d'être définie. Ainsi, elle n'est tout ensemble ni un être sensible ($\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\rho\alpha\tau\omicron\nu$ 51 a 8) ni un être intelligible. Mais voyons ce qu'elle permet. Elle permet d'une part que les objets se juxtaposent en se distinguant les uns des autres du fait qu'ils occupent des places différentes: elle est donc une possibilité de délimitation, un LIEU-LIMITE. Elle permet d'autre part que les objets changent l'un dans l'autre sans sortir d'un même emplacement; elle est donc une possibilité de mutation, un LIEU-SUBSTRAT. A ce double titre, la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ n'a valeur que de puissance passive. Elle n'est pas une cause au sens propre, mais elle est la condition indispensable sans quoi la Cause Finale (ou l'Intellect qui se dirige par la Cause Finale) ne pourrait organiser le Kosmos. En effet, qui dit ordre, du point de vue STATIQUE, dit MULTIPlicité DE CHOSES ORDONNÉES. Or la multiplicité suppose la distinction, la délimitation des objets. Et qui dit ordre, du point de vue dynamique, dit CHANGEMENT EN VUE D'UNE CERTAINE FIN. Or le changement suppose un passage d'un état à un autre. Mais pour qu'il y ait passage, il ne suffit pas de deux principes, l'état premier et l'état second, il en faut encore un troisième qui est le sujet, le substrat, de ce passage même; sans quoi il n'y a plus passage, mais abolition pure et simple de l'état premier, apparition pure et simple de l'état second. Dès lors la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ apparaît comme une double possibilité. Elle est une possibilité d'EXTENSION: c'est grâce à elle que les objets, puisqu'ils occupent un emplacement différent, peuvent être considérés comme se distinguant les uns des autres, et donc se délimitant. Et elle est une possibilité de MUTATION; c'est grâce à elle que les objets peuvent alterner en une même place. (...)

Cette coexistence du multiple, cette succession du divers en un même point exigent une sorte d'entité qui ne soit exactement ni espace ni matière, mais qui, à la manière de l'Autre en dialectique, assure et la séparation des êtres et la possibilité qu'ils ont de changer l'un dans l'autre. Or il va de soi que, de ce point de vue, la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ est seulement une puissance passive, un NON-ÊTRE RELATIF."

17a, 23c-25b) dans sa propre élucidation du co-principe hylique (Phys. IV, 209b). Cette glose physicaliste de l'"apeiron" nous apparaît anachronique et partielle, ceci considérant et l'ascendance cosmogonique et le contexte mythique afférents à l'expérience du Milésien, son principe s'entend beaucoup plus d'un dispositif de Méduse qui investit et surprend l'espace. Il y a certes une substance-sujet qui se dessine mais elle est τὰ Πολλά, multitudes, et il y a encore présence, en son absence prégnante, de l'Anankè qui conserve le drapé fatal des Moires puisque le couperet du θάνατος νόμος tranche toujours la persistance de l'entité dans l'étant. S'entend aussi d'une affectation plérômatisque de l'être commise entre l'assise terrestre de l'ek-sister humain, étant l'unique point du regard, et l'illimitation absolue d'un pluriel utérin qui transmue les substances et décante le point d'horizon entre l'obsolescence et la projection en l'oeil du nouvel arrivant, telle une onirie orphique et toujours selon κατὰ τὸ χρεών:

"Le milieu divin d'Anaximandre contiendrait à la fois les richesses pensantes, les richesses génitales et encore d'autres, fondues dans une expansion dont nul voyageur n'a rencontré les limites ni touché le fond. Mais l'homme n'a pourtant plus à craindre que la terre ne s'enfonce, ne s'envole, ne se noie, puisque ce milieu infini, et égal de tous les côtés, la maintient en équilibre à sa place, tel un fût de colonne, et sans autre support. Quelle raison y aurait-il, en effet, pour qu'elle aille d'un côté plutôt que de l'autre, ni plutôt en haut qu'en

bas? De ce milieu serait sorti un Germe, comme l'Oeuf des cosmogonies sort de la Nuit dorée des mystères. Et du Germe, par dichotomie, le premier couple des opposés: chose chaude, sèche, lumineuse et légère d'un côté; et de l'autre, chose froide, humide, dense et chaude. Aucun fragment ne renseigne avec précision sur la question de savoir si la prolifération se poursuit par dichotomie, ou si la terre se dépose par condensation à partir des nuées les plus lourdes. Mais on sait que, dans le système, les masses cosmiques à peine séparées entrent en rivalité les unes contre les autres, chacune empiétant à son tour sur le domaine de l'autre et sur son règne. Toutes choses seraient donc livrées à la Guerre, si la Justice, opérant avec le Temps, n'établissait un ordre, en obligeant les choses à se payer mutuellement rétribution compensatrice pour leurs empiétements." (1)

En invoquant la polarité radicale du Chaos ou de l'"a-morphos hylé" on ne peut certes manquer d'envisager l'infini-té du "substratum" spatial et les extrémités coextensibles de la temporalité, en ce que tous deux, le plus souvent affi-liés à l'"apeirie", nourrissent l'écart polaire, dans la prise ontologique, entre le "bythos" incontenu et le principe qui, nous le verrons, se résout et s'absout négativement dans la

-
- 1) C. Ramnoux, "Les Présocratiques", art. in "Histoire de la philosophie", Paris, 1969, pp.417-418; cf. aussi P. Kuchar-ski, "L'idée d'infini en Grèce", dans "L'infini et le réel", Centre International de Synthèse, Paris, 1955, où l'auteur signale d'un trait la perception de l'"apeiron" chez Aristote: "...il n'est pas ce qui enveloppe, mais ce qui est enveloppé; il est matière ("hylè") de l'achèvement de la grandeur et "l'entier en puissance"; comme matière, il n'a pas de forme ("eidos"); aussi bien est-il en tant que tel INCONNAISSABLE ("agnoston") et se trouve même assimilé à l'INDEFINI ("aoriston")."

retraite de l'"Absconditum", entre lesquels se commettent les entrelacs génériques des êtres traçant la courbe innocente du Devenir. Ainsi, l'incessante permutabilité des corps dans l'empirie autant que l'état d'im-perception fugitive qu'occasionne la visée évanescence ("fading") de l'horizon, appellent, autant que pour l'"Archè" dans le pressentiment de sa richesse intarissable, une captation négative de l'infinité de sorte que l'"apeiron" "...aussi bien qu'il désigne une absence de limite où la raison se perd... renvoie surtout à la spatialité, se lie à la grandeur (μέγεθος), comme l'éternité (τὸ αἰδίων) se lie au temps."¹ Ce qui excède notre position plus haut, cependant force est de signifier qu'il est ici question plutôt d'aperception frontale du suppôt cosmogonique que de trancher sur la dérivation infinitésimale, qui n'est point assurée, sur le mode axial du continu et du discontinu, de la trame spatio-temporelle et des corporéités relatives qui s'y pro-meuvent et s'y abolissent. Or, étant ou "Archè" ou privation ou altérité pléthorique de l'"Archè", selon qu'on l'isole par monisme hylozoïste ou stupéfiance mythopsychique ou encore génération dyadique ou arithmologique, l'"apeiron" pourfend l'illimité quantitatif et l'indéfini qualitatif, soit l'aoristique et le chaotique:

1) Cf. J. Frère, "Les présocratiques et la question de l'infini", in Les Etudes philosophiques, N° 1, 1981, p.20.

"L'ἄπειρον d'Anaximandre semble rester apparenté au "chaos", à l'abîme entre ciel et terre des anciens mythes. Comme Thalès a choisi, parmi les principes de l'eau, l'humide, "à cause de sa plasticité d'où tout le reste peut sortir", Anaximandre a sans doute pensé qu'on pouvait dans ces mêmes principes mythiques "trouver quelque chose de plus plastique encore, donc d'antérieur à la forme liquide": le chaos, ce dans quoi prennent naissance les nuées, d'où se forment l'eau et le feu. Entre le principe humide de Thalès et le principe aériforme d'Anaximène, c'est un état indistinct et immense, qui précède toute existence différenciée, comme le chaos des mythes et des poètes. "C'est que, par nature et par essence, le chaos est ce que l'on ne peut point définir ni enfermer, EMPRISONNER DANS LA RIGUEUR DES MOTS. Car il n'est rien de déterminé. Il n'est concevable que par l'OPPOSITION qui le distingue de tous les êtres ses descendants. Il n'est ni la nuit, ni la nuée, ni l'air, ni l'eau, ni aucun des dieux, ou plutôt il est en puissance tout cela. Il n'a aucune forme". Anaximandre part de cette représentation du chaos, comme le non encore défini. Mais Anaximandre part aussi de la représentation poétique de l'infini, qui est celle de l'immensité. Chez Homère, chez Hésiode, comme plus tard chez Pindare, le mot ἄπειρον signifie "très grand", même si Hésiode ne l'applique jamais au chaos. Le mythe du chaos semble déjà bien voisin de cette double conception, soit chez Hésiode où s'opposent la stabilité de la terre et l'indétermination du chaos, soit dans les vers orphiques, où l'on insiste sur le côté infini et "spatial" de l'abîme du vide." (1)

(...)

"Dans l'orphisme, peut-être trouverait-on un lien entre le Chaos (Χάος) et l'infini (ἄπειρον): "Le temps ce DRAGON, est engendré selon un triple enfantement: ils disent que (il y a) l'Ether HUMIDE et le Chaos infini et, en troisième, s'ajoutent à eux l'Èrèbe BRUMEUX."

1) J. Frère, art. cit., pp.22-23.

(Orpheus, D. K., I, 1, p. 12, 1.9-11) (1)

Le lecteur attentif n'aura pas grand peine à subtiliser un parallèle entre la "materia prima" décrite ici dans ces deux vers orphiques comme Chronos/draconie (= sauroctone/ophidien), humidité radicale et exhalaison brumeuse (= C.H. I, 4: "Kapnòn apodidoûsan") et ce qui s'énonce dans la vision précosmogonique dans le "Poimandrès". D'autre part, Aristote, en établissant dans le "De Caelo" (A 5-7) la cosmographie du supralunaire, selon cette conviction foncière "pro natura" qui envisage l'infini selon la divisibilité dans le continu tout en supposant qu'il n'y existe aucunement d'"infini-substance" séparée des êtres sensibles, en conclut à la finitude du Kosmos et n'admet d'infini qu'en puissance et nullement en acte. Le principe de réalité "physicaliste" et formel (de non-contradiction/tiers exclus) empêche d'excéder un "quantum" cosmopoiétique d'où la relativité "en puissance" (compte tenu de l'infinité du temps et du nombre, de la divisibilité à l'infini de l'étendue) de l'extension infinitésimale (rectiligne ou circulaire) des corps sensibles alors qu'on y examine que "...l'infini-quantité, c'est-à-dire l'infini en tant qu'accident d'un corps quelconque, et non en tant

1) Ibid., pp. 26-27.

que substance en soi ou que propriété essentielle du substrat cosmique."¹ Si l'enclosure circulaire qui confère la perfection et l'incorruptibilité aux corps promus dans la Kinèse céleste respecte un mathème idéal (finitude autarcique du corps mû circulairement) de même le mouvement rectiligne (e.g. ascendant/descendant dans la dichotomie ou dissociation des éléments sublunaires) ne peut être relaxé à l'infini en ce qu'à partir du "centre" les extrémités sont restreintes en amplitude de par une loi de pesanteur et d'occupation-limite des "topoi" naturels. Ce qui s'oppose radicalement à l'ontologie hermétique qui doit admettre, en vertu de la "coincidentia oppositorum", un écart extrême entre les polarités ou tenseurs syzygiques, qui confine à l'infini si ce mot a un sens, de sorte que l'on obtiendrait (e.g. par sublimation) un léger déjà INFINIMENT "lourd" et inversement, ce qui circonvient au principe d'identité thématifié en fonction du principe de contradiction. Ainsi, la "circulatio" ouroboïde qui signale l'état radical de la "materia prima" ne peut être arrêtée par aucune métrique finitiste de même que l'"Absconditum" ex-posé dans le don du principiel qui accorde son "Fiat" lumineux aux latences de la "Turba" ne saurait être délimité par une quelconque spectroscopie.

1) "De Caelo", texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, 1965; cf. Introduction, loc. cit., p.LXII.

De toute évidence, ceci relève d'une "signature" tout autre que celle envisagée par la physique aristotélicienne. Il ne s'agit pas d'invalider ici l'élaboration du Stagirite qui possède toute sa justesse en sa propre assise ontologique. Dès lors, avant de conclure, pour bien observer le fonctionnement du principe de non-contradiction, suivons quelque peu une argumentation d'Aristote dans le "De Caelo" (I, 7 275b 12 sq.) articulée sur deux plans distinctifs (nous intercalons la structuration déjà établie par P. Moraux cf. intro. p. LXVII):

1) la réfutation d'un infini homéomère (i.e. Anaximandre ou l'éléate Mélissos de Samos avec son très séduisant "plenum" homogène infini) s'appuyant sur la limite topologique et l'immobilité de l'infini:

Un infini homéomère ne peut se mouvoir:

a) ni en cercle (car l'infini n'a pas de centre:

"L'infini ne peut être mû circulairement, s'il est fait de parties semblables, car l'infini n'a pas de centre, et le mouvement circulaire se produit autour d'un centre."

b) ni en ligne droite (aporie topologique et dynamique):

"L'infini ne peut pas non plus se déplacer en ligne droite, car il faudrait qu'il y eût alors un second lieu de même grandeur infinie, vers lequel il serait porté par nature, et un troisième, de même grandeur également, où le mènerait le mouvement contre nature."

En outre, qu'il comporte par nature le mouvement rectiligne ou qu'il soit mû par contrainte, dans les deux cas, il faudra que la force motrice soit infinie, car la force infinie n'appartient qu'à l'infini, et l'infini ne peut avoir qu'une force infinie. Il y aura donc ainsi un moteur infini. Dans les exposés sur le mouvement, il est démontré que nul être limité n'a de puissance infinie et que nul être infini n'a de puissance limitée. Par conséquent, si ce qui se meut par nature peut aussi être mû contre nature, il existera deux infinis, celui qui exercera le mouvement de cette manière et celui qui le subira.

Et puis, quel est ce moteur de l'infini? Si l'infini se meut lui-même, il sera animé; mais comment peut-il exister un vivant infini? Si c'est un être distinct qui le meut, il y aura deux infinis, le moteur et le mû, différents de forme et de pouvoir."

Aparté: Aristote nous semble faire subir un traitement "zénonien" à l'"apeiron" archaïque: il y a transfert inférent, avec la virtuosité dialogique qui lui est propre, de l'illimitation, l'immobilité, la spatialisation, la causalité et la motricité.

Dans notre traité, la stase chaotique qui est primordiale dans la gestation du corps du monde, est la dérision du mouvement circulaire: nous aurions "ad infinitum" une protension spiralisée (circulatoire) qui défie la centration ou l'"archè" face au "proarchon tês archês" (préprincipe) qui est cause de tout sans flexion causale, donc non fini parce que non

Aparté:
(suite) intervenant, se différenciant du "proton kinoun" aristotélicien qui, bien qu'immobile et en retrait fonde nécessairement la génération et la part d'entéléchie réalisée dans le corps du monde.

2) la réfutation (où nous soulignerons, pour la tonique interne de notre exposé, et non pour la visée spécifique de l'analyse d'Aristote) d'un infini discontinu tel celui des atomistes Démocrite et Leucippe impliquant le vide et l'unicité du mouvement:

a) dichotomie radicale du léger et du lourd: tiers (ou amphibolie coincidente) exclus:

"D'autre part, si l'univers n'est pas continu, mais fait de parties séparées par le vide, comme le prétendent Démocrite et Leucippe, il faut que toutes ses parties aient un mouvement unique. Ces parties ne diffèrent, en effet, que par leurs figures, mais leur nature est, disent-ils unique, comme si chaque partie était une parcelle d'or indépendante des autres. Eh bien, nous prétendons que le mouvement de ces parties doit être identique; en effet, c'est là où se porte aussi une simple motte de terre que se porte aussi la terre tout entière, et la masse totale du feu aussi bien que l'étincelle VONT VERS LE MEME LIEU. Par conséquent, aucun de ces corps ne sera léger ABSOLUMENT, si tous ont un certain poids; si tous ont de la légèreté, aucun ne sera lourd."

b) disjonction topologique (et qualitative):

"De plus, si le corps en question a de la pesanteur ou de la légèreté, il se trouvera soit à l'extrémité, soit au centre de l'univers; or cela ne se peut, s'il est infini.

De toute façon, d'ailleurs, CE QUI N'A NI EXTREMITÉ NI CENTRE, NI HAUT NI BAS, NE PEUT CONSTITUER UN LIEU POUR LES CORPS EN TRANSLATION; or sans lieu, il n'y aura pas de mouvement, car tout mouvement se produit nécessairement par nature ou contre nature, et ces notions sont définies par les lieux propres et par les lieux étrangers

En outre, si l'endroit où une chose demeure ou est portée contre nature doit nécessairement être le lieu naturel d'une autre (ce que prouve l'induction), il est nécessaire que les corps ne soient point tous lourds ou tous légers, mais qu'ils partagent ces qualités.

Il est donc évident, d'après ce qu'on vient de dire, que LE CORPS DE L'UNIVERS N'EST PAS INFINI."

Très juste. En cela, voilà notre point, Aristote n'aura jamais à connaître et impliquer un chaos, non plus de s'intégrer l'apport d'une déité "affective" qui résoudrait (sôtériologiquement par exemple), dans la "coincidentia oppositorum", la disjonction abyssale qui fonde l'événement créaturel. La résolution acquise, face à l'inachevable et l'inachevé, d'une dé-FINITION et d'une dé-termination entées dans la "Physis" comme principe du mouvement (Phys. II, 1) augmentée, en cette ligature substantielle de la copulation interne, du primat de la forme et de la médiation d'une "steresis", évacue l'incompatibilité d'une aperception transrationnelle pour capter la DIFFERENCE RADICALE. Ceci n'empêche pas la reconnaissance d'une même quiddité du Kosmos qui ne survient qu'une seule

fois tel un "hapax" imperturbable cependant que la notion même de "cosmogonie" ne semble pas appartenir à la topique de l'investigation aristotélicienne. Dans cette structure de l'efficace téléologique et de la "substance" régie par la compacité et la suffisance, il n'est point de place pour une nostalgie des origines, encore moins pour une dramaturgie du "sôter". Aussi, l'anthropologie d'Aristote ne sera que conséquente à son ontologie continuiste alors que dans un contexte de synchronicité analogique appelant la "via negativa" la présence de l'Anthrôpos se répercute (s'épiphanise) aux trois moments récurifs (et atopiques) de l'"initium", du "medium" et du "finis". S'il n'y a pas de chaos, il n'y a pas d'"eschaton". Là où Aristote repose son édifice sur un "jacent-au-fond" ("hypokeiménon"), selon la très belle expression de Rudolf Boehm (traduite par E. Martineau)¹, l'hermétiste doit initier son rapport au "Grand-Vivant" sur la reconnaissance d'un "jacent-sans-fond", un "Ungrund" dira Jacob Boehme. En réponse à la déconstruction de l'"apeiron" archaïque² et l'établissement d'un certain principe de réalité, on

1) R. Boehm, "La métaphysique d'Aristote" ou "Le Fondamental et l'Essentiel" ("Das Grundlegende und Das Wesentliche"), trad. E. Martineau, Paris, 1976.

2) Pour éviter toute confusion concernant ce que nous avons énoncé ci-haut, nous introduirons cette remarque judicieuse de P. Moraux, op. cit., p. LXXVII: "Nous devons prendre garde, lorsque nous parcourons les textes

se rappellera l'initiale de l'opus le plus dense qui nous ait été légué sous l'autorité du Trismégiste, la "Tabula Smaragdina" que nous restituons ici en partie dans la version fournie par Hortulain:

"Il est vray sans mensonge, certain & tres-veritable. Ce qui est en bas, est comme ce qui est en haut: & ce qui est en haut, est comme ce qui est en bas, pour faire les miracles d'UNE SEULE CHOSE. Et comme toutes les choses ont esté, & sont venues d'un, par la meditation d'un: ainsi toutes les choses ont esté nées de cette chose UNIQUE, par adaptation." (1)

...d'Aristote sur l'éternité du monde, de les gauchir inconsciemment sous l'influence de conceptions créationnistes. Quand Aristote nous dit que tous ses pré-décesseurs tenaient le monde pour engendré, cela ne signifie pas que d'après eux, le monde ait, à un moment donné, succédé au néant antérieur. En réalité, les philosophes qu'il vise aussi bien les Ioniens qu'Empédocle, Anaxagore, les atomistes ou Platon, croyaient à l'existence éternelle d'une matière primordiale telle que l'eau, l'air, l'infini, les atomes, etc. Ce qu'ils faisaient "naître", c'était non la matière en elle-même, mais l'organisation de cette matière en un *κόσμος*. Les thèses extrêmes qui s'affrontent sont donc d'une part celle d'une matière éternellement organisée en monde (Aristote), et, d'autre part, celle d'une matière éternelle également, mais d'abord chaotique, ensuite organisée pour un temps limité, puis retournant enfin à l'état chaotique initial."

- 1) "Explication de la Table d'Emeraude" par Hortulain, chez Jobert, Paris, 1976; cf. G.E. Monod-Herzen, "L'alchimie méditerranéenne", chap. IV et appendice 1, Paris, 1963; voir aussi les travaux de J.F. Ruska, "Arabische Alchemisten", I-II, Heildelberg, 1924; "Tabula Smaragdina", Heildelberg, 1926; "Turba Philosophorum", Berlin, 1931.

363

TABVLA SMA

RAGDINA HERMETIS TRIS-

megisti ῥῶσι χημίστος. Incerto interprete.



Erba Secretorū Hermetis, q̄ scripta erāt in tabula Smaragdi, inter manus eius inuenta, in obscuro antro, in q̄ humatum corpus eius repertū est. Verū sine mendacio, certū, & uerissimū. Quod est inferius, est sicut q̄d est superius. Et q̄d est supius, est sicut q̄d est inferius, ad p̄petrāda miracula rei unius. Et sicut oēs res fuerūt ab uno, meditatiōe unius. Sic oēs res natæ fuerūt ab hac una re, adaptatiōe. Pater eius est Sol, mater eius Luna. Portauit illud uentus in uētre suo. Nutrix eius terra est. Pater omnis telesmi totius mūdi est hic. Vis eius integra est, si uersa fuerit in terrā. Separabis terrā ab igne, subtile à spisso, suauit̄ cū magno ingenio. Ascendit à terra in coelū, iterumq̄ descendit in terrā, & recipit uim superiorū & inferiorū. Sic habebis gloriā totius mundi. Ideo fugiet à te omnis obscuritas. Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis, quæ uincet omnem rem subtilem, omnemq̄ solidam penetrabit. Sic mundus creatus est. Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarū modus hic est. Itaq̄ uocatus sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philosophiæ totius mundi. Completū est, q̄d dixi de operatiōe Solis.

Z Hortula



LA TABLE
 D'EMERAUDE,
 DE
 HERMES TRISMEGISTE
 PERE DES PHILOSOPHES.



Le est vray sans menlonge , certain & tres-veritable.

Ce qui est en bas , est comme ce qui est en haut : & ce qui est en haut , est comme ce qui est en bas , pour faire les miracles d'une seule

chose.

Et comme toutes les choses ont esté , & sont venues d'un , par la meditation d'un : ainsi toutes les choses ont esté nées de cette chose unique , par adaptation.

Le Soleil en est le pere , la Lune est sa mere , le Vent l'a porté dans son ventre : la Terre est sa nourrice. Le pere de tout le *coeleste* de tout le monde est ici. Sa force ou puissance est entiere , si elle est convertie en terre.

Tu separeras la Terre du Feu , le subtil de l'épais doucement , avec grande industrie. Il monte de la Terre au Ciel , & derechef il descend en terre , & il reçoit la force des choses superieures & inferieures.

Tu auras par ce moyen la gloire de tout le monde : & pour cela toute obscurité s'enfuira de toy.

C'est la force forte de toute force : car elle vaincra toute chose subtile , & penetrera toute chose solide.

Ainsi le monde a esté créé.

De cecy seront & sortiront d'admirables adaptations , desquelles le moyen en est ici.

C'est pourquoy j'ay esté appellé Hermes Trismegiste , ayant les trois parties de la Philosophie de tout le monde.

Ce que j'ay dit de l'operation du Soleil est accompli , & parachevé.



Version française
 de la "Tabula
 Smaragdina" qui
 figure en tête
 de l'"Explication
 de la Table
 d'Emeraude" par
 Hortulain.

Réimpr. Jobert,
 Paris, 1976

(Imp. Tradex International)

Presque un millénaire après la prestation des cosmologues ioniens, Plotin heurtera l'"apeiron" et l'extériorité hylique en tant qu'"efférence centrifuge" ou émanation aoristique découlant de l'Un inqualifiable, l'"au-delà" de l'Être (cf. l'"épékeina" de Rép. VI 509 b 8), qui lui est surabondance ("tò hyperplêres", Enn. V, 2, 1) tout en demeurant dans son aseité ("aition éautoû", VI, 8, 14); cette "matière" apparaît, face à l'irradiation informante, par dissociation ("diastasis", III, 7, 11), dans l'infinité au sens privatif ("apeiria"), comme "négation de l'être" ("ontos mè on", II, 5, 5) et "négation de la forme" ("è te idiotès tês hyles ou morphé", II, 4, 13), donc altérité ("hétéron") négative mais tout aussi positive puisque, selon le beau paradoxe plotinien, "... l'indéterminé est objet d'affirmation ("en kataphasei tini tò aoriston") comme pour l'oeil l'obscurité est la matière de toute couleur visible" (II, 4, 10). Dans un monisme processionnel souple qui est déploiement émanatiste et cathartique assomptionnelle, l'univers de Plotin "...se meut entre deux extrêmes: d'une part, l'anéantissement des termes de la relation, en tant que distincts, par abolition totale des différences; d'autre part, leur séparation en zones radicalement hétérogènes, sans que l'une puisse dériver de l'autre" ce qui "...le maintient éloigné d'un monisme substantialiste compact, et l'écarte en même temps

de tout dualisme ontologique."¹ Dans la II^{ème} Ennéade (4; "Péri tôn duo hylôn") après une discussion des "topoi" stoiciens (unité, continuum et "pathè" matériels) et péripatéticiens (matière — privation — ≠ infini, cf. Phys. I, 9 et I, 5) et l'intégration de l'"apeiron" du "Philèbe" et de la "chora" du "Timée", l'Alexandrin abonde vers l'"hétérotès" radicale, continuité par opposition et le passage à la limite dans la dérivation:

(II,4,13) "Le caractère propre de la matière est la négation de la forme ("è te idiotès tès hyles ou morphé"); puisqu'elle n'a aucune qualité ("mè poià"), elle n'a pas non plus de forme ("med' eidos"); il est donc absurde d'appeler qualificatif l'absence de tout qualificatif; c'est comme si on disait que, parce qu'elle est inétendue ("amégéthes"), elle a par là même une étendue ("mégethos"). Le caractère propre de la matière n'est pas autre chose que son être; il ne consiste pas en un attribut, mais plutôt en un rapport avec les autres choses, il consiste à être AUTRE qu'elles ("allà mällon en schései té pròs tà alla, oti allo autôn"). Et les autres choses ne sont pas seulement autres; elles ont chacune, en outre, leur forme à elles; mais de la matière, on dit seulement qu'elle est autre, ou peut-être AUTRES afin de ne pas trop la déterminer par le singulier et d'indiquer par le pluriel son indétermination."

(II,4,15) "Donc la matière est l'infini lui-même ("anan-kètoinun tèn hylèn tò apeiron einai"); et elle n'est pas infinie par accident ("katà sumbé-bekòs") et parce que l'infini lui appartient accidentellement.

1) Cf. J. Trouillard, "La procession plotinienne", Paris, 1955, Intro: "linéaments et problèmes", p. 1.

D'abord, ce qui est attribué à une chose doit être une raison formelle; or, l'infini n'est pas une raison formelle ("tò dè apeiron ou logos"). Ensuite, de quel être l'infini serait-il l'attribut par accident? C'est de la limite et du limité; or la matière n'est limitée ni limite ("All' ou pepérasménon oude péras è hylè"). De plus l'infini, en s'unissant au limité, en détruira la nature. Donc l'infini n'est pas un accident de la matière; il est la matière elle-même.

Dans les intelligibles aussi, la matière c'est l'illimité. Il est engendré par l'infinité de l'Un, soit par sa puissance infinie, soit par son éternité sans fin ("ek tês toîs henòs apeirias è dynaméòs è toû aei"); non que cet infini soit dans l'Un, mais il le crée. — Comment donc? L'infini est à la fois dans l'intelligible et dans le sensible: — C'est qu'il y a deux infinis. — Et comment les distinguer? — Comme le modèle et son image ("Os archétypon kai eidôlon"). — L'infini d'ici-bas est-il donc moins infini? — Il l'est davantage; plus une image est éloignée de l'être réel ("tò aliéthés"), plus il y a en elle d'infini. (...) La matière est infinie par elle-même ("par autês"), et par opposition à la raison formelle; la raison formelle est raison et n'est rien d'autre; de même la matière, opposée à la raison par son infinité ("kai tèn hulen antitétagménen tô logô katà tèn apeirian"), est matière et n'est rien d'autre; elle doit être appelée l'infini."

-
- 1) "Ennéades", II, 4., texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, 1964; J. Trouillard, op. cit., p. 18, ajoute, ce qui est fort explicite:

"La matière n'est pas autre chose que ce caractère présent en tout ordre dérivé, mais poussé à fond, obtenu à l'état "pur" par une sorte de passage à la limite. L'altérité ainsi comprise exclut toute assimilation intrinsèque à l'intelligible. C'est une pure résistance à l'esprit, dépouillée de ce que l'étendue pourrait encore garder d'idéalité. Elle s'épuise dans ce rapport et dans cette opposition, sans qu'on puisse découvrir en elle un sujet ou un être qui soit le support de cette fonction antithétique: ἐν σχέσει τῆ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν — (II. 4. 13, 28). On peut signifier par un

Un autre protagoniste de l'hellénisme tardif, Numénius d'Apamée (circa II^e s.), dont la personnalité fut à tout le moins aussi énigmatique et fugace que celle d'Apollonius de Tyane, de Zosime de Panopolis ou de Simon le Magicien et dont les fragments "authentifiés" respirent autant de par le néo-pythagorisme, l'influx orientalisant qu'un certain dualisme gnostique, est remarquable par l'acuité de son dualisme antihylique. Dans des bribes issues du "Péri tagathou" (frag. 3 (12 Leemans) et 4 a (13 L.)) où le réel ("alétheia"), dans le grand angulaire du "to ontos on" et devant l'abjection manifeste de l'écoulement corruptible des "aisthéta", se "réduit" sans réserve à l'incorporel, la "matière" est soumise à une procession d'épithètes dilapidantes et hypernégatives dont une en particulier, "agnôstos", retient notre attention puisque dans une aperception dualiste le "dieu caché" ("absconditus") est aussi éminemment "agnôstos":

"Mais qu'est-ce donc que l'être? Seraient-ce ces quatre éléments, la terre, le feu, les deux autres natures intermédiaires? Seraient-ils donc enfin les êtres, soit en bloc, soit isolément?

...pluriel (τῶ ἄλλῃ: le "autres" II. 4. 13,31), l'universalité de cette irréductibilité. Mais cette irréductibilité est nécessairement posée par l'idée comme le total déploiement du divers qu'elle implique. Toute pensée suppose un écart, dont les conséquences vont à l'infini."

— Et comment (le seraient-ils), s'agissant de choses engendrées et susceptibles de métamorphoses ("généta kai palinagreta"), puisqu'on peut les voir naître les uns des autres, s'altérer, ne subsister ni comme éléments ni comme agrégats ("méte stoicheia hyparchonta méte syllabas")?

— Ainsi, en tant que corps, ces éléments ne seront pas l'être ("tò on"). Mais peut-être si eux ne le sont pas, la matière, elle, sera l'être?

— Mais elle en est tout aussi radicalement incapable, impuissante qu'elle est à demeurer dans le même état; car c'est un fleuve impétueux et instable que la matière; elle est, en profondeur, en largeur, en longueur, indéfinie et illimitée ("aoristos kai anénytos").

"Ainsi, l'argument a bien fait de déclarer que si la matière est infinie, elle est indéterminée ("aoriston") et si indéterminée, irrationnelle ("alogos"); et si irrationnelle, inconnaissable ("agnōstos"). Maintenant, si elle est inconnaissable, elle est nécessairement sans ordre ("atakton"); car ce qui a de l'ordre est évidemment facile à connaître; d'autre part, le désordonné n'est pas stable, et ce qui n'est pas stable ne sera pas l'être."
(1)

De même, dans les "Oracles Chaldaïques", du moins dans ce qui nous a été conservé et collationné à travers des "testimonia" pour la plupart néoplatoniciens (e.g. Porphyre et Proclus), qui contiennent des données théurgiques et quelques beaux fleurons de théosophie hellénique, nous avons repéré deux fragments où le substantif "bythos"

1) Numénius, "Fragments", texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1973, pp. 44-45.

("abîme") est mis en relief selon deux "loci"-limites contradictoires: 1) fragment (18) du début d'une hymne chaldaique (cf. nota de Des Places, p. 126) où le "bythos" désignerait le plérôme hypercosmique (cf. gnose valentinienne) — 2) le fragment (163) où on "décrit" la profondeur ("bathos") abyssale (ouroboïde) → "materia prima":

(18) "oi tòn hypérkosmon patrikòn bythòn iste nooûntes."
"Vous qui connaissez, en le pensant, l'abîme paternel hypercosmique."

(163) "Medè katô neusès eis tòn mélanaugéa Kosmon,
"Ne te penche pas en bas vers le monde aux sombres
reflets
ô bythòs aièn amorphos hypestrôtai kai aeidés,
que sous-tend un abîme éternellement amorphe et
informe,
amphiknéphès rupoôn eidôlocharès anoètos
ténébreux, sordide fantomatique, dénué d'intellect,
krèmnodes skolios peròn bathos aièn élissôn
plein de précipices et de voies tortueuses, sans ces-
(se à rouler une profondeur mutilée,
aiei nympheuôn aphanès démas argòn apneumon.
sans cesse à épouser un corps invisible, inerte
(sans souffle de vie." (1)

Quoi qu'il en soit, dans l'approche de cette profondeur sans fond dont la tentative nominale suffit à peine

1) "Oracula Chaldaica", texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1971, p. 70 et p. 106; voir aussi H. Lewy, "Chaldean Oracles and Theurgy", Le Caire, 1956; J. Bizet et F. Cumont, "Les Mages hellénisés", (t. I-II), Paris, 1938; E.R. Dodds, "Les Grecs et l'irrationnel", (trad. de M. Gibson), Paris, 1965.

à en arrêter l'approximation de sa "nature" et de son épanchement inoui en tant que SUB-STANCE "sans maître", pour paraphraser le titre d'un très beau poème de René Char, il n'est point besoin de s'enquérir d'une adéquation stricte de CHAOS — SKOTOS — CHTHONOS — PROTO HYLE — HETERON — CHORA — HYPODODOCHE — MATRIX pour subsumer un agent ou un patient ontologique d'indétermination radicale dans l'Oeuvre de coalescence cosmique. Dans cette région où l'immensité infléchit l'entendement et la faculté prismatique de l'intellection s'abîme en l'absence de tout reflet, d'aucuns ne sauraient produire une "deixis" intégrale sans éprouver cette déperdition sibylline du Sens: dans la "recherche de la base et du sommet", il est certes peu d'atteinte pour "le principe de raison suffisante". Dans la mesure où l'intellect humain a dû très tôt poser ce point non-relevable où l'extensibilité ontique ne peut plus recevoir ni qualifiant ni déterminant, ceci dénotant l'exacte collision déceptive entre l'ontologie et la phénoménologie, il importe peu que l'entreprise de captation se révèle être un "fictionnement"¹ métaphysique des possibles de la "res extensa" ou que l'on atteigne, dans ce que nous appellerions des notions-abîmes telles que l'infini, le chaos, le néant et l'absolu, à la TRANSPARENCE

1) Parménide d'Elée a bien dit (frag. 3) dans une équation demeurée notoire jusque chez Descartes: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

essentielle de la Chose et du Nom. Selon κατὰ Το Χρῆσιν.

Par ailleurs, Giordano Bruno, sur qui l'ascendance de l'hermétisme est plus que probante (cf. F.A. Yates, "Giordano Bruno and the Hermetic Tradition", Chicago (reprint de Londres, 1964), 1979), évoque, dans l'"Argomento" des "Fureurs héroïques", la série de mutations anamorphiques (e.g. cécité — "oeuvre au noir", "separatio", "circulatio", "coincidentia oppositorum") qui "signifie" dans l'axe intériorisation/extériorisation la trajectoire de la quête hermétique; nous en extrayons un entier développement où celui saura en entendre le filon reconnaîtra certes le moteur intime qui meut notre dissertation:

"Mais pour en venir à la conclusion de mon propos, tel est, dis-je, le principe de ce discours sur les ténèbres et la lumière dont font l'épreuve ces neuf personnages d'abord clairvoyants, puis aveugles et enfin illuminés; rivaux d'abord dans les ombres et vestiges de la divine beauté, puis entièrement privés de la vue, puis jouissant en paix de la plus ouverte lumière. Alors qu'ils sont encore en leur première condition, le destin les conduit à la demeure de Circé, laquelle personnifie la matière génératrice de toute chose. Elle est dite fille du soleil, car elle est l'héritière de ce père des formes et tient de lui la possession de toutes celles qui, par l'aspersion des eaux — c'est-à-dire par RAISON D'HARMONIE CACHÉE — imposent à tout être le changement, rendant aveugles ceux qui voient. Car la génération et la corruption sont causes d'oubli et de cécité, comme l'expliquent les anciens par la figure des âmes qui se baignent et s'enivrent aux eaux du Léthé. Quand les aveugles se lamentent et disent: "Fille et mère d'horreur et de ténèbres", ce qui est signifié par là c'est le trouble et la tristesse de l'âme qui a perdu ses ailes et trouve un adoucissement dans l'espérance qui lui est donnée de les recouvrer. Quand Circé dit: "Acceptez de moi cet autre vase fatal", cela signifie qu'ils emportent avec eux l'arrêt et la fatalité d'une nouvelle métamorphose, dont cependant le bénéfice ne peut leur être accordé par la même Circé; car si TOUT CONTRAIRE A SON ORIGINE EN SON CONTRAIRE ("perche un contrario é originalmente nell'altro") il ne s'y trouve pas de manière effective; c'est pourquoi elle dit que sa main, impuissante à l'ouvrir, peut le leur confier. (...)

(selon la nécessité), alors que ce qui fonde le sensible

Une autre signification de l'allégorie est qu'il existe deux sortes d'eaux: au-dessous du firmament, les eaux inférieures qui aveuglent; au-dessus du firmament, les eaux supérieures qui illuminent, ce que Pythagoriciens et Platoniciens figurent par la descension d'un tropique et l'ascension d'un autre. Là où elle dit: "Parcourez les étendues et les profondeurs du monde, explorez tous les royaumes", elle signifie que, d'une forme à la forme contraire, il n'y a pas progrès immédiat, non plus que régression immédiate à la première forme, mais qu'il faut parcourir sinon toutes, du moins un très grand nombre des formes contenues dans la roue des espèces naturelles. Alors ils se sauront illuminés par la vue de l'objet en lequel concourt le ternaire des perfections: beauté, sagesse et vérité, par l'aspersion des eaux qui, dans les livres saints, sont dites eaux de sapience, fleuves de vie éternelle. Elles ne se trouvent pas, ces eaux, dans le continent du globe, mais "penitus toto divisim ab orbe", au sein de l'Océan, l'Amphitrite, de la divinité, là où surgit ce fleuve qui prend sa source auprès du trône divin et dont le cours n'est point le cours ordinaire des fleuves. Là sont les nymphes, c'est-à-dire les intelligences divines et bienheureuses qui assistent et servent la première intelligence, pareille à Diane parmi les nymphes des solitudes. Elle seule, entre toutes les autres, tient de sa triple vertu la puissance de rompre tout sceau, de dénouer tout noeud, de découvrir tout secret, de mettre au jour toute chose enfermée. Par sa seule présence, par la double splendeur du vrai et du bien, de la bonté et de la beauté, elle apaise les volontés et les intellects, les aspergeant de l'eau salutaire de répurcation. Chant et musique ne manquent jamais là où sont les neuf intelligences, les neuf muses dont le choeur s'ordonne selon le nombre des sphères, de telle sorte que l'harmonie de chacune est prolongée par l'harmonie de la suivante, car, afin qu'il n'y ait pas entre elles de vide interposé, la fin de l'une coïncide avec le principe de l'autre, et la fin de la dernière, le cercle se refermant, se confond avec le commencement de la première. CAR C'EST UNE SEULE ET MEME CHOSE QUE LE PLUS CLAIR ET LE PLUS OBSCUR, LE PRINCIPE ET LA FIN, LA PLUS HAUTE LUMIERE ET LE PLUS PROFOND ABIME, LA PUISSANCE INFINIE ET L'ACTE INFINI, selon les raisons et modes que nous avons exposés ailleurs." "Perche medesimo é piu chiaro et piu occulto, principio et fine, altissima luce et profondissimo abisso, infinita potenza et infinito atto,..." ("De gl' Heroici Furori", texte établi et traduit par P.-H. Michel, Paris, 1954, pp. 114-117).

c'est la lutte cyclique contre l'"exhaustion" ultime des polarités, comment former une unité de représentation par réjection absolue de la limite puisque le principe d'engendrement du réel ne peut être décalé et réintégré dans un "regressus ad uterum" sans provoquer justement une rupture dans le "continuum" phénoménal ou dans ce qui "sub-siste"? REALISANT l'"alétheia" ou le découverte primordial en l'heccéité métamorphique de la régénération ("palin-géné-sia"), c'est-à-dire l'abolition des contraires par la re-jonction syzygique dénuée de toute détermination extrinsèque, en cette "mise à nu" paradoxale substantialisée par l'"effectrix" analogique et homologique, le myste hermétique ne peut restituer le procès cosmogonique qu'en dissolvant préliminairement toute assise dans une "putrefactio" radicale: c'est ainsi qu'il faut entendre pour une part le lieu initial de notre traité.

Dès lors, cet "indéfini" pourvoyeur du fond ("fons vitae") ou du proto-plasma ("gremium matris terrae") qui recevra l'impression de la forme trace sans limite la destination de la Matière, et ce, dans la MORT comme fondement. C'est dire aussi que ce qui sommeille en chaque corps, une substance sans qualification, notre $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, soit toujours à revivre dans les arêtes de la contradiction comme expérience "sub specie interioritatis" jusqu'à ce que

l'"eschaton" résorbe en sa cime ou son puits les flots de la différence ("diaphora"). Par la nostalgie amante du plus originel, sommes-nous conviés à la noce la plus paradoxale, celle entre l'Aurore et l'Hespérie? Martin Heidegger, pénétrant la parole inaugurale d'Anaximandre, questionnant alors l'arc crépusculaire comme "futur antérieur" et DON de la voie vers l'Aube, traduit l'épreuve ekstasique de l'"alétheia" comme signature de cette destination de l'"eschaton" inscrite dans l'initial:

"L'antiquité qui détermine la parole d'Anaximandre appartient au tout premier matin de l'Hespérie. Or quoi, et si l'initial était toujours en avant de tout ce qui touche à son terme, si, même, la prime aurore dépassait, et de loin, l'ultime déclin? Alors, le jadis de l'aurore du destiné adviendrait en tant que futur pour l'adieu (ἔσχατον), c'est-à-dire pour le dis-cès ("Abschied") du destin de l'être jusqu'alors voilé. L'être de l'étant se recueille (λέγεσθαί-, λόγος) en l'adieu de son destin. L'essence de l'être jusqu'ici de mise sombre en sa vérité encore voilée. L'histoire de l'être se recueille en pareil dis-cès. Le recueil en ce dis-cès comme rassemblement (λόγος) de l'extrême (ἔσχατον —) de son essence jusqu'alors de mise est l'eschatologie de l'être. L'être même, en tant que destinal, est en lui-même eschatologique." (1)

1) "CHEMINS qui ne mènent nulle part" ("Holzwege"), (trad. de W. Brokmeier), Paris, 1980 (1962), "La parole d'Anaximandre", p. 392; plus loin, Heidegger précise, ce en quoi nous sommes solidaires puisque cela percute notre lecture de l'hermétisme en tant que disposition fondamentale de l'Anthrôpos sur-venant selon l'"esse", en regard de la prise de Parole, du dévoilement et le la mise en abîme "épochnique" de la temporalité dans le moment humain:

En cela, que peut nommer ce chaos? L'"Obscurité"

"Or, la pensée est poème ("Dichten"), et pas seulement au sens de la poésie et du chant. La pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être. La pensée est le "dictare" originel. La pensée est le poème originel, qui précède toute poésie, et aussi tout poétique de l'art dans la mesure où celui-ci se fait oeuvre dans la sphère de la langue. Tout poème, en ce sens plus large aussi bien qu'au sens plus restreint de la poésie, est, de par son fond, pensée. L'essence poématique de la pensée sauvegarde le règne de la vérité de l'être. Parce qu'elle dicte en tant qu'elle est pensante, la traduction qui voudrait se faire la parole la plus ancienne de la pensée apparaîtrait nécessairement comme sollicitée. (...)

Sans l'erroire, il n'y aurait pas rapport de destin à destin, il n'y aurait pas histoire. Les écarts chronologiques et les séries causales appartiennent, il est vrai, à l'historisation, mais ne sont pas l'histoire. Lorsque nous sommes historiquement, nous ne sommes ni à une grande, ni à une petite distance du grec. Par rapport à lui, nous sommes dans l'erroire.

L'être se retire cependant tandis qu'il se déclôt dans l'étant.

Ainsi, l'être retient sa vérité. Cette retenue est la guise première de sa décloison. Le signe premier de la retenue est l'Α-λήθεια. En ce qu'elle comporte l'ouvert sans retrait de l'étant, elle commence seulement à instituer le retrait de l'être. Le secret de ce retrait, à son tour, a trait à la retenue d'un suspens.

Nous pouvons nommer ἔποχή de l'être cette retenue éclaircissante de la vérité de son essence. (...)

Le caractère ekstatique du "Da-sein" est, pour nous, la première épreuve de la correspondance à l'être se déployant en époque. Le déploiement en époque de l'être institue ("ereignet") l'essence ekstatique du "Da-sein". L'ek-sistence de l'homme endure l'ekstatique, sauvegardant ainsi l'époque de l'être, à l'essence duquel appartient le "là", et par conséquent le "Da-sein". (...)

Γένεσις et φθορά sont bien plutôt à penser à partir de la φύσις, et à l'intérieur de celle-ci, comme

descendante et dépourvue de proportion qui se meut en contrepoint de la plénitude photique sidérant le "sensorium" du Trismégiste, relève d'une "entité" ou mieux an-hypostase négative qui illimite, hybridité maximale, le degré zéro du Verbe. Cette dissolution, l'extrême du "solve" ou écume de "Tellus Mater" comme puissance de l'indifférencié, de la pléthore animique comme effraction de la corporéité, s'im-pose face à l'astringence coagulante pour convoler dans l'"Hèn to Pan" ouroboide forçant l'énigme du "Tout" et du "Rien"; Jacob Boehme, au deuxième chapitre du "De Signatura Rerum", nous dit bien qu' :

"Au delà de la Nature se trouve le Rien, comme silence et repos éternels. Dans ce Rien sourd, de toute éternité, une Volonté vers quelque chose; et ce quelque chose qu'elle convoite c'est elle-même; puisqu'il n'y a Rien qu'elle-même. Cette convoitise est la propriété de la faim qui s'assouvit en SE TROUVANT ELLE-MEME; et cet AVALEMENT produit l'obscurité.

La Volonté est donc obligée de rester dans les ténèbres; et comme elle veut en sortir, elle se crée une seconde volonté qui tend vers la liberté. Cette tension ne peut aboutir qu'au Rien; plus elle désire avec force la manifestation, plus la volonté première la refrène en

guises de l'épanouissement-anéantissement s'éclaircissant ("das sich lichtende Auf- und Untergehen"). Nous pouvons bien traduire γένεσις par devenir ("Ent-sterben"); mais alors il faut penser ce devenir comme le départir qui laisse partir hors du retrait tout ce qui devient et le laisse s'avancer dans le sans retrait. Nous pouvons bien traduire φθορά par dépérissement: mais alors il faut penser ce dépérir comme l'aller qui se départit à nouveau du sans retrait et pér-it en retrait."

elle-même, et cette lutte produit trois formes." (1)

Ce en quoi il faut ouïr les échos prémonitoires de la "Boulè théou" hermétique (C.H. I, 8). Pour demeurer dans la métaphore du "VASE"² si prépondérante pour le Magistère, le Kratère hermétique pré-dispose le constituant primordial en tant que "massa confusa" oestrale qui, dans le recel germinal, se sera convertie en "enabyssaion hydôr" dont la digression dans son incommensurable complexion abyssale s'imprime de tout le "pathos" de la distance. Ce qui nous concerne effectivement ici est l'expression de ce "pathos" des origines.

1) J. Boehme, "De la Signature des Choses ou de l'Engendrement et de la Définition de tous les Etres", trad. de L.-C. de Saint-Martin, Milan, 1975, Chap. II, 7-8, p. 12.

2) Dans un court fragment hermétique extrait de Stobée (Stob. Herm. Exc. IX), "Hylé" nous est ainsi donnée:

"La matière tout ensemble a commencé d'exister, mon enfant, et elle existait, car la matière est le VASE DU DEVENIR ("Hylé gàr ageïon genéseôs esti"), et le devenir est le mode d'activité de l'Inengendre et Pré-existant ("génésis dè énergeias tropos toû agennétou kai proontos"), Dieu. En recevant donc le germe ("sperma") du devenir, la matière a commencé d'être, et elle est née muable ("treptè"), et désormais elle recevait des figures au fur et à mesure qu'elle était formée: car il préside à la matière, dans le cours de ses changements, Celle qui modèle les figures dont se revêt la matière en changeant. Pour la matière donc, le "n'être pas créé" ("agennésia"), c'était le "n'être pas formé" ("amorphia"), elle naît quand elle est mise en oeuvre ("è dè génesis tò énergeïsthai")."

Dans la genèse hermétique, qui est certes tributaire de la représentation grecque, le Chaos se déploie en patient réactif, à travers un certain magnétisme "alogique" (C.H. I, 4: "...il en jaillissait un cri d'appel, sans articulation, tel que je le comparais à une voix de feu," = "eita boè ex autês asunarthrôs exepémpeto, ôs eikasai phônê pyros")¹, magnétisme de la "katôphérês phusis" qui, on le sait, captera, dans le "syn-dromos" de l'exil primordial, le reflet ("eidôlon") lumineux de l'Anthrôpos "ousiodês", magnésie donc ex-posée entre la stérilité des essences et le réservoir des virtualités dans un double mouvement spirale de rétension et de propension à la forme. Ce "Don du plus NOIR"², où persiste aussi le "feu inférieur"

1) Cf. C.H. I, note 10 (Festugière): "Il y a ici opposition entre le caractère brutal élémentaire de la clameur profonde issue du Chaos et la sainteté du Logos, qui est à la fois "parole dénotant une raison" (et par là même à l'opposé de l'ἀσύναρθρος βοή —) et principe actif, comme le Verbe johannique."

2) Dans l'arétalogie isiaque de la "Koré Kosmou" (Stob. Herm. Exc. XXIII, 32), la déesse révèle à son fils Horus (selon la filiation hiératique Hermès — Kaméphis — Isis — Horus) qu'elle fut honorée du "don du Noir Parfait" ("tô téleiô mélani" — réf: μέλας, αἶμα, αὐ — : noir, sombre, triste; cf. μελαγχολία — : bile noire, humeur sombre — Saturne (Chronos) — Plomb (putréfaction), cf. le dispositif symbolique de la "Melancholia" de Durer (1514); J. Doresse, in "L'hermétisme égyptianisant", op. cit., p. 439, fait remarquer: "A travers l'arabe "al-kimiya", le nom d'"alchimie" a pu nous venir, soit du grec "khyma" (= FONTE d'un métal), soit plutôt, de l'ancien égyptien "kémi" (noir) couramment employé par les hiéroglyphes pour désigner l'Egypte elle-même (à cause de sa TERRE NOIRE), métonymie que les écrits alchimiques grecs paraissent avoir conservée

(≠ "Pûr akratos" exhumé et subtilisé du plasma hydro-tellurique) qui subira ultérieurement une anamorphose sous l'impulsion du Logos pneumatique, s'assimile, sur un mode aussi irréductible mais moins paroxystique, au "proton ergon" (= réalité primordiale) stochastique qui "substantifie" initialement l'étrangement antithétique de la condition du "soma-sèma" dans le dualisme gnostique:

"Pour lui, le chaos ne s'identifie pas à l'origine première des choses, il n'est ni *πρώτιστον*, ni *ἀρχαίτατον* —, ni *ἀρχέγονον*. D'une part, parce que le chaos est définissable: sa *σύστασις* est d'être ténébreux. D'autre part, parce qu'il a une "racine", c'est-à-dire qu'il est une réalité seconde, dérivée. En effet, cette ténèbre, qui constitue la nature et la structure (*σύστασις*) du chaos, est produite par une ombre, et cette ombre dérive à son tour d'un "ouvrage" "existant depuis le commencement", donc réalité "première", "primitive", "primordiale". (1)

lorsqu'ils jouent sur le nom d'"Egypte" et sur l'appellation de "noir parfait" pour désigner la matière première d'où les transmutations dégageraient l'or ou l'argent."

- 1) M. Tardieu, "Trois Mythes gnostiques", Paris, 1974, pp. 54-56; dans une note "cursive" complexe que nous allons mettre en épingle ici afin de sertir les données déjà avancées, l'auteur produit une typologie nuancée de l'acception du terme CHAOS:

"Pour les Grecs, le chaos est d'abord *τόπος*, espace vide, béance d'où toute chose a émergé. Il enferme la matière d'où surgiront le corps et l'âme du monde. *Χάος* hésiodique = *χώρα* platonicienne = *ἕλη* aristotélicienne. Ainsi est-il "la nature qui reçoit tous les corps" ("Timée" 50 B), "le réceptacle universel" ("Timée" 51 A: *τὸ πᾶνδέχης*: 50 B: *δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα* —). — Cf. P. Thévenaz, "L'âme du monde, le devenir et la

Ceci nous amène à considérer une première aporie

matière chez Plutarque", Paris, 1938, p. 79-80; J. Moreau, "L'âme du monde de Platon aux Stoiciens", Paris, 1939, p. 27-28; A.-J. Festugière, "Proclus, Commentaire sur le Timée", Paris, 1967, t. 3, p. 32, n.5. — Selon Aristote, "Hésiode a pensé juste quand il a mis au commencement le chaos..., comme s'il fallait qu'il existât d'abord une place pour les êtres; c'est qu'il pensait, avec tout le monde, que toute chose est quelque part et dans un lieu ("Physique", IV, 1, 208 B 29-32, tr. H. Carteron). Même problématique dans Sextus Empiricus, "Pyr. Hyp." III, 121, éd. H. Mutschmann, BT, t. 1, p. 167: *Χάος τὸν τόπον ἀπο τοῦ χωρητικὸν αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ*; cf. "Adv. Math. X, 11, l.c., t. 2, p. 305: *Χάος τὸν χωρητικὸν τῶν ὄλων τόπον*. La description du chaos comme un τόπος est également courante chez les gnostiques, cf. PS (= "Pistis Sophia"), éd. C. Schmidt, p. 46, 7: "ntopos mpechaos"; est jeté l'archonte "à face de lion" (PS, p. 46, 14). Ces "τόποι" contiennent "toutes les émanations (προβολαί) de l'arrogant" (PS, p. 133, 7-8). Le chaos est toujours un lieu de désordre et d'obscurité, le lieu démoniaque par excellence. Selon un mythe juif, l'esprit du mal, qui affligea Saul, naquit d'un écho dans le chaos (cf. L. Ginzberg, "The Legends of the Jews", Philadelphie, 1946, t. 6, p. 234, n.67).

Mais le chaos est aussi αἰὼν illimité et "discordia", le gouffre du temps infini, lieu de l'oubli (λήθη). Cf. Marc-Aurèle IV, 3, 7: *τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος*. Selon Plutarque, "la matière amorphe du temps existait dans le chaos" (cf. P. Thévenaz, l.c., p. 101-102)? Dans l'hermétisme, le chaos est la ὕλη première et indéterminée, ἀγγεῖον γενέσεως; cf. Corpus Hermeticum, Exc. IX, Stobée 1, dans Nock-Festugière, t. 3, p. 51 (cf. Intr. t. 3, p. LXX). Sur le chaos lié à la γένεσις, voir P. Thévenaz, l.c., p. 75-78 et p. 106-108. Informe, le chaos est ἀπειρον (cf. H. Diels, "Vorsokr." 4^e éd., 66 B 13, t. 3, p. 172, 21), ἀποιος ὕλη (cf. P. Thévenaz, l.c., p. 68). Il est "une masse informe et confuse, un bloc inerte, un entassement d'éléments mal unis et discordants" (Ovide, "Métam.", I, 7-9, tr. G. Lafaye). Ce lieu de discordance et de confusion oppresse et "accable les dieux et les hommes" (Sénèque, "Thyeste", 831-832: "deos hominesque premat deforme chaos"). *l'ἀχοσμία* est décrite dans les "Homélie Ps. - Clémentines" VI, 3, 1, où il est dit que le chaos est un

concernant le dualisme primordial attendant soit à l'origine soit à la simultanéité ou encore à la dissidence de l'obscurité en regard du plérôme lumineux. Le problème est d'envergure puisqu'il pourrait impliquer la coexistence originelle de deux potentialités, aliénant alors la prééminence absolue d'un proto-principe, ou accusant encore une dérivation sinon une séparation de la dyade hylique à partir de la Monade radicale, ce qui s'accorderait alors au "processus" d'une démarcation graduelle plutôt qu'à un antagonisme ontologique. Cette distinction se concrétise tout particulièrement dans le "Poimandrès" au niveau de la liaison ἐν μέρει γεγενημένον, "... (l'obscurité) survenue à son tour" (Festugière) ou "ayant pris origine dans une partie" ou "...partie par partie" (H. Jonas). Pour sa part, A.-J. Festugière¹ offre une expli-

mélange confus d'éléments encore entassés sans ordre (éd. B. Rehm, GCS 42. 1953, p.106, 26-27: στοιχείων ἀτάκτων ἐπι συνπεφορημένων μίξις ἀδιάκριτος. — Sur le chaos lié à l'αἰών illimité, voir également A. Rivaud, "Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste", Paris, 1906, p.31-34 et surtout R. Mondolfo, "L'infinito nel pensiero dell'antichità classica", 2^e éd., Florence 1956, p.53-55 et p.280-285. — Sur le chaos comme état d'indistinction, voir J.-P. Vernant, "Les origines de la pensée grecque", Paris 1962, p.100. (...)"

1) Cf. "Rév. Herm. Trism.", t.IV, pp.40-43.

cation qui embrasse les alternatives de ce "momentum" pour en conclure à une SCISSION dérivée. Restituant l'ascendance de la doctrine pythagoricienne (matière découpée dans la substance divine (monadique)), il en infère, via la "posotès" de Modératus et l'"hylotès" de Jamblique, une dérivation dyadique, à savoir que "...l'Obscurité s'est "formée à part", c'est-à-dire, comme il n'y a d'abord que la Lumière, qu'elle s'est séparée de la Lumière en se portant vers le bas, tout de même que, selon Modératus, Dieu a séparé de lui-même la ποσότης (αὐτοῦ ἔχώρισε τὴν ποσότητα), et que, selon Jamblique (en co-référence aux Egyptiens — Hermès — Pythagoriciens), Dieu a fait exister (παρήγαγεν) la matière par scission de matérialité (ὑποσχισθείσης ὑλοτητος) à partir de la substance divine."¹ Il existe dans la cohérence interne du principe ou de l'heccéité radicale une volonté de dispersion créationnelle, une continuité transitive entre l'"ousiotès" (substantialité) du divin et, par retranchement générique, l'"hylotès" (matérialité) indéfiniment divisible ("aoristos dyas"). Sous cet angle, la Monade ne saurait être reléguée au seul état sur-essentiel mais devrait s'adjoindre la destination dispensatrice des formes — le passage de la puissance à l'acte — et l'exclusion de toute indemnité ou retraite créatrice:

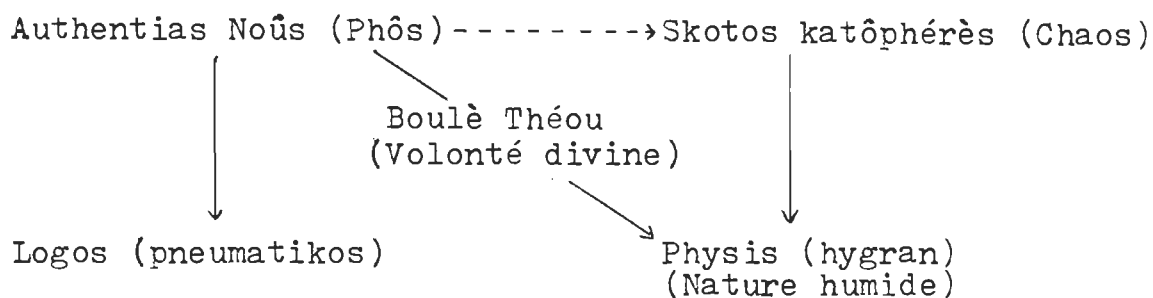
1) A.-J. Festugière, op. cit., p.42.

"En outre, selon une certaine désignation, ils l'appellent aussi MATIERE et RECEPTACLE UNIVERSEL (πανδοχέα), en tant que non seulement elle est capable de produire la dyade, qui est matière au sens propre, mais qu'elle est le réceptacle (χωρητικήν) de toutes les raisons séminales (λόγων), s'il est vrai du moins qu'elle est la pourvoyeuse et dispensatrice universelle. De même ils l'appellent CHAOS, à savoir le Chaos premier-né d'Hésiodé (Théog. 116), de qui tout le reste est sorti comme de la Monade. Enfin la Monade est conçue comme CONFUSION et MELANGE, ABSENCE DE LUMIERE et OBSCURITE (σύγχυσις τε καὶ σύγχυσις ἀλαμπία τε καὶ σκοτώδεια), parce que tout ce qui viendra par la suite est encore en elle sans différenciation ni distinction." (1)

Cette conclusion se trouve renforcée ou quasi assimilée par un autre segment liminaire du mythe cosmogonique (C. H. I, 8) où l'instructeur révèle à Hermès que la Physis, matrice de la formation élémentaire dispensée sous la fécondation pneumatique du Verbe ("Hagios Logos" = 1^{ère} émanation du "Noûs" lumineux), est directement issue (ou assimilable sur le plan de la dynamisation) de la "Boulè Théou" (Volonté divine), faisant ainsi intervenir dans l'événement primordial une part réflexe de l'"hyperousia" divine. Cet élément est digne d'intérêt à notre point de vue puisque si l'on maintient le schème disruptif (union-séparation/délégation/émanation), cette intrusion dans le dispositif cosmogonique détend la disjonction entre le "locus solus" principal et le "champ" échu aux sphères phénoménales: la trame du "Poimandrès" serait exempte d'un dualisme

1) Ibidem, p.44.

strict ou inflexible propre au gnosticisme aigu où la séparation ontologique — du moins en ce qui concerne le point d'arrimage de la cosmogénèse et de la condition spatio-temporelle — est ressentie sur un mode drastique. Nous obtiendrions alors une conjoncture à cinq membres:



Cette "Boulè Théou" (C. H. I,8), entité ou hypostase par ailleurs assimilable à la Sophia gnostique, à la "Shékhinah" dans l'ésotérisme hébraïque, à la "Spenta Armaiti" (Ange féminin de la Terre) dans la Geste iranienne ou encore à Isis-Sôter dans le cycle osirien, semblerait imposer la Présence (Parousia ou kataphanie) de l'Essence divine, se développant selon le sème profond comme "Gloria Telluris" ou parèdre (féminine) idoïne du proto-principe dans la appropriation au niveau embryogénique de la Materia Prima, que cela soit sous forme d'une Âme du Monde pré-cursive, ou qu'il en soit ainsi d'une implication "votive" du Principe, ou encore qu'une échappée du Plérôme se soit volontairement ou involontairement produite et

que la parcelle ainsi intimée ait ultérieurement à s'engager a) dans le procès de subtilisation cosmogonique, b) dans sa propre assumption ou réintégration hors de la condition corporelle, toutes dimensions qui s'offrent à notre élucidation. Entre autres implexes du mythe cosmogonique, cette "présence" matricielle se distinguerait comme l'ACTUELLE d'une contexture où la création est reçue via une opération logophanique ou pneumatique, à un plus haut degré encore selon que l'on dispose d'un schème émanatiste. Par ailleurs, A. -J. Festugière poursuit le ressourcement au filon pythagoricien en y intégrant l'androgynie divine ("o dè Noûs o théos, arrénothélus ôn"), attribut radical de toute totalité primordiale, étant le non-né ("agénétos") ou l'auto-généré ("autogénétos"), l'inappréhendé ("akataleptos", cf. C. H. XIII, 6) et ne requérant dans son autarcie et sa complétude substantielle aucun protagoniste oestral AGENT (e.g. dans le déploiement séminal de la potentialité), d'autant plus que chaque phase cosmogonique est déferée à une hypostase régissant l'actuation dans l'engendrement de l'altérité ontique. L'Anthrôpos primordial dont la consubstantialité divine est affirmée inconditionnellement sera aussi androgyne (C. H. I, 12 et 15) et la perte de cette totalité, donc la schize sexuée, sera un des avatars de son union à la "Nature humide" et de son immersion dans le cycle de la génération et

et de la corruption. En outre, on se rappellera le mythe de l'androgynie du "Banquet" (191 d) où Aristophane nous révèle, ce qui n'est pas sans conséquence pour l'in-tension nodale de la "coincidentia oppositorum" dans toute régénération:

"Chacun de nous est le "symbolon" d'un être humain, puisque, comme les plies, il est le résultat d'un sectionnement qui d'un être en fait deux. Aussi chacune des parties de cet être cherche-t-elle son "symbolon". (1)

Disons succinctement ici que, en pré-vision de futures tractations, cette fracture embrasse d'un trait sigillaire le différentiel et le totalisant de la transgression, donc la sacralité, de l'androgynie dans la part du divin, ce qui nomme dans la somme de ses aspects et la cause subtractive et celle d'une "multiplicatio sui infinita" et d'un "regressus ad statu quo ante", ce qui nomme donc le motif profond de l'anthropogonie et de la "Palingénésia" dans notre traité: REFLET-MIROIR-SEPARATION-MORT-REGENERATION.²

1) Trad. L. Robin, "Oeuvres Complètes", t.1, Paris, 1950, p.1356.

2) Nous tenons à introduire ici un texte fort dense et fort beau de J. B. Pontalis, "L'insaisissable entre-deux", in Nouvelle Revue de Psychanalyse, N° 7, printemps 1973, qui circonvient à tout effet:

"Peu de mythes aussi limpides, justement, du moins au premier regard, que celui de l'Androgynie. Dans son ambiguïté apparente, aucune figure ne livrerait aussi immédiatement ses traits que celle d'Hermaphrodite: en un premier temps, par privilège de naissance, enfant à part égale d'Hermès et

Dans l'alternative, la "Boulè Théou" ne peut qu'être ou

d'Aphrodite, il représente en une seule forme leur couple, il unit, il combine les parents, dirait Mélanie Klein, dans une harmonieuse proportion, il est la beauté; un second temps vient, par l'effet de la METAMORPHOSE, incarner sa double appartenance mais en inversant la valeur: ce jeune homme — cet enfant ("puer"), dit Ovide, et l'indication est précieuse — et cette jeune femme enlacés jusqu'à se confondre en un seul, on y verra plutôt un être sexuellement indéterminé qu'un être double. Ovide avoue son embarras: ni l'un ni l'autre ("neutrumque") ou l'un et l'autre ("utrumque"). Après qu'Hermaphrodite se soit aventuré dans l'eau, royaume où la naïade est assurée de la victoire de son désir, il est devenu un hermaphrodite... Entré, en un sens, homme ET femme (mais en sort-il, de cette eau féminine dont la transparence passe sous nos yeux au sombre de l'eau funèbre?). Sa consolation sera de voir, à son tour, son vœu exaucé: condamner ses semblables, ceux qui se plongeront dans les mêmes eaux que lui, à une impuissance qui préfigure la mort. Il engendre, si l'on peut dire, ce demi-homme, ou demi-dieu, une lignée du même. Narcisse qui, lui aussi, prétendait se suffire, n'est pas loin...

(...) Si nous voulons maintenant en saisir la face positive, il suffit de remonter au grand mythe d'origine du "Banquet": on y voit, là encore sans qu'une analyse paraisse s'imposer, s'affirmer avec une force extraordinaire la nostalgie d'un temps (où les hommes pouvaient "s'attaquer aux dieux") et d'un espace (la sphère) antérieurs à la SECTION — coupure, fragmentation, fissure ou plus tard, dans la tradition gnostique, CHUTE — de l'être primordial. Quand on se réfère au mythe d'Aristophane, on dit le plus souvent: mythe de l'androgynie; on oublie que Platon évoque trois genres et que l'androgynie n'est que l'un des trois: on se trouve alors autorisé à entendre section comme "sexion". Mais cet oubli renforce en fait l'intention majeure du mythe: tenir l'autre pour COMPLEMENTAIRE, annuler sa DIFFERENCE. L'antagonisme s'efface. Antagonisme entre les humains et même avec les dieux; l'homme cesse d'être excessif, de s'affronter à eux, s'il est voué à rechercher sa propre "moitié".

La différence sexuelle, une fois ramenée à une différenciation, peut être tenue pour un état secondaire, à la limite pour une illusion, simple DEFAUT D'ETRE réparable;

une scission (ou scissiparité intérieure) ou une part "découpée" de la substantialité,¹ ou une surrection entéléchique

et, s'il est vrai qu'elle opère comme prototype de toute différence, son effacement entraînerait, de proche en proche, une réduction de tout le champ de l'inéluctable: FILIATION, MORT, SEPARATION, LIMITES D'UN CORPS.

Tout dieu transcende la différence des sexes. Autogénèse et immortalité, toute-puissance: attributs divins. La bisexualité étant par excellence principe médiateur, union réalisée, c'est en définitive, pour la pensée circulaire qu'elle suscite, tout l'écart entre l'ordre des dieux, l'ordre humain et l'ordre de la nature qui serait susceptible de se réduire à un jeu de correspondances, de changements d'état, de métamorphoses possibles. L'être est un OEUF: les figurations imparfaites de l'être peuvent toujours se rejoindre en une belle totalité, unifiante et homogène, en cette forme pleine, close, qui contient déjà la loi de son propre devenir.

Mircéa Eliade l'a noté: "La bisexualité universelle est une conséquence nécessaire de l'idée de la bisexualité divine (...). Tout ce qui est par excellence doit être total, comportant la COINCIDENTIA OPPOSITORUM à tous les niveaux." La bisexualité une fois reconnue est reconnue partout, de la biologie à la théogonie. Manifestation de la totalité, elle exige elle-même d'être totale. Dans la COINCIDENTIA OPPOSITORUM, les opposés s'estompent au profit de la coïncidence."

- 1) Cf. "Rév. Herm. Trism.", t. IV, p. 42, note 2, où A.-J. Festugière augmente l'hypothèse avec C.H. XII, 1:

Il est possible qu'on ait une allusion indirecte à cette doctrine de la matière "retranchée" en C.H. XII, 1 (174. 3 ss.) où il est dit que l'Intellect est tiré de la substance même de Dieu (ὁ νοῦς... ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν), NON PAS QU'IL SOIT RETRANCHE DE LA SUBSTANTIALITE DE DIEU (ὁ νοῦς οὐκ ἐστίν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ), mais il se déploie pour ainsi dire à partir de cette source comme la lumière à partir du soleil (ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμένος καταπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς). J'avais rapproché (ib. n.1 a) cette notion (de matière retranchée) de la théorie stoïcienne de la matière indéfiniment divisible ("silva dividua"), mais ce rapprochement n'explique pas ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ: il semble bien plutôt que l'EMANATION du νοῦς soit mise ici en contraste avec la SCISSION de la matière, l'un et l'autre étant issus de la même source, l'οὐσιότης de Dieu, mais selon un mode différent."

(ou ergonomique) primitive dans le sein de la Matrice, ou une médiation "réflexe" dans la transaction du "kosmos noétos" au "kosmos aisthétos", ou même une forme personnalisée, ici opportunément saillie et inséminée par le "Logos pneumatikos", de la "Pronoia Théou" des Stoiciens. Or, dans l'hypothèse relevée ici, à savoir que "... de la Lumière (le "Noûs") s'est détachée l'Obscurité, d'où est sortie la Nature primordiale du $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ", notre commentateur détend l'aporie en invoquant l'androgynie principielle dont la Monade tant vénérée des pythagoriciens recevrait la plénitude parthénogénique d'où le "totum simul" des compossibles de la génération dyadique serait dérivé par effecton de moindre substantialité, ce qui excluerait une entropie de la source tout en accordant, dans le cas même d'une distanciation radicale du Plérôme photique, l'apport d'un certain "hégémonikon" matriciel, pour parler à la stoicienne, dans le procès de pneumatisation de la Materia Prima. Le segment cité à l'appui, extrait du "Theologumena arithmeticae" de Jamblique de Chalcis, est en tous points remarquable:

"Les Pythagoriciens nomment la Monade non seulement Dieu, mais aussi Intelligence et Mâle-et-femelle. Ils la nomment Intelligence... (4. 17). D'autre part, en tant qu'elle est, d'une manière générale, le germe de toutes choses, ils définissent la Monade comme à la fois Mâle-et-Femelle, non pas seulement du fait qu'ils regardaient l'Impair comme mâle

en tant que difficilement divisible, le Pair comme femelle en tant que facilement dissoluble, et que la Monade seule, (ou "à elle seule", μόνεν) est PAIRE ET IMPAIRE, mais aussi parce qu'elle était conçue comme FERE ET MERE, ayant raison de matière et forme (ύλης και είδους λόγον έχουσα), d'ouvrier et de chose ouvragée. Et de fait, elle est capable de produire la dyade parce qu'elle a été mue d'une double motion (διψορηθείσα): car il est facile (en elle) à l'ouvrier de tirer à soi la matière, ou de son côté à la matière de tirer à soi l'ouvrier. Quant au germe qui, pour ce qui est de lui-même, est capable, une fois semé, de produire des femelles et des mâles, il présente, d'une manière indivisible, la nature des deux, cela jusqu'à un certain point dans son évolution: c'est seulement quand il commence de devenir fruit d'animal ou de plante qu'il comporte désormais séparation et différenciation dans un sens ou dans l'autre, car il a passé de la puissance à l'actualité. D'autre part, s'il y a, dans la Monade, la virtualité de tout nombre, la Monade doit être un nombre intelligible au sens propre, puisqu'elle ne manifeste encore aucun nombre actuellement réalisé, mais que tout s'y trouve ensemble d'une manière purement conceptuelle.

En outre, selon une certaine désignation, ils l'appellent aussi MATIERE et RECEPTACLE UNIVERSEL (Πανδοχέα), en tant que non seulement elle est capable de produire la dyade, qui est matière au sens propre, mais qu'elle est la pourvoyeuse et dispensatrice universelle. De même ils l'appellent CHAOS (Théog. 116), de qui tout le reste est sorti comme de la Monade. Enfin, la Monade est conçue comme CONFUSION et MELANGE, ABSENCE DE LUMIERE et OBSCURITE (σύγχυσις τε και σύγκρασις ἀλαμπία τε και σκοτώδεια), parce que tout ce qui viendra par la suite est encore en elle sans différenciation ni distinction." (1)

1) Ibidem, pp. 43-44.

Dans le III^e traité du Corpus, dont la tonalité laisse supposer un hymne en prose physicaliste à saveur stoïcienne, la difficulté polaire des origines nous semble non-avenue dès lors que la trame cosmogonique s'emploie ultimement à une divinisation de la cosmicité, voire de la Physis et de ses tenants et aboutissants (énergie, nécessité, fin) comme "ergon" enharmonique de l'activité principielle, d'autant plus qu'elle est très allusive à la version grecque (Septante) de la "Genèse", tout ceci comparativement au locus initial du "Poimandrès" où trois hypostases se trouvent engagées pour opérer dans l'écart incommensurable dressé entre la retraite du "Deus Absconditus" et la disruption de l'"Alter". Nous avons donc avec, en contrepoint un parallèle de Gén. I,¹ truffé d'éléments stoïciens:

a) antériorité du Principe recèlant (Pantokrator) les actuations dérivées (nota: termes stoïciens, e.g. continuum dynamique, "anankè" — "Heimarménè"):

III, 1: "Principe est le divin, et il est nature, énergie, nécessité, fin, renouvellement."

"archè tò theïon kaì physis kaì égergeia kaì anankè kaì télos kaì ananéôsis."

b) confrontation et INTEGRATION liminaires des opposés:

III, 1,b: "Or il y avait une obscurité sans limites dans l'abîme,"

"ên gàr skotos apeiron en abyssô."

1) Nous nous référons à l'apparat critique de W. Scott, "Hermetica", vol II: "Notes on the Corpus Hermeticum", Londres, 1968 (1925), pp. 110-133, dont le déploiement pour ce traité est exceptionnel.

- Gen., I, 2: "...les ténèbres couvraient l'abîme"
"...kaì skotos épanô tês abyssou ("tehôm")"
- III, 2 a: "...alors que toutes choses étaient indéfinies
et non formées,"
"adioristôn dè ontôn apantôn kaì akataskeuas-
tôn,"
- Gen, I, 2: "Or la terre était vague et vide,"
"è dè gà ên aoratos kaì akataskeuastos" (tohû-
wabohû") (1)
- III, 1 b: "(Il y avait) et de l'eau, et un souffle subtil
intelligent, tout cela existant dans le chaos
par la puissance divine."
"kaì Hydôr kaì pneuma leptòn noéron, dynamei
theia onta en chaei."
- Gen., I, 2: "...l'esprit (souffle) de Dieu ("Rûah 'Elohîm")
planait sur les eaux."
"...kaì pneuma théoû epephéreto épanô toû hyda-
tos."
- III, 1 b: "Or donc il s'élança une lumière sainte..."
"aneithé dè phôs hagion..."
- Gen, I, 3: "Dieu dit: "Que la lumière ("ôr") soit" et la
lumière fut."
"...kaì eïpen o théos Génethétô phôs' kaì egéne-
to phôs..."

c) passage à la "diakosmésis": discrimination élémen-
taire (haut/bas → $\triangle \triangle \uparrow \downarrow \nabla \nabla$) sous la duction du véhi-
cule pneumatique et igné et jeu d'articulations (ou "sèmes" =

1) Cf. W. Scott, loc. cit., p. 122, où le commentateur dé-
tecte la filiation de C.H. III au texte de la "Septante"
par le double emploi de "akataskeuastos", traduction, à
notre avis, défectueuse du terme hébraïque "bohû":
"The word ἀκατασκευάστων shows that the writer's source
was the LXX, and not the Hebrew "Genesis". In the LXX,
the corresponding words are ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευ-
αστος; and it is very unlikely that two persons would in-
dependently hit on ἀκατασκευάστων as a translation of the He-
brew "bohu"."

tois sêmeiois") et de "sympatheia" entre la rection des dieux astro-cycliques et les corps du monde sublunaire:

III, 2: "...les éléments légers se séparèrent des autres allant vers le haut ("apodioristhè tà élaphrà eis hypsos"), et les éléments lourds reposèrent sur le fondement de sable humide ("kaì tà baréa ethémeliothè eph' hydrâ ammô"), tout l'univers étant divisé en ses parties sous l'action du feu et maintenu en suspens de manière à être véhiculé par le souffle ("pyrì tôn holôn dioristhéntôn kaì anakrémasthéntôn pneumatì ocheïsthai")."

Doxog. Stoicorum, in Diog. Laert. VII;

(136) "La substance (i.e. le Feu entier = Dieu stoicien) qui, au début, est en elle-même ("kath'autôn ontà"), se change tout entière en eau par l'intermédiaire de l'air ("trépein tèn pâsan ousian di' aéros eis hydor"); et, comme la semence est contenue dans le germe ("kaì ôsper en tê gonê tò spérma"), la raison spermatique du monde reste dans le liquide ("spermatikôn logon ontà tou kosmou, toionde hypolipésthai en tô hydrô"), en rendant la matière apte à recevoir son action pour la génération des autres êtres ("euergôn autô poioûnta tèn hylèn pròs tèn tôn hexês génesin"); puis elle engendre d'abord les quatre éléments."

(142) "La naissance du monde a lieu, lorsque, à partir du feu, la substance, par l'intermédiaire de l'air, se change en humidité, dont la portion épaisse et consistante fait la terre, tandis que ses parties subtiles deviennent de l'air et, se subtilisant encore plus, engendrent le feu;"

"ginesthai de tôn kosmon, otan ek pyròs è ousia trapédi' aéros eis hygroteta, eita tò pachymerès autoûsystàn apotélesthégè, tò de leptomerès hexaraiothè, kaì tout' épi pléon leptunthèn pyr apogenésè."

III, 2: "Et l'on vit apparaître le ciel en sept cercles ("en kyklois epta"), et les dieux apparurent au regard sous forme d'astres avec toutes leurs constellations, et (la nature d'en haut) fut ajustée selon ses articulations ("sÿn tois autôn sêmeiois") avec LES DIEUX QU'ELLE CONTENAIT EN ELLE. Et le cercle

enveloppant tourna en rond dans l'air, véhiculé dans sa course circulaire par le souffle divin ("kykliô dromémati pneumati theiô ochouménon")."

Doxog. Stoicorum, apud Diog. Laert., VII:

(137) "Au lieu suprême est le FEU, qu'ils appellent éther; en lui est engendrée d'abord la sphère des fixes, puis celle des planètes; après elle vient l'air, puis l'eau, et, base de tout le reste, la terre située au CENTRE de l'univers. Le Kosmos se prend en trois sens: le Dieu lui-même, qualité propre, faite de la substance tout entière (= Feu-Logos), qui est incorruptible et non-engendré, créateur de l'ordre des choses, recueillant en lui-même (Feu) toute substance et l'engendrant INVERSEMENT à partir de lui-même, selon des périodes de temps définis."

(148) "Ils entendent par Nature tantôt la force qui contient le monde, tantôt celle qui fait pousser les êtres vivants sur la terre. La Nature est une force stable QUI SE MEUT ELLE-MÊME, qui produit suivant les raisons séminales et contient ce qui vient d'elle en des temps déterminés, faisant des êtres pareils à ceux dont ils se sont détachés."

III, 4: "Et tout ce qui décroît sera rénové par la nécessité ("ananéôthésetai anankè") et par la rénovation des dieux et par la course du cercle de la nature, que règle le nombre ("kaì ananéôsei théon kaì physéos kyklou énarithmiou fromémati").

Car le divin est l'entière combinaison cosmique rénovée par la nature: car c'est dans le divin que la nature elle aussi a son assise ("tò gàr theion è pása kosmikè synkrisis physei ananéouménè· en gàr tô theiô kai è physis kathésteken")."

Diog. "Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul
Laert., être, et il est encore nommé de plusieurs autres
VII, noms."

(135) "en te eínai théon kaì noûn kaì heimarménèn kaì Dia polais te hétérais onomasiais prosonomazesthai."

Exposée en contrepoint du complexe ontologique du "Poi-mandrès", cette série de séquences d'une cosmogonie dont on

peut dire qu'il n'est rien de plus grec (e.g. Anankè-retour cyclique-loi du Nombre) n'est rien d'autre que l'étal d'un vitalisme cohésif, d'un holisme TENDU comme totalité organique pneumatisée et destinale, donc traduite par une sémeiologie syntonique d'où la distanciation entre le "Principium" (I^{er} Archè) et l'engramme métabolique (II^e Archè: "principatus") du corps du Monde n'appelle aucune mise en abîme de l'intégrité substantielle. De ce concordat ou conspiration physique, en résolvant le "fons et origo" dans une parousie continuiste et tonique, ce en quoi la "natura naturans" et la "natura naturata" s'absorbent en un non-excès et une non-saturation, on peut aussi dire que son chaos est un pur substrat d'existence, donc peu contraignant, dès lors que le principe qui s'y actualise comme "différence et répétition" est signature de peu de numinosité livrant à peu de perplexion. Il ne s'agit pas ici de nous aliéner la belle pneumatologie stoïcienne mais fort simplement de démarquer le lieu de cette étrange pièce de littérature philosophique qu'est le "Poimandrès". Or, dans le fragment introduit, outre la séparation élémentaire, qui est typique de l'"endoxon" grec qui partage quelque lieu commun avec celle du "Poimandrès", la réciprocité conséquente de l'"opus distinctionis" et de l'"opus ornatus" dans la appropriation cosmologique laisse supposer une démiurgie récurrente conjointe à l'issue d'une

ordalie cyclique (ignée = "ekpyrôsis") et d'une restitution radicale de la substantialité, cycle sous-tendu en chaque "diakosmésis" par la régence de l'"Heimarménè", support téléoscopique ou destinal imprimé aux individuations. Or, dans notre traité, l'"Heimarménè", rattachée aussi aux circulations astrales, devient, à l'appui des fluides daimoniques et de la composante élémentaire, source et foncteur d'accrétions et scansions étrangères qui recouvrent et occultent la consubstantialité originelle de la Psyché. En cela, faut-il reconnaître déjà ce leit-motiv d'une métaphysique de la lumière et de la mort, d'une adéquation viscérale et difficile, leit-motiv auquel nous allons recourir avec une rare insistance, à savoir que toute la trame de notre traité est induite dans la RUPTURE de l'âme et de son cosubstant abscons, et, que ce qui s'y dissout et coagule par suite est la transfiguration de l'expérience spéculaire ou mimétique à travers le labyrinthe physique, c'est-à-dire encore, pour mieux entendre, que l'expérience du LIEN ("desmos") appelle la circumambulation ou l'erroir des ligatures et des voilements corporels. Ainsi, de l'angle de rupture dans le Plérôme, ce qui s'ex-pose et se pro-meut VERS le bas, ce chaos dans le VERSANT de la totalité, un peu comme dans le flanc gauche d'Hécate (Ame du Monde) dans les "Oracles Chaldaïques", est le prodrome instant du MIROIR et

l'ordre de la matérialité qui n'est que plus puissant de la captation du reflet et de l'empreinte (ombre) de l'"Arkhanthrôpos", morcellement plus puissant alors comme appendage labyrinthique, et de la pleine injection des motricités d'Eros et de l'enfouissement dans un corps-tombeau ("soma-sèma"), ordre de l'HYBRIS, donc ordre de la Mort initié dans un miroir qui achemine toute "Mimésis" et tout voile — dissolution - séparation - multiplication - projection - sublimation — vers un seul néant qui ne s'absout qu'en un seul sceau: "Palingénésia". Aussi, dans la translation d'une physique du FEU à la métaphysique de la lumière, et inversement, x faut-il dessertir ce " gradus " ou échelle symbolique (symbolon = re-connaissance) du photisme radical jusqu'à l'obsidienne éruptive et ténébreuse de la MATERIA PRIMA, ce que l'oeil ardent d'un CONSTANT batelier ne sait qu'a-percevoir entre les deux rives, face de l'Aurore et face de l'Hespérie: splendeur (lux), irradiance ("lumen"), stase méridienne héliaque, déclin et lueurs du "primo vespere", désir ("ignis") et feu caustique ("kaustikon pyr") et "lux tenebrae", ce en quoi de tout seuil la mise à mort et le retour de la magnitude chaotique mettent en LUMIERE l'affirmation négative du sacrificiel: tous éléments y sont sub-ordonnés comme d'un seul arc, un seul archer, une seule flèche et une seule cible, donc perfusion d'une seule sagittale, jusqu'à l'abandon

qui est la forme simultanée et souveraine de la force épuisée par abolition dans l'expérience de sa limite.¹

1) Cf. G. Bataille, "Théorie de la religion", Paris, 1973, p.63 et pp.66-67:

"L'ordre réel rejette moins la négation de la réalité qu'est la mort que l'affirmation de la vie intime, immanente, dont la violence sans mesure est pour la stabilité des choses un danger, et qui n'est pleinement révélé que dans la mort. (...) La mise à mort n'est qu'une exposition d'un sens profond. Ce qui importe est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle; ce qui importe est de sortir d'un monde de choses réelles, dont la réalité découle d'une opération à longue échéance et jamais dans l'instant — d'un monde qui crée et **conserve** (qui crée au profit d'une réalité durable). Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consommation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même. C'est en ce sens qu'il est DON et ABANDON, mais ce qui est donné ne peut être un objet de conservation pour le destinataire: le don d'une offrande la fait passer précisément dans le monde de la consommation précitée. C'est ce que signifie "sacrifier à la divinité", dont l'essence sacrée est comparable à un feu."

Sachant peu de choses, pour ainsi dire rien, peut-on entendre envisager la levée du VOILE qui recouvre la puissance évidée du néant ou corporéité du DIEU dans une prostituée sans fond, embrassant l'agonie, le trou du CHAOS:

"Je n'avais pas bougé: immobile comme moi, Edwarda attendait sous la porte, au milieu de l'arche. Elle était noire, entièrement, simple angoissante comme un trou: je compris qu'elle ne riait pas et même, exactement, que, sous le vêtement qui la voilait, elle était maintenant absente. Je sus alors — toute ivresse en moi dissipée — qu'Elle n'avait pas menti, qu'Elle était DIEU. Sa présence avait la simplicité inintelligible d'une pierre: en pleine ville, j'avais le sentiment d'être la nuit dans la montagne, au milieu de solitudes sans vie.

Je me sentis libéré d'Elle — j'étais seul devant cette PIERRE NOIRE. Je tremblais, devinant devant moi ce que le monde a de plus désert. (...)

Dès lors, le divin Chrysippe, héraut émérite de la Stoa, ne nous dit-il pas au troisième livre des "Physiques" (cf. Diog. Laert. VII, 151) que "...les mélanges sont totaux et ne se font pas selon les limites ou par juxtaposition des corps mélangés: un peu de vin jeté dans la mer se répandra dans toute son étendue, et ensuite sera détruit." (in Diog. Laert. VII, 151), ce à quoi n'acquiescerait certes pas le scribe hermétique, c'est-à-dire que ce VIN (Intellect-Lumière) aurait de toute instance, étant donné le "fatum" assigné depuis la percée à travers la membrane pléromatique, à se dissiper en retenant peut-être une éphémère émulsion dans la mer du Devenir, quitte même à pérégriner à travers multe amphores s'il l'on s'en tenait à la doctrine de la métensomatose, mais, étant donné aussi son origine et l'issue ("eschaton") qui s'y fonde, il devrait recouvrer son crû initial qui n'est qu'"ambrosia", substance de toute libation dans la non-finitude et la non-durée ("Aiôn").

Elle glissa, muette, reculant vers le pilier de gauche. J'étais à deux pas de cette porte monumentale: quand elle courut, qu'à toute force elle devait courir, se précipiter sous la porte; quand elle s'arrêta, qu'elle était suspendue dans une sorte d'absence, loin au-delà de rires possibles. Je ne la voyais plus: une obscurité de mort tombait des voûtes. Sans y avoir un instant songé, je "savais" qu'un temps d'agonie commençait. J'acceptais, je désirais de souffrir, d'aller plus loin, d'aller dussé-je être abattu, jusqu'au "vide" même. Je connaissais, je voulais connaître, avide de son secret, sans douter un instant que la MORT régnât en elle."

G. Bataille, "Madame Edwarda", in O.C. III, pp. 24-25.

A la suite de l'extrait de "Madame Edwarda" de G. Bataille, nous trouvons une contre-note que notre dactylographe a volontairement omise, la trouvant ou "audacieuse" ou "super-fétatoire", donc nous avons écrit:

"Nous y avons lu, que l'auteur l'ait su ou non, cela importe peu puisque G. Bataille porte dans son écriture une Gnose de jactance sanguine, le CONTACT radical, parce qu'initial (de l'initiatique défloraison), entre l'opérateur de l'Oeuvre (gnose et régénération) et la "Materia Prima", phase traduite ici, à l'aube de la "crucifixion en rose", dans l'éperdition du néophyte (puceau) devant une PROSTITUEE à l'agonie (angoisse, agonistique ("combat des deux NATURES"), fugacité, mutisme et MORT)."

* * *

Ainsi, la voie contemplative du mysticisme cosmique, tel qu'en témoignent les influences conjointes de l'"Hymne à Zeus" du stoïcien Cléanthe ou l'"Epinomis" (Platon) ou le traité pseudo-aristotélicien "De Mundo", est une expression de l'hellénisme tardif mais celle qui s'élit dans la "via negativa" en est une AUTRE. En outre, le "tehôm" (Abîme) et le "yehi'ôr" ("Fiat lux") du récit hébraïque de la Création, qui ont peut-être été prélevés pour la cosmogonie de C.H. III, ne sont pas réductibles "stricto sensu" à l'un et l'autre de ces schèmes, ce qui appelle alors un léger détour.

L'initiale de toute la révélation judaïque prend corps dans une lettre ב (veth ou "beth" ב) livrée à l'état absolu comme monstration im-médiate de la contenance "in principio" de la perduration du Verbe à travers la RESISTANCE; le mot "berê'sît" (ou plutôt l'implexe chiffré) survient, comme un coup de gong ourdi dans une "camera oscura" dont l'écho ne saurait être traqué tellement la surabondance de "souffle" qui l'envahit soudainement en accorde la propagation vibratoire, dans un non-temps et un non-espace puisqu'il les originisent en les nommant, comme s'il en était d'une PAROLE qui parle de sa propre naissance. En regard de l'énonciation lapidaire de l'événement, en regard donc de l'extrême paléochronicité de l'acte théophanique qui soudoie l'Alter ou le non-venu d'un trait sigillaire auquel le "numineux" réitéré

dans l'âme humaine semble seul circonvenir en intensité, si peu de lettres, ou phonèmes, à peine des mots, sinon une symphonie du Sens, ont-ils su générer une somme inarrêtée d'exégèses et de méditations dont nous n'invoquerons, avec la nôtre, que le pâle reflet. Or, pour nous contenir dans l'angle de notre traité, nous retiendrons de l'énoncé primordial, outre l'inchoatif du "berê'sît":

- A) la nature de la "présence" du groupe de l'altérité, i.e: "tehôm" (Abîme), "hošekh" (Ténèbre), "tohû (wa) bohû" (approximativement "néantir" ou informe radical).
- B) l'"apparaître" et l'actuation photiques ("yehî'ôr").
- C) le déploiement (recouvrement/balayage) du "ruah'Elo-hîm" (immanence de YHWH) à la surface des Eaux.
- D) séparation par le MILIEU ("betôk") des deux masses liquides ("ha-mayim") par une plèvre ("firmament", "raqia'") démarquant les "Eaux supérieures" et le locus (bas) des modalités plastiques de la FORMATION ("ha-yetsirah") et de la facticité sensorielle ("ha-asiyah").

Or nous commencerons, dans l'inverse, par l'appel à cet ACTE inoui qui prend force et naissance dans l'impératif le plus mystérieux du DON de l'être: le DESIR. Quiconque le sait, pour avoir approché l'essence de la révélation hébraïque, qu'est posée, dans la démesure incirconsrite de l'Origine radicale, une ipséité non-duelle, aséité comme telle incommunicable, en cela dé-nommée NEANT ("Ain"), effini de l'UN

("Soph") dont le photisme ("'ōr") ne subit la limitation ("Ain-Soph-'Or" = "LA LUMIERE-SANS-FIN-QUI ENTOURE LE VIDE"), plénitude à ce point insondable et inaccessible pour l'oeil rétinien (qui n'est point l'oeil cardiaque) que l'évocation le doit loger par occultation dans une atopie négative et une paralogie du dissimilaire qui convoque la cryptation de "ḥošekh", Obscurité du "NUMINOSUM", devenant la commutation mutuelle et muette ("mutus") de l'extrême photisme et de sa "nigredo", ce dont il est dit:

Ps. XVII, 12 "Il fait de l'Obscurité ("ḥošekh") sa retraite (voile), sa tente, ténèbres d'eau et nuées opaques ("se-haqim")."

Ps. CXXXIX 12 "L'Obscurité n'est point obscure devant Toi la nuit illumine comme le jour, l'Obscurité comme la Lumière." ("laylah ka-yom yâ'îr")

Paroxysme intarissable de la "coincidentia oppositorum":

Amos V, 8 "C'est lui qui a fait les Pléiades et Orion, et métamorphose les ténèbres en Aurore et le jour en Nuit obscure." ("hopêk la-boqér salmâwét weyôm laylâh héhsik").

Dn. II, 22 "Lui qui révèle la profondeur ("hû' gâlê' 'ammiqâtâ'") (et le secret, connaît ce qui est dans la Ténèbre, et la Lumière demeure avec lui."

Et pierre spéculaire de la "via negativa", ce dont le Pseudo-Denys l'Aréopagite aura pénétré le cristallin et l'opaque pour y tailler le fruit de sa méditation (cf. Theol Myst. in Corp. Dionys. 997A-1048B). Or en ce temps qui n'en est pas, l'absolue ipséité se DESIRANT voir, donc re-connaître, dès lors que, tel que l'assume la Tradition, "le Visage ne regardait pas le Visage", donc l'équilibre n'avait point encore été accordé à la libration de la Balance (e.g. équipondération du Masculin-Féminin) en vue de la templatation androgyne de la POSSIBILITE, l'aséité non-contenue prit (prend) alors CONTRACTION ("Tsimtsum" = restriction/RETRAIT/concentration)¹ en l'Inintelligible même que ne savent assiéger ni les ruses de la définition ni quelque tentative déictique, n'étant que ce qui ne sied qu'à la magnitude du "vertigo" entre la plénitude et la vacuité.

1) Cf. L. Schaya, "L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale", Paris, 1977, pp.67 et 73:

"Si la création est l'image de Dieu, la cosmogonie, elle, s'opère — à l'instar d'une projection réfléchie — par la loi de l'inversion ou, plus précisément, de l'ANALOGIE inverse. Cette loi découle du principe de "contraction" divine "Tsimtsum"; par l'effet de cette "contraction", l'Infini, "En-Soph", apparaît comme "Nequda", "Point" causal ou "Centre" suprême du fini, et les limites du fini s'étendent et prennent l'aspect d'une existence indéfinie. La "contraction" ou inversion première se reflète au sein de l'existence même, par l'actualisation d'une multitude de "points centraux", entourés chacun d'une expansion, qui sert à la fois de "voile" et de "miroir" à son contenu. Tous ces "centres" sont reliés entre eux et avec le "Centre suprême", par la "Colonne du Milieu" ou l'Axe univer-

De ce CONTRACT extrême ("Tsimtsum") retraisant la non-finitude

sel, qui n'est autre que le "rayon" créateur, ordonnateur et rédempteur du Principe divin. Les "sphères d'activité", qui entourent leurs centres respectifs, sont tous les mondes, grands et petits, dont se compose l'expansion cosmique; chacune de ces sphères, qu'elles aient l'aspect de mondes proprement dits, d'êtres ou de choses, constituent donc l'"enveloppe" ou l'"écorce" de tel "noyau" ou point de départ existentiel, compris hiérarchiquement dans la "Colonne du Milieu". (....)

Quant à cette "partie où la Lumière a été retirée" pour faire place au "Lieu" du Cosmos, elle n'est autre que la Réceptivité de Dieu qui s'actualise au sein de Sa Plénitude illimitée; cette Réceptivité a un aspect transcendant, et un autre, immanent: "en haut", elle s'identifie à "Binah", la "Mère suprême", qui est éternellement emplie de l'Emanation infinie et lumineuse du "Père, "Hokhmah"; "en bas", elle est "Malkhuth", la "Mère inférieure" ou Réceptivité cosmique de Dieu. (....)

"Or, la Rigueur qui émane de "Binah" est "Din", le "Jugement" ou Discernement universel, Principe de concentration, de distinction et de limitation; c'est lui qui opère le "Tsimtsum", la "Contraction" divine, au sein de "Malkhuth", la Cause plastique. Sous l'effet de "Tsimtsum", la Plénitude divine se retire relativement de la "Mère-inférieure", pour éveiller en elle la réceptivité créatrice; quand celle-ci s'actualise, elle prend l'aspect du vide ou "Lieu du monde", prêt à recevoir la manifestation cosmique. Alors, du germe existentiel que la Plénitude divine a laissé lors de son retrait, comme un "résidu" ("Reschimu") lumineux au milieu de la vacuité immanente, jaillissent toutes les possibilités créées. Ainsi, grâce à la "Contraction" divine et au vide qu'elle opère dans la "Schekhinah", se réalise l'épanouissement du monde; et chaque chose, qui vit dans l'Immanence de Dieu, est un petit monde créé à l'image du Macrocosme: c'est un vide animé par un "résidu" lumineux du seul Réel, par une "étincelle" centrale et divine, qui y projette le reflet de tel Archétype éternel.

"Cette image et celle du "Tsimtsum" désignent non seulement la même vérité, mais se complètent l'une l'autre, sous un certain rapport. Ainsi, l'on peut dire que dans la mesure où Dieu tire devant Lui son "Rideau", Il semble Se "retirer" en Lui-même. Le "rideau" se dresse devant

de l'"Ain Soph" est ménagé en lui-même un Lieu, recèlant de même ("Absconditum") sa Présence ("Schékhinah") dans les multiples modalités spéculaires de sa source et manence, ou une spatialisation de l'émanation ponctuelle où la temporalité de la Manifestation sera déroulée du "terminus a quo" au "terminus ad quem" dès lors que l'impression pandorale de l'irruption photique sera temporisée par le voile de "hošekh" créant en contrepoint disruptif de l'intensité radicale une "camera oscura" d'où l'"opus distinctionis" (émanation, séparation, artifex et mimésis) puisse sensiblement procéder au plan d'insémination et d'induction des potentialités formelles.

Lui comme une obscurité; et cette obscurité n'est au fond rien d'autre que Sa Réceptivité cosmique, qui laisse transparaître Sa Réalité comme une lumière. Mais Sa Lumière infinie n'apparaît à travers Son voile obscur qu'en mode "affaibli", brisé et limité; et ce mode, c'est l'existence du fini.

"Dieu est caché dans tout ce qu'Il crée, un peu comme l'unique lumière renfermée dans les innombrables reflets qui composent l'illusion du mirage. Pour insister sur ce symbolisme, on pourrait ajouter que le désert où se produit le mirage, exprime le "vide" ou "lieu" du monde, établi par le "Tsimtsum"; et l'écran insaisissable, sur lequel se dessinent les formes éphémères qui déroutent le pèlerin, c'est l'image du "Pargod", du "rideau", ou du "miroir" de la "Schékhinah". En effet, au regard de l'"Un sans second", la création, cette apparence d'un "second", et les Causes créatrices mêmes, prennent l'aspect d'illusions existentielles. (...)

"Toute la création est une projection illusoire des Aspects transcendants de Dieu dans le "miroir" de son Immanence."

Ce voilement par la Ténèbre de l'irradiation pléromatique est à retenir en parallèle au schème cosmogonique du "Poi-mandrès". Or en cette noce cosmogonique des deux Visages de la déité, l'incipit reçoit un traitement très somptuaire dans l'herméneutique profonde ("Kabbalah") de la Tradition judaïque, nous l'évoquerons ici très succinctement pour éclairer notre point essentiel, à savoir la nature de la négativité chaotique en regard de l'ACTUS principiel. Donc, à partir de la retraite inflexe de l'"Ain-Soph" est encourue la transposition spéculaire (miroir de la "Face supérieure" ou Macroprosope ("Arik Anpin") dans la "Face inférieure" ou Microprosope ("Seir Anpin")) procédant depuis le ternaire suprême (Principe ("Kether") — paternité sophianique ("Hokhmah") — maternité intellectuelle ("Binah")) par rayonnement ("Kav": rayon) sur l'axe vertical du dispositif séphirothique ("séphirah" — émanation, "sappir"),¹ ce qui implique alors dans chaque focalité émanante ou médiation irradiante, l'activité du principe d'IMMANENCE de YHWH ("Elohim"), de son Aspect agent et ordonnateur ("Métatron" ou "Ange de la Face" émané de "Hokhmah"-- Sophia) dont l'enveloppe subtile ("Avir" = Ether, cf. "AvR", Lumière) devient Cause sub-stantielle du créé, et le réceptacle ("Tabernaculum") ou templation ("Templum") de l'immanence

1) Cf. le substantif "Sappir" dans la description du Trône divin, cf. Ex. CCIV, 10; Ez. I, 26.

divine ("Shekhinah"), se trouvant ainsi déployés par inflexion de l'Ineffable A) le monde de l'Emanation (séphirothique) ou "Olam ha-Atsiluth", B) le monde de la Création proto-typique ou "Olam ha-Beriah", C) Le monde de la Formation subtile ou "Olam ha-Yetsirah", C) le monde de la Corporéité ou facticité sensorielle ou "Olam ha-Asiyah", ce que nous traduirions ici par transposition sur le plan de l'âme par A) "Hayah" (suresentielle), B) "Neschamah" (sacrale ou pneumatique), C) "Ruâh" ("vent" = noétique), D) "Nephesch" (vitale ou animique). Evidemment, notre description de ce "gradus" complexe est très sèche et par trop synoptique, cependant qu'elle met nécessairement en appont la perpétration créationnelle et la résistance critique du "Pargod" ténébreux. En outre, serions-nous aptes à "entendre" le chapitre premier du "Siphra di-Tzéniutha" ("Livre du Secret", in "Sopher ha-Zohar", II, F^o 176^b-179^a)¹ où l'Oeuvre est décrit en résonance avec la parousie du Grand Corps essentiel:

"Nous avons appris: le Livre du Secret est celui de l'équilibre de la Balance. Nous avons appris: avant qu'il n'y ait eu "Balance", la face n'était point tournée vers la face.

1) F. Vulliaud, "Traduction intégrale du "Siphra di-Tzéniutha" ou "Livre du Secret", ouvrage essentiel du "Sopher ha-Zohar", comprenant deux versions: l'une littérale, l'autre paraphrasée, avec notes critiques et commentaires initiatiques, réed. Paris, 1977 (1930), cf. pp. 29-34.

Les Rois primitifs sont morts, faute de nourriture (i.e. étincelles déracinées de l'Intelligence); la terre a été dévastée jusqu'à ce que la Tête la plus désirable ("Ain-Soph"), de vêtements précieux (= voiles séphirothiques) l'ait ornée et fortifiée. Cette Balance a été suspendue en un lieu qui n'est pas (= existence négative ou non-être de l'"Ain"). Furent pesés par elle ceux qui n'ont pas été retrouvés. La Balance est stabilisée sans son corps (de l'Ancien sacré = "Ain"), n'adhérant à rien, invisible. Dans la Balance, on fit monter, et dans la Balance montent: ceux qui ne sont pas, ceux qui existent et ceux qui seront.

Mystère dans le Mystère; il fut disposé et préparé 1° une sorte de crâne, rempli 2° de rosée cristalline, 3° une membrane éthérée, limpide et fermée, 4° de laine pure (chevelure) tombant en équilibre, 5° la Volonté des Volontés (front) se manifestant à la prière d'en bas, 6° vue prévoyante de celui qui ne s'endort point et observe continuellement; la vision d'en bas par la vision d'en haut (yeux). Dans le crâne, 7° deux cavités du nez, et le souffle se répand sur tout.

"Bereschith bara Elohim eth ha-schamaim v'eth ha-arets". (Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre). Six, dans le principe ("bereschith"), il créa six, ("bara schith") (1). Par eux, tout ce qui est en bas ("Mal-khuth") dépend des sept (formes) du crâne jusqu'à l'ornement des ornements. Et on ne tient pas compte de la seconde terre, et cela est dit (ailleurs); il en est sorti celle qui subit la malédiction, comme il est écrit: "de la terre que l'Eternel a maudite (Gen. V, 29), elle était informe et vide, et les ténèbres sur l'abîme, et l'esprit de Dieu planait sur les eaux".

1) nota, Vulliaud, p. 30: ce sont les six membres qui constituent le "Petit Visage": "Hesed" (Clémence), bras droit; "Ghebourah" (Rigueur), bras gauche; "Tiphereth" (Beauté), poitrine et ventre; "Netzah" (Victoire), jambe droite; "Hod" (Gloire), jambe gauche; "Yesod" (Fondement), membre génital.

Les treize (mots, i.e. de "haiethà" (elle était) à "ha-maim" (les eaux)) sont relatifs aux treize (parties) de l'ornement des ornements. Six mille ans (durée du monde) dépendent des six antérieures (numérotations ou Sephiroth), le septième (millénaire) de ce qui est seulement rigoureux, et tout ce qui a été dévasté pour douze heures, comme il est écrit: "elle était informe et vide, etc." Le treizième (mot = "maim", (eaux)) les élèvera par la miséricorde, et ils seront rétablis comme auparavant, et tous les Six subsistent, comme il est écrit: "il créa" ("bara"), et (comme il est écrit) ensuite: "elle était" ("haita"); et il est effectivement ainsi. Et à la fin de l'informe et du vide ("tohou va-bohou") et de l'obscurité, (d'après Isaïe, 2, II): "sera exalté l'Eternel seulement en ce jour".

Des écailles (text. "Sculptures des Sculptures") sous l'aspect d'un grand serpent, étendu ici et là (de tous côtés). La queue sur la tête; il transporte la tête derrière les épaules (= Ouroboros) et se met en colère; il observe et se cache; il se montre une fois tous les mille petits jours. Il a des gibbosités sur les écailles, son extrémité dans sa condition. Sa tête a été brisée par les eaux de la grande mer (= "Hokhmah", Sagesse), comme il est écrit (Ps. 74, 13): "Tu as brisé les têtes des dragons au fond des eaux". Ils étaient deux, ils sont ramenés à un. (1) "Dragon" ("Taninin") est écrit défectivement. Les têtes, selon le verset: et une ressemblance au-dessus des têtes de la bête, étendue". (Ezech., I, 22).

Et le Seigneur (Elohim) dit: "Que la lumière soit ("iehi", וַיְהִי) et la lumière fut ("vaiehi", וַיִּהְיֶה)". C'est-à-dire, comme il est écrit (Ps. 33, 9): "Car lui-même a dit, et il fut fait", "lui-même" ("hou", הוּא), seul; "et il fut" ("va-iehi", וַיִּהְיֶה), seul.

1) Mâle et femelle: la femelle du Léviathan est tuée afin de couper court à la prolifération des Rigueurs.

On les ramène ensuite à l'unité. Yod Hé Vav Yod, Yod Hé Vav, Vav Yod, Vav (ך ך ך ך ך ך), la dernière (lettre) est la Schekinah d'en bas (i.e. la Présence dans Malkhuth); de même que le Hé désigne la Schekinah (d'en haut), et dans une seule Balance elles (les lettres) sont pesées.

Et les animaux allaient et revenaient, comme il est écrit: "Dieu (Elohim) vit que la lumière était bonne." (Isaie, III, 10) "Dites au juste qu'il est bon;" elles (les lettres) montent en équilibre. Le premier dans sa solitude, amis tous en un; on les voit se joindre et s'unir l'un avec l'autre, c'est-à-dire le Yod et le Hé, comme deux époux qui s'embrassent; six émanent de la branche de la racine du corps. La langue dit de très grandes choses. Cette langue (organe sexuel) a été cachée entre le Yod et le Hé, comme il est écrit (Isaie, 44, 5): "celui-ci ("Zeh") dira à l'Eternel (Jehovah), je suis (ך ך), et celui-là se glorifiera du nom de Jacob, et un autre écrira de sa main à l'Eternel (Jehovah) et du nom d'Israel il se fera gloire réellement". L'un ("Zeh") dira à l'Eternel (Jehovah); moi (ך ך), je descends, et tout cela est dit par Yod Hé Vav. Tout est uni par la langue cachée dans la mère, celle-ci est ouverte à celui qui émane d'elle, le Père se tint au commencement, la Mère au milieu et revêtue de partout. Malheur à celui qui découvre leurs nudités:

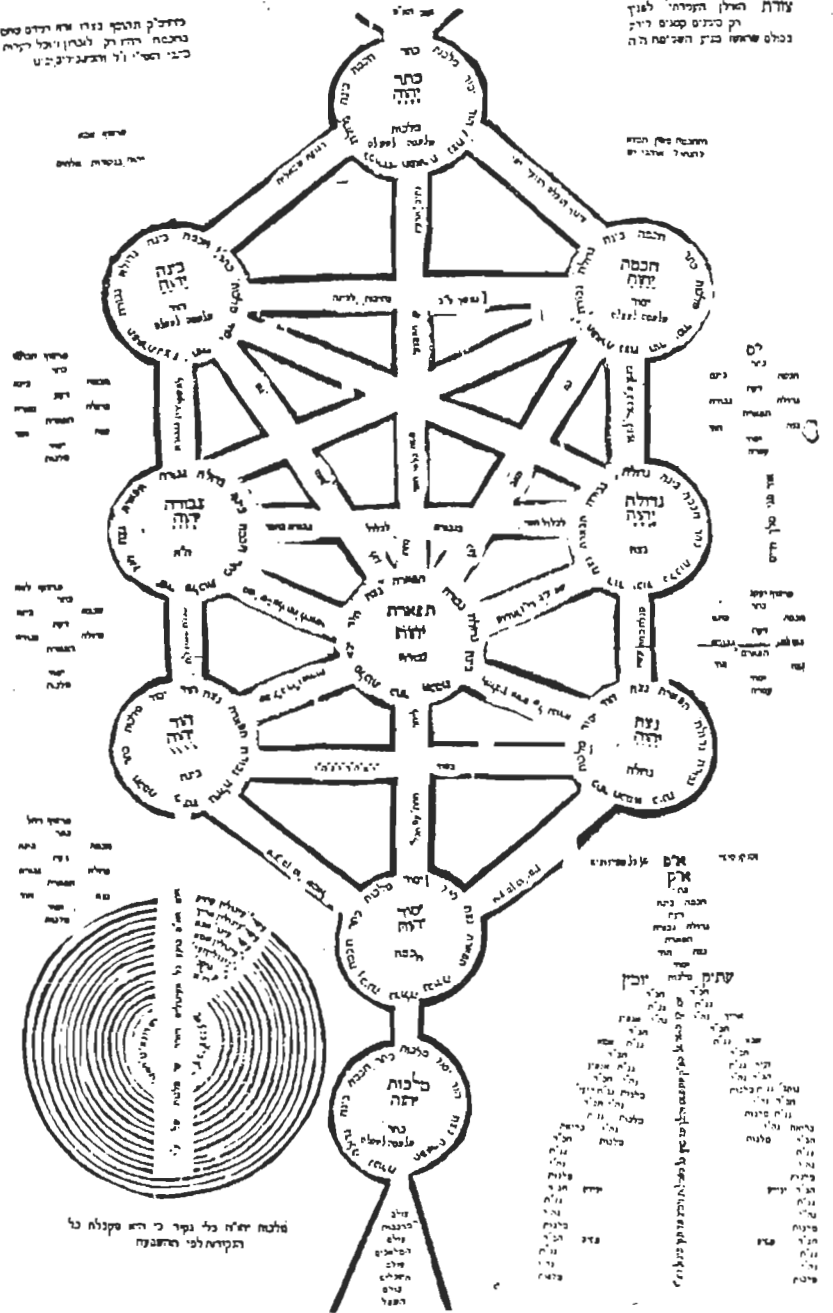
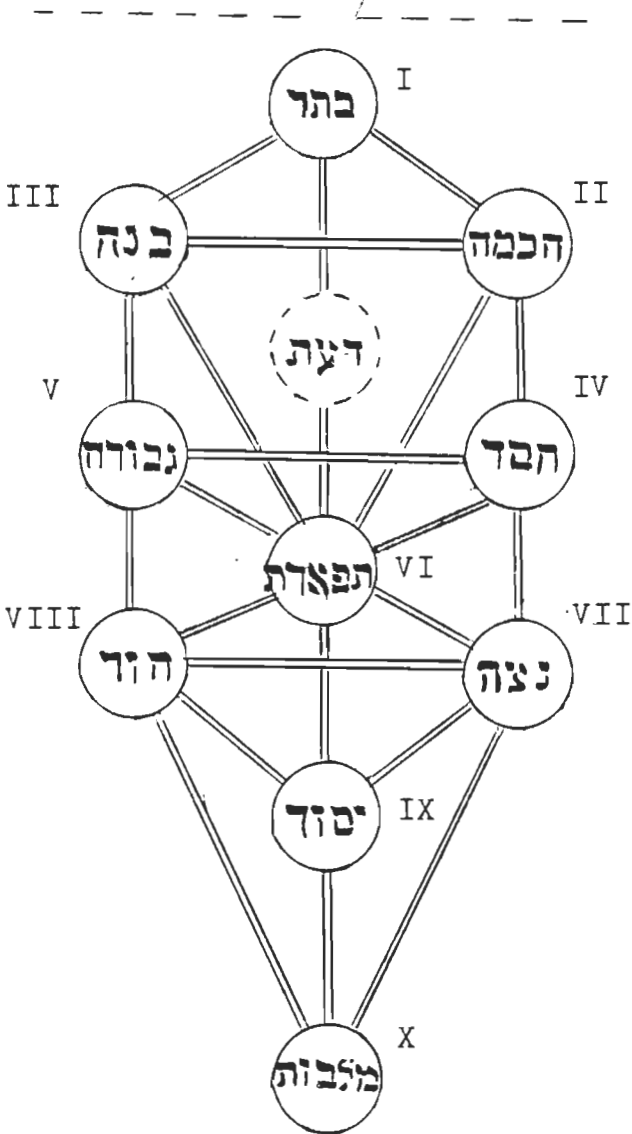
Et Dieu (Elohim) dit: "que soient les lumineux dans l'étendue des cieux"; (Soleil et Lune, Tiphéret et Malchuth); le masculin domine le féminin (i.e. "le masculin et le féminin se complètent"), comme il est écrit (Prov., 10, 25): "Le juste est le fondement du monde".

Le Yod resplendit par deux (rayons), il resplendit et féconde le (principe) féminin. Le Yod reste seul, (après quoi) il monte à son degré en Haut. Et le féminin est obscurci, et la même est illuminée, et elle est ouverte par ses portes.

מדינת הרוק בזה את ירושלים
במבט רחוק ונשקף וכל ירושלים
כפי שהיא ולא תשגורניקט

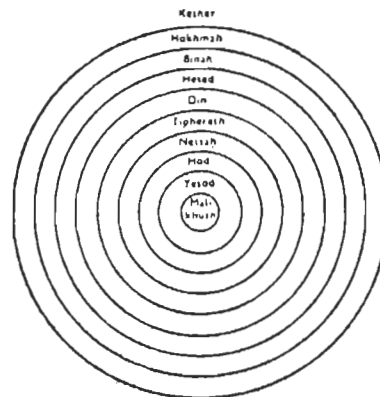
עודת הארון הקדוש לפני
קו כבודו קבוע ורוב
בכל ששמו בתי השמים הן

Ain-Soph

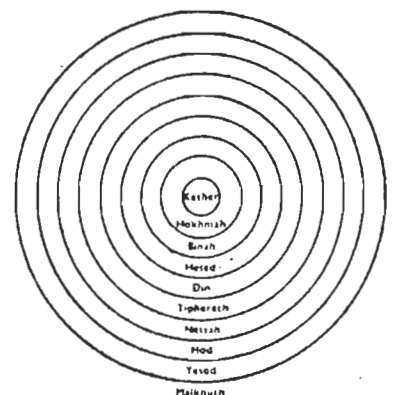


Systeme séphirotique tiré du "Pahamon ve-Rimon" (Amsterdam, 1708)

- I Kéther
- II Hokhmah
- III Binah
- Da'ât
- IV Hesed
- V Dîn (Gebourah)
- VI Tiphereth
- VII Netzah
- VIII Hod
- IX Yesod
- X Malkhuth



Concentration



Irradiation

Survient la clé contenant les six et fermant la porte, elle s'applique au Bas à l'un et à l'autre (côté). Malheur à celui qui ouvre la porte!"

Tout ceci est inaudible si l'on n'est pénétré de l'immanence fontale ("Fons vitae") et du coefficient radical de la SEPARATION. Si nous remontons au deuxième jour le l'Hexaméron, l'introduction du "raqia'" (firmament) créant par séparation une "dimension" pour y accrocher les luminaires vient obtempérer à l'intronisation (intériorisation) du régime du jour et de la nuit qui sont, on le sait, des protagonistes de la synarchie divine,¹ en cela que depuis le non-temps originaire et l'ex-position du substrat ou l'Autre, et de l'actuation du "Verbum fiat" depuis le ternaire archaïque du "berê'sît" ("in principio"), du "yehi'ōr" (Fiat lux) et du "Tehôm" ("Abyssos") le photisme radical et l'antagoniste ténébreux portent l'apparition insigne de la spatialisation dans le passage au temps diamonique ou continuum ponctuel de la manifestation.

1) Cf. P. Beauchamp, "Création et séparation", Paris, 1969, pp. 189-190:

"Lumière-ténèbres. Dans des formules comme "changer en" ("hpk l..." ou "sîm l..." dans les deux sens), dans le verbe "obscurcir" (qual ou hiphil) appliqué à la lumière ou le verbe "luire" appliqué aux ténèbres, il reste la marque d'une expérience sensible: lumière et ténèbres alternent, mais leur mutation est sentie comme une métamorphose de l'un en l'autre. Autant qu'on puisse en juger, il ne s'agit pas de la lumière surgissant comme une réalité

Dès lors, ce "raqia" on peut pressentir qu'il n'est pas le locus épiphanique de l'Empyrée ou du Trône divin mais FAROI

tout à fait irréductible à son enchaînement dans un cycle: au contraire, c'est avant tout l'expérience du TEMPS qui est visée, avec le retour régulier (ou brisé) du jour et de la nuit. C'est pourquoi, dans Amos, ce genre de notations reste toujours chronologique: "Dieu fait de l'aurore une obscurité" ("osêh Saḥar 'ēypāh", 4, 13), tourne le matin en ténèbres, "obscurcit le jour en nuit" (5, 8: "ho-pêk laboqér ṣalmâwét weyôm laylâh héḥ sik"). Mêmes notations dans Jb 3, 4, pour maudire le jour de la naissance: "ha-yôm hahû' yehî ḥosék". Cette expérience chronologique a entraîné la description de la lumière et des ténèbres comme de deux réalités qui passent l'une dans l'autre: "'ôr hâsak" (Is 5, 30 cf. 5, 20; 42, 6s; Jr 13, 16; Qo 12, 2; Jb 18, 6; 24, 17). Nous avons aussi l'inverse: "laylâh ka-yôm yâ'ir" (Ps 139, 12). Mais ce qui est premier est l'image pour ainsi dire institutionnelle de la succession du jour et de la nuit, telle qu'elle est tracée en Gn 8, 22, lors de l'alliance conclue avec Noé. Ce thème a certainement sa place dans un récit de création comme le montre le Ps 74, 12-17: l'action primordiale de Dieu est rattachée à sa maîtrise du jour et de la nuit ("à toi le jour, à toi aussi la nuit", v. 16). De cela il faut rapprocher les textes d'Amos, qui unit à la maîtrise assurant l'ordre le pouvoir divin de rétablir le chaos. La succession du jour et la nuit peut s'exprimer sous forme spatiale. C'est le cas particulièrement de Job, qui ne décrit la demeure et le lieu de la lumière et des ténèbres (38, 19s; "ṣalmâwét" au v. 17) qu'en fonction du matin (v. 12). Leur limite sera le CERCLE DE L'HORIZON, bien visible "sur la face des eaux" (26, 10). On a aussi "les ailes de l'Aurore" (Ps 139, 9) qui transportent le psalmiste à l'extrémité de la mer, où une limite temporelle et une limite spatiale se confondent. Ce sont les "portes du matin et du soir" (Ps 65, 9). On peut voir dans ces images ce qui prépare l'apparition de la lumière sur fond de ténèbres, mais on n'y voit pas ce qui prépare le processus d'une séparation de la lumière devant survenir APRES que celle-ci a été créée."

séparatrice ("betōk ha-mayim") de l'HUMIDUM RADICALE,¹ ou mieux une "division" horizontale impartie en vue d'opérer le "chiasma" vertical d'où la "pré-contenance" germinale du "Tehôm" sera mise en disposition des phases giratoires inséminantes du "ruah'Elohim" planant à la surface des masses aquatiques qui, nous le devinerons assez singulièrement, sont mues d'un "desiderio latenti", d'une insurrection primitive des latences pour la Gestalt cosmique. La séparation des Eaux est la nécessaire partition prévolutive de l'"AQUA DIVINA" ou "écume céleste" et de la "summa generis" des potentialités sublunaires ou du registre de l'INDIVIDUATION, et, dans l'AUTRE du plan exotérique, nous devons traduire ici une propédeutique aux travaux du "souffle" qui, ayant reçu de par la CONTRACTION divine au sein de l'"Ain-Soph" la duction pneumatique des essences dans la proto-plasticité, sera l'itérant et l'itinéré dans la conque de l'âme, donc, outre l'ASPIR et l'EXPIR dans le coeur de la cosmicité, le plein dans la dissolution et le vide dans la coagulation, et la

1) Cf. P. Beauchamp, op. cit., p.199:

"Le "raqia'" n'est qu'un "séparant", une cloison, une plèvre entre deux couches d'eau, ce que vient exprimer le deuxième stique de Gn 1, 6: "que soit un firmament et qu'il soit séparant". Un des corollaires de cette situation, sur lequel nous aurons à revenir, est la réduction, pour ne pas dire même la disparition des valeurs symboliques directes attachées ailleurs à la notion de ciel, qui n'est plus trône ou observatoire de Dieu, mais simple paroi."

secrète inversion du phénoménal, tel un mouvement SE PORTANT VERS SON TERME EN SE NIANT, par le devers con-spirant de son "enstase" substantielle. Plus profondément encore, de cette "retraite" mesurée de la masse aquatique, qui est l'exacte opération "e contrario" de l'ordalie diluvienne (réunion des eaux d'en haut et des eaux d'en bas) de l'apparaître subtilisant du Verbe qui saillit la "massa confusa", faut-il entendre l'indétermination positive¹ qui est pure déterminabi-

1) Cf. R. Guénon, "Les états multiples de l'être", op. cit., chap.XII: "Les deux chaos", pp.74-75:

"L'ensemble des possibilités formelles et celui des possibilités informelles sont ce que les différentes doctrines traditionnelles symbolisent respectivement par les "Eaux inférieures" et les "Eaux supérieures" (Gen. I, 6-7); les Eaux, d'une façon générale et au sens le plus étendu, représentent la Possibilité, entendue comme la "perfection passive", ou le principe universel qui, dans l'Être, se détermine comme la "substance" (aspect potentiel de l'Être); dans ce dernier cas, il ne s'agit plus que de la totalité des possibilités de manifestation, les possibilités de non-manifestation étant au-delà de l'Être. La "surface des Eaux", ou leur plan de séparation, que nous avons décrit ailleurs comme le plan de réflexion du "Rayon Céleste", marque donc l'état dans lequel s'opère le passage de l'individuel à l'universel, et le symbole bien connu de la "marche sur les Eaux" figure l'affranchissement de la forme, ou la libération de la condition individuelle. L'être qui est parvenu à l'état correspondant pour lui à la "surface des Eaux", mais sans s'élever encore au-dessus de celle-ci, se trouve comme suspendu entre deux chaos, dans lesquels tout n'est d'abord que confusion et obscurité ("tamas"), jusqu'au moment où se produit l'illumination qui en détermine l'organisation harmonique dans le passage de la puissance à l'acte, et par laquelle s'opère, comme par le FIAT LUX cosmogonique, la hiérarchisation qui fera sortir l'ordre du chaos."

lité en soi suscitant par SCISSION immotivée dans l'Ain-Soph permuté dans l'"Ungrund", ou encore par "diplopie" ontologique pour restituer l'acte dans les termes de la poïétique phénoménologique,¹ l'extra-position ou "Weltthesis" du Corps du Monde dans l'empirie, et qui libère (don et abandon) de toute nécessité le dédoublement agonistique des polarités substantielles en vue d'acquiescer, dans la appropriation de la Physis, à l'immané et l'ek-sistant en regard de la résistance cyclique et de la pulsion de mort, la seule consistance ontonomique étant accordée par une SEPARATION qui discrimine vers la Forme. Sur le plan du jaillissement fontal, faut-il entendre encore la quantité radicalement POSITIVE de l'embryonnaire et de l'HYBRIS ostentatoire qui est saillie par le qualifiant essentiellement NEGATIF du "Verbum Fiat" qui, dans son inconditionné originel est pureté du Néant, faut-il donc d'une scissiparité fondatrice recevoir ceci, que toute effusion dyadique est cautionnée par une schize primordiale au sein de l'Archè, qui ne s'expose comme Archè qu'en cet "hapax génoménon" de l'actuation absolue où il s'oppose à ce qui le nie. Toute l'exigence même du "principium individuationis" est foudroyée d'une schize primordiale, ce en

1) Cf. M. Merleau-Ponty, "Résumé de cours", Collège de France, (1952-1960), Paris, 1968, pp.125-128; cf. aussi M. Richir, "Au-delà du renversement copernicien" (La question de la phénoménologie et de son fondement), La Haye, 1976, p.20.

quoi toute cosmogonie réitérée de son lieu dans le "sensorium" relève tout autrement d'une dramaturgie de l'agonistique numineux ou sacré que d'une seule évidence ponctuelle reconnue comme procédant aux conditions de l'existence phénoménale. C'est donc dire enfin que dans ce déliement ou mutation disruptive d'être qui voit le jour depuis le non-prédicable et l'anhypothétique, et le DESIR mis en abîme dans la surrection du "protogonos", et dans le transvasement aquifère des naissances et des résorptions, et des modalités privatives de la forme et de la non-forme jusqu'à la dissolution dans le "Mercurius lethalis" ou eaux germinales du long sommeil, et, pour autant que l'on sache aussi que le "raqia'" ou coupole du firmament où l'on a disposé l'éclairage méridien de l'astre n'est qu'un VOILE de la Lumière insigne et "réelle", dès lors que le photisme extrême n'est seulement ENVISAGE qu'en la crypte cardiaque de la "noche oscura", il y a déhiscence d'une énigme qui se dresse et s'absout dans la seule transfiguration d'une MISE À MORT radicale.

En outre, cette cloison ou paroi céleste sera accentuée pour ainsi dire exhaussée et pétrifiée dans l'"Horos-Stauros" (limite crucifère) de l'ontologie gnostique où l'amplification d'une dualité inconciliable entre l'outremonde de l'"akataleptos", "ce qui ne peut être tiré vers le bas", qui est atopie

et siège plérômatisque des Puissances syzygiques, et le cycle des genèses et des médiations astro-daimoniques qui habitent et régissent le lieu de la DIFFERENCE, sera cicatrisée d'une distanciation irrémédiable. Rappelons pour aller plus avant que, dans le "Poimandrès", la révélation est cristallisée et convergée dans le contact dramatique avec la "surface des Eaux", à savoir dans l'implication d'un influx narcissique et du mirage aquatique (et de l'ombre terrestre) de la Forme divine via l'"Arkhanthrôpos" qui est l'"icône" ("eikôn") con-substantielle intégrale du "tò archétypon eidos, tò proarchontês Archês" (C. H. I, 8) et coalescence du "pneumatikos Logos" et de la fruition démiurgique (= ornements astraux) (I, 13); le Principe copule avec la "Nature humide" (I, 14) s'assignant ainsi l'enclosure pérégrine dans le monde de l'individuation, et, après l'"opus distinctionis" de la première phase cosmogonique, une seconde SEPARATIO dans la fracture (androgynie)/dédoublément de l'Anthrôpos primordial. En cela faut-il accueillir cette loi prégnante de l'Art ("Al-Khêmi", TERRE NOIRE): créer, c'est séparer et séparer, c'est créer, ce dont le suivi intrinsèque sera, en cette paradoxale ontonomie, "réunir, c'est mourir" et "mourir, c'est réunir" ce qui a été séparé, ou encore dé-crée et réitérer le "Grund" en passant de l'aspect fontal de l'"Urgrund" à la limite dissolvante et innommable de l'"Ungrund", d'où l'on peut entrevoir déjà la

signature ou du moins le stigmaté apophatique du "Sôter", c'est-à-dire ce qui induit chez l'Adepté le passage AU PLUS NOIR DU NOIR de la "noche oscura" dans l'expérience "unus ambo" et "ad intra" du Vide métaphysique qui est l'extrême polarité et altérité du néant aperceptif, ce qui n'est pas l'approximation du chaos empirique:

"La puissance de manifestation est le principe de l'aspect positif de la limite ou de la détermination, et elle correspond à l'immanence radicale de l'Absolu au manifesté. Il s'agit alors de la limite en tant que principe d'ordre et d'harmonie, qui introduit l'unité au coeur de la multiplicité, l'ordre dans le chaos, qui distingue sans séparer et à partir de laquelle on peut retrouver l'infinie plénitude du Vide suressentiel dont elle est le REFLET ou le symbole. La puissance d'obnubilation correspond à l'ASPECT NEGATIF DE LA LIMITE, ou au principe d'INDIVIDUATION, qui se situe dans le prolongement du Vide ou du Non-être, mais en tant qu'elle le voile et nous sépare (illusoirement) de sa souveraine plénitude en nous incitant à nous attacher aux formes qu'elle suscite. Il est clair que c'est par rapport à cet aspect de dispersion et de séparativité inhérent à la limite qu'une négation radicale nous conduira au Vide métaphysique en tant que radicalement transcendant au manifesté. Cette puissance d'obnubilation que nous appellerons aussi PUISSANCE DE NEGATION apparaît comme un REFLET INVERSE de l'infinité suressentielle du Non-être ou du Vide métaphysique. Alors que le Non-être était surintelligible, en tant qu'il dépassait l'intelligibilité de la forme ou de l'idée qu'il rendait possible (ainsi le Bien chez Platon), cette puissance de NEGATION ou ce NEANT apparaît comme intelligible, ou comme ne pouvant constituer l'objet d'une connaissance. Il est une tendance, une direction, un "mouvement vers" et non une réalité dont on pourrait avoir l'intuition. Il est le Multiple à l'état pur, ou l'Indéterminé. Ce Néant, qui, sur le plan du concept, est rigoureusement identique au Vide

métaphysique, apparaît comme illimité en raison de l'absence de l'aspect positif de la limite, dont l'INDETERMINATION est de pauvreté ou d'indigence et non de plénitude, et qui se situe en deça des réalités déterminées, et non au-delà, comme le Non-être.

Dans quelle mesure est-il légitime de faire de ce vide ou de ce néant l'objet d'un discours — puisqu'il apparaît ineffable comme le Non-être — et que cette pureté de l'"indéterminé" est une limite que je ne puis que viser sans jamais l'atteindre? Cette face obscure de Mâyâ apparaît d'abord comme une composante du réel qui entre dans la structure de ce que Platon appelait les "mixtes", dans le Philèbe (union d'une matière "indéterminée" et d'une forme déterminante). Cet "indéterminé" ou ce "néant" est invoqué par les Platoniciens qui font appel à la matière. Il est ce qui rend raison de l'INDIVIDUATION des formes sensibles. Plus profondément ce néant correspond au principe d'individuation en général en tant qu'il se fonde sur l'affirmation de l'ego liée au désir et à la volonté de puissance. Le vide du néant corrélatif du VIDE DU DESIR, est alors solidaire du surgissement du TEMPS." (1)

Maintenant, si nous remontons plus haut, soit la l'intersection ou la non-intersection maximale de la Lumière et de la Ténèbre, en cette syncope d'une antériorité difficilement ponctuelle et arrêtable du "moment" sigillaire, puisque l'acte en impose jusqu'à l'impossibilité du Nom de ce "temps" qui est l'exacte amplitude indifférée entre le Néant et la Totalité, tout s'y résout dès lors que rien n'y est donné. Ainsi, une question peu banale pourrait être soulevée, à sa-

1) Cf. G. Vallin, "Les deux vides", in "Hermès", N° 6, 1er trim. 1969, pp.109-110; la teneur des interventions dans ce numéro thématiqué autour de la notion de "vide comme expérience spirituelle" est absolument exceptionnelle.

voir si le sujet divin ou la déité ou l'Eon incommensurable ("Aiôn asymétron") peu importe, pour peu qu'il y soit commis, dans la confrontation de l'intempestif ou la cime transparente d'infinité de la métastase,¹ eut à s'accorder un "kairos" ou un quelconque impératif d'itération ou de réification substantielle du Néant en parousie créationnelle, et alors, la

-
- 1) S. Breton, dans un article d'une délicate beauté qui tend à restituer l'itération du "méta-physique" dans sa "tâche spécifique d'ANALOGIE,... sa vocation de LIEN, d'exégèse du COSMOS, entendue comme lecture de l'instabilité, du mouvement et du devenir qui inscrit en tout ce qui est la fluidité d'une existence en perpétuel passage", dans "Réflexions sur la fonction méta", Phi Zéro, vol.9, no.3, avril 81, nous livre l'anatomie subtile de la "métastase":

"Métastase", aujourd'hui, est le nom maudit des "déplacements d'un mal par excellence qui occupe, dans la région du nosologique, le sommet du négatif. Pour m'en consoler, j'aime me rappeler que le christianisme oriental désigne par "Métastase" l'Assomption de Marie, et par voie d'extension, une FORCE ASCENSIONNELLE IMMANENTE, POUR LEUR TRANSFIGURATION, AUX ELEMENTS DU MONDE. Plus généralement, à m'en tenir au trait majeur qui la caractérise, la "métastase", en sa formule la plus neutre, évoque une labilité, une impatience qui secoue toute fixité d'établissement, et qui pousse toutes choses vers l'au-delà de leur forme ou de leur sens, qu'il s'agisse d'êtres réels ou d'entités sémantiques. Le symbole le plus parlant en serait peut-être cette peinture pentecostale où Van Gogh, en couleurs de feu, retrace l'ondulation des blés sous un souffle, d'été ou d'esprit, dont on ne sait "ni d'où il vient ni où il va". En théologie chrétienne, l'analogue le plus éloquent, le schème le moins inadéquat, en serait le PNEUMA ou Esprit saint, assimilé parfois à ce vent qui inaugure un temps nouveau, un nouveau tournant de l'histoire ou de l'économie du salut. Mais si l'on préfère une figure, moins compromettante pour certains, plus libre d'attaches religieuses, je schématiserai volontiers la "Métastase" par le MASQUE. Le masque, si caractéristique des civilisations africaines et qu'on retrouve un peu partout dans

question du TEMPS qui s'y fonde sans lui-même donner prise sur le mystère à "qui pro quo" de sa naissance devient d'elle-même à la fois caduque et d'une inévitable récurrence puisqu'elle génère et pulvérise toutes positions et représentations.

L'expression latine "in Principio" qui est l'approximation du "berê'sît" hébraïque semblerait absorber, telle une copule duplice de portée amphibologique, l'écart originel en

les cultures les plus diverses, mériterait une étude métaphysique. L'apparente fixité des yeux absents, et de la bouche ouverte, l'immobilité des traits, cachent une interrogation qui déjoue toutes les réponses. Qui es-tu? Dis-moi ton nom? On se souvient d'Ulysse et de son aventure dans l'ancre du cyclope. A l'impératif du monstre qui lui demande son nom, l'homme aux mille tours répond: "JE M'APPELLE PERSONNE". Etonnante réponse qui, sous le voile d'un nom, abrite à la fois l'innommable et l'OMNINOMMABLE, PERSONNE: mot admirable qui signifie, en substantif, quelqu'un au visage humain, et, en pronom indéfini, nul ou aucun. Prolongeant Aristote, St-Thomas, en son commentaire du "De Anima", III 429 a 20 sv. ("In de Anima", III lectio 7, no.681, édition Pirotta, Marietti) dit de l'âme intellectuelle qu'elle "n'a pas de nature" mais que sa seule nature est de pouvoir être toutes choses "par la connaissance". Le masque, à sa manière, symbolise ce rien et ce tout. Il dit une mobilité qui permet à ce qui est, sans effacer ses déterminations, de les transgresser dans une impatience qui lui permet de pâtir, en une ondulation indéfinie, le tout de ce qu'il n'est pas. Je résumerai ce développement dans un énoncé un peu prétentieux:

Pour tout "x", si "x" est un étant, de quelque nature soit-il, "x" est en ouverture de métastase à l'infini de ce qu'il n'est pas."

nommant d'un trait vif-argenté et l'instance irréductible d'une extrême ponctualité: "en ce Commencement, le seul...", et l'unicité radicale du fondement: "dans le Principe, l'unique...". Par ailleurs, dans notre traité, le non-temps de l'antériorité sans fond serait résolu dans l'efficace de la narration par ce que nous appellerions un "présent" de situation visionnaire, c'est-à-dire que le narrateur (Hermès) qui se trouve être le narrataire de la révélation, déroule dans une "oniric" atemporelle les phases successives (et simultanées) depuis la cosmogonie jusqu'à l'assomption palingénésique, donc en ce non-temps il serait dit et entendu (avec la complicité implicite du narrataire): (il y a) proto-principe et photisme pléromatique, (il y a) chaos et Obscurité dans l'extériorité radicale, et (il y a) ... jusqu'au dévoilé de l'"eschaton". Enfin, un autre exemple d'une défection subtile sur la "crisis" de l'ORIGINE se retrouve dans le langage des cosmogonies akkadiennes¹, dont l'ascendance sur la rédaction hébraïque est certaine (e.g. "Tiamat" --> "Tehôm"), où la tonique de la flexion initiale portait "inûmi", ultérieurement "enûma" ("lorsque... alors", cf. "Enuma Elish") mais tendait à s'assimiler sans confusion le "momentum" en évitant l'emploi d'un adverbe de temps et ainsi à s'abroger le com-

1) Cf. P. Beauchamp, "Création et séparation, op. cit., p.155, note 9.

mencement dans la limite d'un acte de langage en état de dis-
ruption de phase sur l'événement, dans une transmission dont
l'in-tension est justement atemporelle dès lors qu'elle ins-
crit la césure de la chronicité et sa pro-fusion relative.
En cela, cette "réalité" qui donne naissance à la Parole en
la proférant relègue à l'abduction totale de la "deixis" et
à l'"épochè" pré-monitive de l'aperception en tant que seul
ACTE DU FONDÉ DANS L'INFONDÉ, ce en quoi elle n'est approchée
et communiée que de la simplicité de l'âme qui navigue dans
la "docte ignorance".¹

De ce "berê'sît" dont nous venons de faire un si "bref
cas" faute d'élucidation aigue, nous devons embrasser la stan-
ce de l'"agonistique" initiale. Dans le "Sefer ha-Bahir",²
étonnant recueil de dérivations kabbalistiques parvenu dans

1) Cf. N. de Cues, "Docta Ignorantia", I, 3, op. cit.,
pp.41-42:

"Donc, il est clair que tout ce que nous savons du
vrai, c'est que nous savons qu'il est impossible à saisir
tel qu'il est exactement; car la vérité, qui est une néces-
sité absolue, qui ne peut pas être plus ou moins qu'elle
est, se présente à notre intelligence, comme une possibili-
té. Donc, la quiddité des choses, qui est la vérité des
êtres, est impossible à atteindre dans sa pureté; tous les
philosophes l'ont cherchée, aucun ne l'a trouvée, telle
qu'elle est; et plus nous serons profondément doctes dans
cette ignorance, plus nous approcherons de la vérité elle-
même."

2) Cf. N. Séd, "Lumière et prophétie dans la Kabbale médiéva-
le, in "Lumière et Cosmos" (Courants occultes de la philo-
sophie de la Nature), Paris, 1981, pp.77-110.

l'Occident médiéval au XII^e siècle, le rabbi Būn énonce (XIII, 10) à propos d'Isaïe, XLV, 7:

"— Que signifie le verset: "Il forme ("yoṣer") la Lumière et crée ("borē") l'Obscurité"?

— A propos de la Lumière qui a une réalité substantielle ("mamās"), il est écrit "formation" ("yěsīrāh"); à propos de l'Obscurité, qui n'a pas de réalité substantielle, il est écrit "création" ("bērī'āh"). La preuve en est donnée par le verset (Amos IV, 13): "Il forme ("yoṣer") des montagnes et crée ("borē") le vent." Je peux dire aussi que la Lumière est une substance qui implique l'être ("hawayāh"); puisqu'il est écrit (Gen. 1,3): "Et 'Elohīm dit: Que la Lumière soit." Or, il n'y a point d'être, si ce n'est par "fabrication" ("asīyāh"). Et l'Écriture emploie à son propos le terme de "formation" ("yěsīrāh"). L'Obscurité, qui ne comporte pas de "fabrication" ("asīyāh"), mais seulement "séparation" ("habhdalāh") et "distinction" ("hephrēš"), à son propos l'Écriture emploie le terme de "création" ("bērī'āh")." (1)

Or cette herméneutique qui s'offre si simplement et abruptement à notre entendement nous exile dans un horizon où les virtualités astringentes et dissolutives sont imprimées et serties de source. Du spectre intégral de la Manifestation et de la dimension "résiduelle" de l'oblivion hylique dans le versant contrapunctal du "point" de la contraction divine qui est le point-limite de l'abstraction du volume créaturel, il est dit ici que la précellence des heccités substantielles est pro-mue votivement comme déhiscence du

1) loc. cit., pp.80-81.

"yeṣīrāh" dans la fragrance d'UN "quantum" photique inflexe qui "diaphanise" le ROTUNDUM ouroboide ou chaotique (TURBA -- tourbillon -- turbulence) qui, mis en écho via une perplexion

- 1) Notre emploi du substantif "quantum" est ici "radical", c'est-à-dire qu'il repose dans la RACINE, et désigne, tout en recouvrant le sème dénoté dans la physique post-newtonnienne, la totalité non-nécessairement-positive-ou-négative mais irréductible de l'Essence en acte; pour apercevoir la pré-consistance hors champ de la "coincidentia oppositorum" dans le plérôme photique nous en appellerons ici à un glissement du paradoxe, d'une part à l'aperception non-duelle et "unus ambo" capturée dans le "koan Zen" et, d'autre part, à une méditation du physicien Fritjof Capra sur l'absorption du principe de contradiction suscitant chez lui l'expression transvaluée d'un "Quantum koan":

Cf. T. Izutsu, "Le Kōan Zen", chap.2: "La structure du Soi dans le bouddhisme Zen", Paris, 1978, pp.89-90:

"Pareillement, Shao Shan Huan P'u à qui l'on demandait: "Quel est l'aspect de l'absolue Unité?", répondit: "Un héron neigeux traverse le ciel blanc; la montagne est lointaine; sa couleur d'un bleu profond".

Plus fameuse est la formule de Tung Shan Lian Chieh (807-869) fondateur de la secte Ts'ao Tung (japonais: Sō Tō): "Remplir de neige un bol d'argent; un héron blanc inondé de lumière au clair de lune".

L'image d'une chose blanche, ou d'une infinité de choses blanches, au milieu d'un champ vaste et blanc, visualise la relation subtile et mouvante entre le sensible et le supra-sensible. Métaphysiquement, elle se réfère à la COINCIDENTIA OPPOSITORUM qui s'instaure entre multiplicité et Unité — la Multiplicité étant en elle-même l'Unité, et l'Unité en elle-même la Multiplicité. C'est exactement ce qu'énonce la célèbre sentence inscrite au début du "Prajñā-Pāramita-Hrdaya Sūtra" (japonais: "Hannya Shingyō"): "Rūpam sūnyatā, sūnyatāiva rūpam. Rūpam na prthag sūnyata, sūnyatāyā na prthag rūpam": "Le sensible est Néant, Néant est le sensible. Le sensible n'est autre que le Néant, le Néant n'est autre que le sensible".

Ce qu'il y est de "rien" (Nothing) dans ce "néant

symphonique de la RESISTANCE du vortex dans la CONSPIRATION
"actuelle" du "Verbum Fiat" et de la catoptrique inséminante

(Nothingness) désigne ici la même chose que celle signifiée par le terme Esprit ou VOIR. Puisque la réalité elle-même dont il s'agit est d'une nature contradictoire — ainsi du moins apparaît-elle au sens commun — nous sommes contraints pour la décrire, d'user contradictoirement des mots, en disant par exemple que dans le même temps l'Esprit est sensible et non sensible, transcendantal et non transcendantal.

On ne peut dire en aucune manière que l'Esprit-Réalité soit purement sensible; il est transcendantal, en ce sens qu'il transcende les limites de l'ego empirique. Car l'Esprit au sens de VOIR est l'ACTIVITE S'ACTUALISANT ELLE-MÊME D'UN EGO COSMIQUE. Mais, on ne peut dire non plus qu'il soit purement transcendantal, car l'activité de Ego cosmique n'est actualisée qu'à travers la conscience d'un individu concret. Il faut même aller plus loin et dire que l'activité de l'"esprit" individuel et concret est en soi l'ACTE de l'Esprit transcendantal. Il n'y a donc aucune distance entre le sensible et le transcendantal. Et pourtant, il est un aspect sous lequel ils SONT discernables l'un de l'autre; c'est que l'"esprit" individuel est le plus concrètement individuel, alors que l'Esprit Cosmique est réellement — c'est-à-dire non métaphoriquement — absolu et transcendantal. L'Esprit-Réalité au sens réel est l'unité contradictoire de ces deux aspects."

F. Capra, "The Tao of Physics", chap.11: "Beyond the World of Opposites", Suffolk, 1980 (Berkeley, 1975), pp.148-166:

"An experience of higher dimensionality is achieved by integration of experience of different centres and levels of consciousness. Hence the indescribability of certain experiences of meditation on the plane of three-dimensional consciousness and within a system of logic which reduces the possibilities of expression by imposing further limits upon the process of thinking."

(Lama Govinda, "Foundations of Tibetan Mysticism")

"The four-dimensional world of relativity theory is not the only example in modern physics where seemingly contradictory and irreconcilable concepts are seen to

du "yehi'ōr", est radicalement procédé de la SEPARATIO ("habhdalāh") constituant la clef de voûte de l'Opus; ce qui transduit dans la lointaine proximité de la geste ontique la trans-

be nothing more than different aspects of the same reality. Perhaps the most famous case of such a unification of contradictory concepts is that of the concepts of particles and waves in atomic physics.

At the atomic level, matter has a dual aspect: it appears as particles and as waves. Which aspect it shows depends on the situation. In some situations the particle aspect is dominant, in others the particles behave more like waves; and this dual nature is also exhibited by light and all other electromagnetic radiation. Light, for example, is emitted and absorbed in the form of "quanta", or photons, but when these particles of light travel through space they appear as vibrating electric and magnetic fields which show all the characteristic behavior of waves. Electrons are normally considered to be particles, and yet when a beam of these particles is sent through a small slit it is diffracted just like a beam of light — in other words electrons, too, behave like waves.

This DUAL aspect of matter and radiation is indeed most startling and gave rise to many of the "quantum KOANS" which led to the formulation of quantum theory. (...)

Force and matter, particles and waves, motion and rest, existence and non-existence — these are some of the opposite or contradictory concepts which are transcended in modern physics. Of all these opposite pairs, the last seems to be the most fundamental, and yet, in atomic physics we have to go even beyond the concepts of existence and non-existence. This is the feature of quantum theory which is most difficult to accept and which lies at the heart of the continuing discussion about its interpretation. At the same time, the transcending of the concepts of existence and non-existence is also one of the most puzzling aspects of Eastern mysticism. Like the atomic physicists, the Eastern mystics deal with a reality which lies beyond existence and non-existence, and they frequently emphasize this important fact. Thus Ashvaghosha:

"Suchness is neither that which is existence, nor that which is at once existence and non-existence, nor that which is not at once existence and non-existence."

lation non-contenue et recueillie à travers le VOILE, et du Trône à travers la "Merkabah" (Char ou "currus subtilis") en l'Oeil du Coeur ("Lebh"), de l'épigone lumineux dans l'opacité dissimilaire, dissimulante et fracturée, comme substantification du "néantir" ("Abgrund") dans la résistance et l'appétition, donc trans-duction inchoative dans le fuseau de la corporéité et de la veille créaturelle. Or en cette configuration conative de l'espace-temps comme intériorisation d'un UNIQUE "impetus" DUPLICE (ad intra/ad extra), ou homologiquement, de l'extrémité zénithale l'essentielle systole/diastole dans l'arcane du Coeur, en dépit du "splendidus fulgor" qui dé-scelle essentiellement la transpartition tridimensionnelle, donc en ce quantum pandoral dont le saisissement dromoscopique de l'"ubique" impose l'analogie tacite avec le "fulgur" vitriolé de l'Intellect subtil en regard de la "res extensa", l'actuation théophanique, de son dédoublement inconditionnel dans la CONTRACTION, se voit perméabiliser et saillir l'Alter par un VOILEMENT du photisme radical dès lors que l'incrudation rétinienne de la créature ne sait "pâtir" à l'incommensurable chiasme qui est pure uxorité de l'"akatalepton" et de la Ténèbre suressentielle, perméabilité de la duction pneumatique et de l'émotivité sonore, de la psychogonie et de la propension spatiale, itérée et ne devenant qu'au ressort d'une polarisation initiale, ce que nous trouvons fondé en

substance dans le "Poimandrès" ou dans toute autre tractation embrassant l'agonistique primordiale.

En outre, le dépouillement encouru dans l'expérience aperceptive de ce VOILE qui fonde ce en quoi toute rétrospection cosmogonique réitérée jusqu'à la lie de l'incrédit transfigure la Mimésis et la mise à mort dans l'impondérable de la nescience intérieure, est pénétration du périgée à l'apogée du "sub specie interioritatis" (VITRIOL → "Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem") de la spiration ingénieuse et abolitive des implexes labyrinthiques de l'individuation, là où, par-delà les jeux spéculaires de Psyché dans le ludisme mortifère de la corporéité, l'alchimie du Verbe est mise en archipel vers le "tout AUTRE" ("das ganz Andere" comme le dit Rudolf Otto) ou l'"unus ambo" de ce nexus ineffable où l'on doit affronter le Minotaure pour y délier, aux confins d'une rare beauté ("Tipheret") sise en son propre COEUR, le DEUS ABSCONDITUS, expérience donc de l'ubiquité radicale, celle

"... par laquelle la Loi du Jour se dégrade en une Passion du Jour qui finit par s'abîmer dans une Loi des Ténèbres, et celle selon laquelle la Passion de la Nuit se réduplique en une recherche des Lois de la Nuit qui débouche sur une Passion pour la Lumière."

Donc celle d'une nyctophanie "ante diem" qui est racine

pérenne du "Dämmerungszustand", clair-obscur de l'Aurore qui récurre le momentum du "Urnacht" qui, de l'Orient originel au zénith tendu vers l'arc crépusculaire, éclôt ses puissances dans l'âme comme le port de l'Astre en l'homme, ce qui nous donne à entendre qu'entre le Puits et l'Ombre :

"Découvrir la chambre nuptiale du labyrinthe c'est réussir à découvrir le Mystère de l'Etre, à réenrouler le cordon ombilical originel pour parvenir jusqu'à la Matrice des matrices, jusqu'à l'UNGRUND pré-spatial, pré-temporel, pré-significatif, pré-individuel, pré-natal, là où dans le creuset de la Nuit, s'élabore le secret de la Vie et de l'existence diurnes." (1)

En cela, le néophyte instruit par Poimandrès est convié à l'aperception de sa propre topographie intérieure, c'est-à-dire à l'incidence exhaustive des polarités qui le fondent et l'abolissent comme durée individuée; de même que la vision initiale du photisme "akatalepton" prend force comme émergence totale et subite d'une aura illimitée² qui outrepassé singu-

-
- 1) J. Brun, "La Loi du Jour et la Passion de la Nuit", Eranos Jahrbuch, Vol.44 (1975), Leiden, 1977, pp.199 et 203.
 - 2) Cf. R. Misrahi, "Lumière, Commencement, Liberté", Paris, 1969, pp.34-35, évoquant la plénitude du photisme plotinien, nous semble énoncer ce qui s'entend fort bien de la vision du "Poimandrès":

"L'expérience soudaine et radicale qui achève une dialectique du dépouillement et qui commence une aperception de la vérité affecte cependant le sujet d'une manière trop profonde pour qu'on en puisse rendre compte par le seul terme de vision. C'est la "merveilleuse lumière" qui sera

lièrement le "monstrum" d'une luminescence sensible ("lumen naturelle"), de même l'Alter ténébreux et spirogyre qui prend la forme irrésolue du Désir hydro-tellurique ("Chthonia") et de la Pulsion de mort ne saurait être relégué à la seule "privation" (ou "steresis") in-formelle telle qu'entendue pour une part par le sens commun des philosophes depuis Aristote. Plus encore, cette scissiparité ne serait point donnée

la médiation la plus heureuse entre celui qui éprouve le commencement et celui qui écoute sa parole. (...)

La lumière plotinienne, qui est comme la substance de l'être véritable, c'est-à-dire de l'Un, se donne à voir comme un rayonnement: c'est la diffusion large, illimitée et homogène de la brillance, c'est le rayonnement de l'éternité, ou l'éternité comme rayonnement: "l'éternité est non pas le substitut de l'intelligence, mais en quelque sorte le rayonnement qui en sort" (Enn., III, 7, 3). Seule l'amplitude d'une telle lumière pouvait "remplir" l'âme prête à voir l'Un, et pouvait devenir le corrélat d'une "illumination éternelle" (Enn., III, 8, 5). La conscience, ici, n'aperçoit pas une réalité délimitée qui aurait pour détermination la luminosité et qui se détacherait sur un fond obscur. Elle vit au contraire une expérience de la plénitude parce que la lumière qu'elle saisit est immobile et vaste, large espace sans limite, simplement posé comme lumière. La lumière n'est ici l'image de l'éternité et de la vision commençante de ce premier qui ne commence pas parce qu'il s'agit d'une sorte de substantialité lumineuse éparse partout, et non pas d'un objet lumineux. Le rayonnement seul pourra être vaste et pure lumière et non pas luminosité de quelque objet. Ce que la conscience qui commence voit d'abord dans la stupeur et la joie c'est la lumière d'aucun objet, la paradoxale lumière grecque qui semble n'appeler nulle détermination pour s'y réfléchir et s'y manifester. A la différence de la lumière empirique de notre astronomie, la lumière plotinienne ne devient pas la nuit, même si nul obstacle ne l'arrête. Elle est, absolument parlant, LUMIERE PURE QUI EST L'ESPACE MÊME."

ou simplement dévolue à la seule "effectrix rerum" en vue de l'apanage cosmique, telle une Causalité extra-posée dans un "terminus a quo", dès lors qu'elle ne devient causale qu'à l'affût d'un désaïssissement d'une extrême NEGATION, d'une schize simultanée et d'une bivocité métamorphique dans le passage à la limite entre la Ténèbre comme "circulus vitiosus" et "desiderio latenti" de l'Anneau du Devenir et de l'a-topie photique comme "hyparxis"¹ (de ὑπαρχω : origine originante, existence) absconse qui temple négativement la méta-phorie

1) A. Scrima, "L'apophasse et ses connotations" (Rev. "Hermès", N° 6, op. cit., p.160), référant à l'ésotérisme du christianisme oriental, décante l'inféodation causale et positive du motif créationniste pour en restituer l'apophasse sigillaire, ce qui fonde essentiellement notre point de vue:

"Et plus particulièrement pour ce qui concerne la catégorie de création. Annexée par la pratique théologique et philosophique, celle-ci ne sort que très difficilement du cadre "cosmologique" où la maintient une préconception spatiale et temporelle, à moins qu'un autre rétrécissement cataphatique ne vienne s'y ajouter, en subordonnant la signification du verbe "créer" à la notion plus englobante de causalité. Il nous faudra donc renverser des habitudes mentales acquises et reconnaître dans le concept de création tel qu'il apparaît dans la doctrine orthodoxe, un concept SECOND. "Signe" conceptualisé plutôt que terme d'un processus intellectif, il émerge à la surface d'un MOUVEMENT SANS FOND (ἄβυσσος) afin de situer la limite ABSOLUE (l'ἄρχη — fondement originaire) entre l'"en deça" du CREE, à la fois être et néant (la création impliquant le "ex nihilo") et l'INCREE (ἄναρχος, ἄκατάληπτος : "Dieu"). Si radicale s'annonce cette distinction-origine que saint Maxime le Confesseur, voix de la Tradition, rétablit l'équivalence dans l'inadéquation essentielle (celle, précisément, qui porte sur l'essence de Dieu) entre l'approche négative et le prédicament positif; dès maintenant, dirait-on, à partir de ce point NUL de la création, l'apophasse

spatiale, bivocité qui est DON de l'"Archè" et démembrement de l'ABSCONDITUM en vue de la surrection d'un FEU SECRET depuis la "nox profunda" ("Aqua Permanens" et ignition caustique et désirante) de l'Abysses, et, puisqu'il y a effectivement une plus grande démesure agonistique dans l'affect originel, il y a paradoxalement pré-science protéenne de l'HYBRIS et de la manence principielle qui scellent le passage au gradient d'intensité des compossibles du "Totum Simul" cosmique, ce que traduirait, dans l'arcane de la Vision, la trans-action de la "Lux increata" au "Lumen connaturale". Or, ceci est beaucoup plus compromettant en l'espèce que la curie statique d'un "Primum Mobile" pilote, en ce que cette réciprocité négative de l'"ubique", qui n'est pas recevable en tant que projection modale de champ de la "res extensa", qui semblerait, de sa nudité métastatique délivrée "ex abrupto" sur un Néant dans le chiasme pré-ontologique, projeter la manence du "Deus Absconditus" dans le fuseau de la Manifestation où se tissent les mécanismes appétitifs et mimétiques depuis l'architecture du Même et de l'Autre jusqu'en la mise en abîme du reflet du

tend vers une sorte de transmutation qualitative de sens et de structure: "Au sujet de Dieu (...) aucune des deux dénominations (...) ne peut être contemplée proprement, — je parle de l'être et du non-être. (...) Rien de dit ni rien de non-dit ne peut l'approcher. (...) Car Dieu a une ὑπαρξις (de ὑπαρχω : existence-origine originante) simple et inconnaissable et inaccessible à tous, et totalement ininterprétable, étant au-delà de toute affirmation et négation." ("Mystagogie", 664 B-C).

sujet divin dans le MIROIR (surface des Eaux) de Physis, n'est que la transomption d'immanence d'un VOILE dans le multiple, donc de l'inavouable dans l'inavoué, ce qui est le voeu radical de la "Signatura rerum", donc encore ce qui s'absout et s'éprouve chez l'âme guerrière, dans le déchiffrement du délice terrifiant de l'inconnu, de l'"Agnôstos", par une collusion apophatique de la volonté et de la nolonté dans une MISE A MORT DU SUJET qui défie de toute évidence l'assise de la Raison. En ce sens, on sait que cette pétition évolutive du principe de contradiction qui n'est que l'extension de l'oeil diurne et bipolaire, toute différente de l'ophtalmie cardiaque, devenant l'appendice mimétique et mentaliste du Logos face à la coque nocturne du labyrinthe physique, est axée historiquement sur l'élucidation du "Totum simul" du déploiement phénoménal de telle sorte que ce pluriel tautégorique de l'"Aufklärung" recouvre une double illusion, à savoir la croyance en la dissipation progressive d'une Ténèbre plus redoutable que jamais, ce qui devient certes le triomphe le plus abouti du "Porteur de Lumière" qui, en accordant l'illusion de son effacement, accorde les têtes au diapason d'un ersatz photique qui est "principe de raison suffisante": là où il y a grand éclairage, il y a peu de luminosité. Ce en quoi l'on pressent qu'il faille éclater toute binarité ou dichotomie relative à la césure de la "Vorstellung" posée sur l'immensité de l'in-

connu pour alors s'immiscer dans l'"initium" de l'impensé qui seul embrasse dans l'expérience labyrinthique le "fascians et tremendum" au sein duquel repose un joyau. En outre, à l'instar du voilement du "raqia'" intronisé au milieu des Eaux préformelles, le don héliaque est certes le masque ou la "persona" d'un photisme qui, bien qu'étant le support absolu d'une "multiplicatio sui infinita" dans l'Anneau du Devenir axialisé en tant que spatialisation, densité, cardinalité, gradus chromatique, étalon de la durée cyclique ou diamonique ("dia-monè" = tenseur du continuum = durée) et autres stratifications des degrés ontiques, excède, étant de toute virtualité le "non Aliud", la réceptivité du miroir parabolique de l'oeil créaturel. Ainsi, Siméon ibn Labi de Fez nous révèle-t-il dans son commentaire au "Zohar" ("Ketem Paz", c. 1570):

"Sache bien, car c'est un principe bien établi chez les Kabbalistes, que l'Obscurité et la Lumière que vise la "Torāh" véritable (= la Kabbale) ne sont point comparables à ce que nous percevons avec notre organe sensible, mais EXACTEMENT LE CONTRAIRE. La lumière que voit notre organe corporel dans le monde de la limitation est en réalité obscurité. Par contre, l'obscurité que nous voyons autour de nous est lumière. Comme tu le sais bien, l'explication en est la suivante. La Grande Lumière qui fut révélée le premier jour, Dieu seul peut la supporter, aucune créature de ce bas monde n'en serait capable. C'est le sens de l'adage de nos maîtres qui expliquent que le monde n'était pas digne de s'en servir, puisque les êtres des ténèbres ne peuvent pas se servir de ce qui est contraire à leur nature, etc. Cette Lumière fut révélée uniquement POUR ELARGIR L'ESPACE DU MONDE, puisqu'auparavant les êtres se trouvaient réunis (synthétiquement) et cachés en un point unique. (La Lu-

mière) fut révélée pour les pousser dehors. C'est le mystère de l'extension du point primordial. Après sa manifestation, (cette Lumière) se retira, se cacha etc. Cette Lumière immense laissa derrière elle une BENEDICTION, un fil qui provenait d'elle, pour éclairer la terre. Or, ce (fil de lumière) qui reste s'appelle obscurité, si nous le comparons à la Grande Lumière, mais selon l'optique des créatures, qui ne sont en mesure de supporter que celle-ci, elle s'appelle lumière. Donc la Lumière primordiale s'appellera obscurité du point de vue des créatures qui ne la supportent absolument pas, et ce (fil) qui en provient et qui n'est qu'obscurité par rapport à elle, on l'appelle lumière, puisque c'est finalement grâce à elle que nous arrivons à nous faire une idée de la Lumière primordiale. Elle est comparable à un VOILE tendu devant le soleil qui permet de le regarder de face à l'oeil nu. Autrement, celui qui regarde le soleil sans le voile introduit l'obscurité dans ses propres yeux (= devient AVEUGLE). Ainsi, tu comprendras ce qui est dit dans le Livre Bahir (ch.XIII): Rabb 'Abūn dit: Que signifie le verset (Is. XLV, 7): "Il forme la lumière et crée l'obscurité, etc.?" On y explique que ce qui est obscurité pour la perception sensible, en réalité, c'est la lumière. Et ce que nous voyons comme lumière n'est qu'obscurité, qui a été laissée après la retraite de la Lumière véritable. **PARMI LES CREATURES, LA PERCEPTION SENSIBLE A SUBI UNE INVERSION COMPLETE.**" (1)

Le mouvement d'inversion de cette inversion, qui dissimule remarquablement l'ubiquité co-incidente du "Fons et origo", nous induit, ceci même en supposant un procès de raréfaction ou d'opacification de l'irradiance fontale dans la complexion physique, à une exhaustion de la dialectique négative qui nous acheminerait vers cette nudité intangible où l'Un et l'Autre s'abolissent l'un et l'autre dans une déflagration de l'"a-"

1) Cf. N. Séd, "Lumière et prophétie dans la Kabbale médiévale", loc. cit., p.86.

privatif ("alpha privativum") qui confine au non-langage de l'anéantissement ontologique. Ceci nous donne à penser, sur un autre plan, que de l'agnosticisme poussé à son paroxysme dernier, à ce qui évacue et élit le "pathos" de l'erroir dans l'expérience des limites, ne saurait qu'éclorre une "gnôsis" radicale, cependant que, comme l'énonce A. Scrima, "... encore plus abyssal que l'incognoscibilité méta-intellectuelle ou que l'inadéquation méta-ontologique apparaît l'apophatisme d'une liberté qui refuse d'être réduite à un schéma d'"actualisation de la possibilité infinie" ou de "spontanéité impersonnelle", pour rendre possible l'antinomie d'une autre communication entre l'Incréé et le créé."¹ Rappelons pour garder trace en notre égarement que nous sommes toujours à méditer la phase initiale du "Poimandrès" où il aurait pu être dit: "Ubi summa lux, ibi summae tenebrae", exotype de l'adéquation dans l'inadéquation d'une mystagogie somptuaire qui trouve un enracinement abondant et presque prolix dans la théologie négative du Pseudo-Denys l'Aréopagite où il est ainsi dit:

"La ténèbre est invisible à la lumière, et d'autant plus invisible que la lumière est plus forte. Les connaissances ne découvrent point les secrets de l'inconnaissance, et elles les découvrent d'autant moins qu'elles-mêmes sont plus nombreuses. Si tu considères, en effet, l'inconnaissance, non point au sens privatif du mot, mais au sens transcendant, tu pourras affirmer ceci, qui est plus vrai que toute vérité: à qui possède la lumière positive et la connaissance positive, l'inconnaissance divine demeure

1) A. Scrima, "L'apophase...", op. cit., p.163.

secrète, car cette ténèbre transcendante demeure pénétrable à toute lumière, inaccessible à toute connaissance." (1)

La commutation du "photismos" et de la Ténèbre suressentielle fait appel à une abolition de la perception cursive et à une "Aufhebung" ou exhaussement apophatique de l'Alter ou de la "nigredo" qui est conscience intime de l'inconnaissance et du VOILE, où le "don du plus noir" est la qualité absconse du spectre intégral de la Lumière primordiale. Or, cette

-
- 1) "Oeuvres complètes", traduction, préface et notes par M. de Gandillac, Paris, 1943, cf. Lettre I, 1065 A sq., p.327; cf. H.-C. Puech, "La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique", in "En quête de la Gnose", t.I: "La Gnose et le temps", Paris, 1978, pp.119-141:

"L'obscurité transcendante de Dieu et est voilée à toute lumière (et par toute lumière) et cache toute connaissance" (Epist. I, 1065 A). L'enténébrement de la connaissance pourra donc être ainsi dévoilement de Dieu et l'inconnaissance révélation. Denys écrit lui-même (Th. Myst. II, 1025 B): parvenus à la cime de la négation totale, "nous connaissons sans voiles ("apérikaluptôs", cf. I, 3, 1000 C) cette inconnaissance qui est enveloppée de voiles ("périkékalumménon") dans tous les êtres par tous les objets de la connaissance, et nous voyons cette Nuée, supérieure à toute essence, qui est cachée ("apokruptoménon") par toute lumière qui est dans les êtres". (...)

C'est "dans le très-obscur" ("en tõi skotéinotatõi") de la Nuée que se passe l'extraordinaire illumination du Plus-que-Resplendissant, "dans l'absolument intangible et invisible" ("en tõi pampan anaphei kaï aoratõi") que sont remplies surabondamment d'éclats plus que beaux les Intellects aveugles (Th. Myst. I, 1, 997 B). Et c'est dans ce même "intangible et invisible absolu" ("en tõi pampan anaphei kaï aoratõi") que se trouve, après avoir pénétré dans la Nuée, "celui qui, appartenant tout entier à l'Être Transcendant, n'étant plus à rien, ni à soi, ni à aucun autre, est uni à l'Absolument-Inconnaissable par CESSATION DE TOUT ACTE DE CONNAISSANCE" (Th. Myst. I, 3, 1001 a)."

transomption d'un écart paradoxal excède la connaissance dia-critique pour se poser dans une pure science de l'ORIENTATION qui subsume dans la focalité cardiaque la déhiscence du LOTUS qui concrétise en dénéantissant l'aperception transversale des polarités épiphaniques. C'est en ce sens que nous ne pouvons nous enquérir d'une MATERIA PRIMA ou de la réceptivité absolue, ou d'un Chaos ou privatif ou antagonique, sans recourir à la densité atopique de l'expérience visionnaire, c'est-à-dire encore que pour scruter l'excidence non-phénoménale de l'"Urzeit" et de l'"Ursprung", aucune caption déictique ou proportionnelle autre que l'abolition, la disparition ou l'exténuation des contraires ne saurait convenir.¹ Nous serions amenés à y

1) T. Burckhardt, "Alchimie", op. cit., pp.103-107, précise pour sa part que:

"Les alchimistes donnent à la MATERIA PRIMA — qu'ils considèrent à la fois comme la substance première de l'univers et la substance fondamentale de l'âme — un grand nombre de noms. Le but d'une telle multiplicité est moins de protéger l'Hermétisme de la curiosité des esprits non qualifiés que de mettre en évidence le fait que la MATERIA est contenue en toutes choses et qu'elle contient de même toutes choses. Ils l'appellent "la mer", parce qu'elle porte en elle toutes les formes, comme la mer porte les vagues, ou "la terre" parce qu'elle nourrit tout ce qui vit "sur elle". Elle est la "semence des choses", "l'humidité fondamentale" (HUMIDITAS RADICALIS), la HYLE, en terme grec. C'est la "vierge" par son infinie pureté et sa réceptivité et c'est la "prostituée", parce qu'elle semble s'accrocher à toutes les formes. On la compare aussi, comme nous l'avons vu, à la "pierre cachée", bien que dans son état primordial elle doive être distinguée de la "pierre philosophale" qui est le fruit de l'oeuvre achevée. La MATERIA PRIMA peut être comparée à la "pierre" en ce sens seulement qu'elle est immuable. Cette désignation rappelle le nom

"re-connaître" CE qui s'émeut incessamment sous nos yeux aveugles comme ultime proximité du plus lointain, secrète abys-

persan "gohar" et le terme arabe "jawhar" qui signifient littéralement "pierre précieuse", utilisés en un sens métaphorique pour désigner la "substance", en grec "ousia". (...)

Ainsi, la MATERIA PRIMA des alchimistes est, à la fois, l'origine et le fruit de l'oeuvre. Car, la MATERIA n'est chaos obscur et opaque que tant que les formes contenues en elle — et déjà "en germe" — n'ont pas atteint leur complet développement. Toute potentialité est, par nature, impénétrable. Il en est comme d'un minerai qui est trouble et opaque dans son état amorphe, mais qui, dès l'instant de sa cristallisation, devient clair et limpide. On ne doit, toutefois, pas en conclure que toutes les possibilités originellement présentes dans l'âme seront manifestées, car d'abord leur multiplicité est inépuisable et, ensuite, la diversité même des contenus de l'âme est un obstacle à la réalisation de sa "forme" essentielle, c'est-à-dire l'état d'unité et d'harmonie de conscience qui est le parfait miroir de "l'Acte Divin". Ainsi, la vraie nature de la MATERIA PRIMA ne se révèle que dans la mesure où elle reçoit et assume la véritable "forme". De même que la substance universelle (MATERIA PRIMA) ne peut être saisie qu'à travers la connaissance de l'Etre pur, dont elle est l'OMBRE, de même le véritable fond de l'âme ne peut être connu que dans sa réponse au pur Esprit. L'âme, fiancée de l'Esprit-Intellect, ne se dévoile que lorsqu'elle s'unit à Lui. C'est la signification du mariage entre le soleil et la lune, le roi et la reine, le soufre et le vif-argent.

Le "dévoilement" du fond réceptif de l'âme et la "révélation" de l'Esprit créateur se produisent au même instant. On ne peut donc les dissocier, mais on peut rattacher les différentes phases et les divers aspects de l'oeuvre intérieure à l'un ou à l'autre des deux pôles. Toute voie de réalisation spirituelle suppose la préparation d'une matière ou substance réceptrice et l'influence, "oeuvrant" sur elle, de l'acte spirituel ou divin. Selon la voie suivie, toutefois, l'accent — dans la doctrine comme dans la pratique — sera mis sur l'un ou sur l'autre des deux procédés intérieurs, et selon la perspective, le but spirituel apparaîtra sous l'aspect de l'"acte immobile" ou comme le fond pur et immuable de l'âme."

se proximante de la Présence en cette filiation (phylum) processive telle une architexture ontologique qui s'abolit pour devenir, et d'un seul "jaillir", la corporéité livrée à la coalescence d'une clôture et subtile appétence de l'ouverture qui s'occulte en s'élucidant dans l'embrassement de l'"eschaton" ou du terme déjà scellé dans son exil d'origine. Certes, nous pouvons NOMMER l'Autre par Chaos, ou Ténèbre ou Serpent ou "res extensa" ou Apsu ou Abyssos ou l'Antagoniste (i.e. Typhon (Egypte), Arhiman (Iran)) ou dia-bolie ou chronophage, ou encore proto-plasticité, ou "boîte à Pandore", ou "sub-jectum ab-solu", ou "néant critique d'une résistance inchoative" fulgurée dans une "multiplicatio sui infinita" ou AUTRES: tous radicaux permutables qui se retrouvent de toute évidence dans le fond du creuset de l'Alchimiste et ne peuvent, habitant le signe de l'irrésolu, de l'"agnôstos", s'ex-poser sans s'ostraciser de la permanence du Nom et de la Chose. Tous radicaux permutables donc, l'abstract devenant une faculté et finalité de peu de prise devant un "Urstoff" si mercuriel, qui défie l'unité de représentation dans le visage sans fond de l'inchoatif qui est actuation paradoxale parce que DON DU NEGATIF dans l'intériorité du "sensorium dei" et exil dans l'exkursus dissymétrique de la DIFFERENCE et de l'abduction protéenne dans le flux physique dont l'Oeuvre du Serpent sculpte l'Arcane circumambulatoire dans la PIERRE BRUTE; radical incommensurable donc qui aliène

la partition d'une dialectique qui voudrait écarter du revers de la dextre la senestre du chaotique "agnôstos", pour susciter l'exil hyperbolique dans la souveraineté nesciente, en cela même que nous sachions, de la vitesse virtuelle ("tachytaton" lumineux) de l'intellect, inscrite dans la profusion photique la ligature de la corporéité et de l'"ek-sistant" réflexe, et cela même chez celui qui serait à apercevoir le ressort de la MUTATION ESSENTIELLE proliférée, hors toute dénégation, depuis la seule promiscuité daimonique d'une unique substance. Ce double exil, celui de l'occident corporel et celui absorbe jusqu'à la "noche oscura" en tant que révélation de l'Orient lumineux, nous donne à pressentir que le commerce énigmatique entre la Ténèbre et la Lumière sustente l'"A-létheia" et que cette levée du VOILE (qui peut et DOIT aveugler) percute et résorbe jusqu'à la source le "speculum" (ou miroir de la duplicité réflexe) qui irise la consistance créaturelle dans la part non-reçue mais éprouvée de toute réalité. Et ce double exil pourrait signifier qu'Icare, entre autres, eut trouvé une AUTRE lumière en s'enfonçant dans la viscère du labyrinthe au lieu que d'aller courtiser notre Astre. Nous ne disons ici qu'il faille inférer en cette pandémie négative l'exclusive du lieu visionnaire de l'Aréopagite ou celui du "Poimandrès, ou encore ce qui survient à Moïse pénétrant la Nuée divine, mais il y a intangiblement CELA dans la reconduction de toute limite

singulière dans la non-perception qui pointe vers l'ELUCIDATION de l'"Ursprung", ce qui est l'exacte différence entre la "représentation" et la "décréation", exacte différence donc entre un savoir et une gnose.

Or, une des modalités les plus prégnantes du questionnement sur le stigmatisme des origines est la faction d'un dualisme radical qui polarise irréductiblement l'antithèse initiale du faste et du néfaste dans l'amont créaturel. Le plus fréquemment, on a quasiment équipollé cette disposition avec la partition de l'ontologie iranienne (ou zoroastrienne perse) ou mazdéenne,¹ en créant, de ce biais, une péjoration très marquée pour l'épithète "manichéen", ce dont l'intuition profonde, vernale pour la saisie du dualisme gnostique, excède évidemment le sème obtu, et ceci sachant que l'atteinte à l'aperception non-duelle procède de l'expérience intensive d'un dualisme radical.

1) Cf. H. Corbin, "Corps spirituel et Terre céleste", Paris, 1979, pp. 33-34:

"Il est absolument nécessaire de nous remémorer ici le schéma d'ensemble de la cosmologie mazdéenne, c'est-à-dire le schéma d'ensemble qui articule le plérôme céleste de lumière. On ne peut malheureusement que le rappeler ici à grands traits. La vision mazdéenne partage la totalité pensable en une HAUTEUR infinie de Lumière dans laquelle de toute éternité habite Ohrmazd (avestique Ahura Mazda), le "Seigneur Sagesse" — et un ABÎME insondable de Ténèbres qui recèle l'Antagoniste, la Contre-puissance de négation, de désintégration et de mort, Ahriman (avestique Angra Mainyu). Entre Puissance de Lumière et Contre-puissance de Ténèbres rien n'est commun: nul compromis de coexistence, mais combat sans

De cette bouture fort féconde du mazdéisme transhumée et délicatement transvaluée à travers la pénétration ésotérique ("bâtin") du Qorân, et de l'apport d'une angélogie aiguë et diaphanisée aux arçons du néoplatonisme et de l'hermétisme (e.g. via les Sabéens de Harran) va émerger une lignée de chevalerie spirituelle dont la somme herméneutique recèle à elle seule l'étal somptuaire d'une pure fulguration métaphysique. Ce qui est engagé ici, et que l'on considère seulement les délectations effectives de la mystique soufi, outrepassa les impératifs d'un "quadrivium" ou de la positivité scolastique, et transparait d'un surgissement et de l'exhaussement propriétaire de l'inscience visionnaire dont l'issue n'est autre que la taille d'un diadème métaphysique serti des gemmes les plus authentiques. Fort justement, cette poétique, qui ne souffre aucune saturation de la puissance d'évocation en l'espace du langage, nous offre une méditation peu commune sur la nature de l'in-fusion médiate et de la per-fusion immédiate de l'extrême photisme et de sa parèdre obscure, point-limite d'une parousie ACTUELLE (et méontologique) de la physiologie subtile qui, des degrés chromatiques aux gradients pneumatiques et acoustiques, élit l'âme véhiculée

...merci dont notre Terre, et avec elle toute la Création visible, est le théâtre, jusqu'à la consommation de l'"Aïôn", l'"apokatastasis" ou "rétablissement" qui mettra fin au mélange ("gumeshishn") par la séparation ("vicharishn") rejetant dans leur abîme les Contre-puissances démoniaques".

et tendue vers le Pôle auroral et septentrional de l'ipséité essentielle. Cette électivité qui n'est que pure densité spirituelle ("spissitudo spiritualis") et appropriation par le transvasement interceptif du "Mundus imaginabilis" ("'âlam al-mithâl") qui exerce une captation intégrale (objectivité visionnaire) de l'heccéité en-visagée, de la plénitude photique et d'une opacité d'obsidienne NON-DIMENSIONNELLE ("lumière noire", "nûr-e siyâh"), implique le puissant et périlleux dévoilement de l'intériorité archétypale et, à plus forte "raison", l'uxorité syzygique du sujet apercepteur et de la substantialité (archangélique) encourue, immergée et immergeante. Cette fusion se démarque du gradient d'irisation commun au principe de la réalité en ce qu'elle s'é-puise dans la "spécularité" épiphanique, abscondité qui renverse la vection discrète entre l'oeil, le regard, la syntaxe photique et la "camera obscura": en ce cas il y a revivescence instante et radicale du "status nascendi" et de l'enstase pré-cosmogonique. Ainsi, en écho à la "via negativa" dionysienne ou à l'instruction initiale de notre traité, pouvons-nous entendre l'exposé d'Henry Corbin, que nous citerons "in extenso", sur les supports spéculaires et projections inflexes des Najm Kobrâ, Sohrawardî, Najm Râzî, Mohammad Lâhijî et autres princes de la "visio smaragdina":

"C'est l'idée de "lumière noire" (persan "nūr-e siyâh") qui principalement nous impose de distinguer entre deux dimensions dont ne rendrait point compte un inconscient unidimensionnel ou indifférenciable. Dans la mesure où il arrive au langage mystique de "symboliser avec" l'expérience physique, il semble que celle-ci illustre au mieux l'idée d'une polarité non pas tant entre la conscience et l'inconscient, qu'entre une surconscience et une subconscience. Il y a une obscurité qui est la matière, et il y a une obscurité qui est l'absence de matière. Les physiciens distinguent entre le NOIR de la matière et le NOIR de la stratosphère. D'une part, il y a le CORPS NOIR; c'est le corps qui absorbe toutes les lumières sans distinction de couleurs; c'est ce que l'on "voit" dans un four obscur. Lorsqu'on le chauffe, il passe du noir au rouge, puis au blanc, puis au rouge-blanc. Toute cette lumière est la lumière absorbée par la matière et réémise par elle. Telle aussi la "parcelle de lumière" (l'homme de lumière, $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ - $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$) absorbée dans le puits obscur ("nafs ammâra"), selon Najm Kobrâ et Sohrowardî, et que le feu du "dhikr" contraint à la libérer, à la "réémettre". Cela, c'est le corps noir, le puits ou four obscur, le "Nègre"; c'est la ténèbre d'en-bas, l'infraconscience ou subconscience. D'autre part, il y a une lumière sans matière, non plus donc la lumière qui devient visible parce qu'une matière prédonnée l'absorbe et la restitue dans la mesure où elle l'a absorbée. Ténèbre d'en-haut, c'est le noir de la stratosphère, l'espace sidéral, le Ciel noir. En termes de mystique, elle correspondrait à la lumière de l'En-soi divin ("nūr-e dhât"), lumière noire du DEUS ABSCONDITUS, le trésor caché qui aspire à se révéler, "à créer la perception pour y être soi-même l'objet de sa perception", et qui ne peut ainsi se manifester qu'en se voilant à l'état d'objet. Cette ténèbre divine ne se rapporte donc pas à la ténèbre d'en-bas, celle du corps noir, l'infraconscience ("nafs ammâra"). Elle est le Ciel noir, la Lumière noire en laquelle s'annonce à la surconscience l'ipséité du DEUS ABSCONDITUS. (...)

Les Ténèbres "aux abords du POLE" sont en revanche la région de la "Lumière noire", celle qui pré-existe à toute matière qu'elle actualisera elle-même pour s'y recevoir et devenir lumière visible.

C'est entre la lumière noire du pôle et l'obscurité du corps matériel noir que s'instaure l'antithèse, et non pas simplement entre la lumière et l'obscurité de la matière. Entre le corps noir matériel (typifié, par exemple, dans la "nafs ammâra") dont la lumière cherche à s'évader, et la lumière noire prématérielle (celle de l'ipséité divine) s'étend en hauteur tout l'univers des lumières qui, dans leur actualité de lumières, sont faites couleurs, à l'état de vie et de substantialité autonomes. (...)

La "lumière sans matière" s'entend ici de la lumière dont l'acte actualise sa propre matière (selon Sohrawardî encore, ce ne sont jamais les corps matériels qui sont les raisons suffisantes des propriétés qu'ils manifestent). Par rapport à la matière du corps noir, investie des forces d'obscurité, ténèbre ahrimanienne, cela équivaut sans doute à une immatérialisation. C'est, plus exactement, la matière à l'ETAT SUBTIL ("latîf"), "éthérique", acte de la lumière, non pas antagoniste de la lumière; c'est l'incandescence du MUNDUS IMAGINALIS ("âlam al-mithâl"), monde des figures et des formes autonomes, Terre céleste de Hürqalyâ" qui sécrète soi-même sa propre lumière". (...)

Nous apprendrons encore que la "lumière noire" est celle de l'Ipséité divine en tant que lumière révélatrice, qui FAIT VOIR. Précisément ce qui FAIT VOIR, c'est-à-dire la lumière comme SUJET absolu, ne peut en aucun cas devenir OBJET visible. C'est en ce sens que la Lumière des lumières ("nûr al-anwâr"), celle par qui toutes les lumières visibles sont faites lumières, est à la fois lumière et ténèbres, c'est-à-dire visible par ce qu'elle FAIT VOIR, mais invisible soi-même. (...)

La lumière noire révèle le secret même de l'être lequel ne peut ETRE que comme FAIT ETRE; tous les êtres ont une double face, une face de lumière et une face noire. La face lumineuse, face du jour, la seule que perçoit, sans la comprendre, le commun des hommes, c'est l'évidence apparente de leur acte d'exister. Leur face noire, celle que perçoit le mystique, c'est leur pauvreté: ils n'ont pas de quoi être, ils sont incapables de se suffire à soi-même pour être ce qu'ils ont à être, c'est l'INESSENCE de leur essence.

La totalité de leur être, c'est leur face de jour et leur face de nuit; leur face de lumière, c'est l'essencification de leur inessence par le Sujet absolu." (...)

Autrement dit: la lumière ne peut ETRE VUE, précisément parce qu'elle est ce qui FAIT VOIR. On ne voit pas la lumière, on ne voit que les réceptacles de la lumière. C'est pourquoi les lumières visibles aux plans du suprasensible nécessitent la notion de COULEURS PURES telle qu'on l'a esquissée précédemment, couleurs que leur acte de lumière actualise EO IPSO comme réceptacle, "matière" de pure lumière, sans qu'elles aient à tomber dans une matière étrangère à leur acte de lumière. Dès lors, il est impossible de prendre un recul suffisant pour VOIR la lumière qui FAIT VOIR, puisque dans tout acte de voir elle est d'ores et déjà là. C'est cette proximité que le mystique exprime en disant son émerveillement "que tu te fasses si proche de moi que j'en vienne à penser que tu es moi". On ne peut voir la lumière ni là où rien ne la reçoit, ni là où elle est engloutie. En cherchant à se trouver devant ce qui FAIT VOIR et ne peut que rester soi-même invisible, on se trouve devant la Ténèbre (et c'est cela "la Ténèbre aux abords du pôle"), car on ne peut prendre comme OBJET de connaissance ce qui précisément fait connaître tout objet, fait qu'il existe DE L'OBJET comme tel. (...)

Dès la prime origine du plérôme, dès l'instant éternel de la naissance, de la première des Intelligences, le premier des Kerubim, l'Ange-Logos, se manifeste la double dimension de tout être existentielisé: sa face de lumière et sa "face noire". C'est cela même qui a conduit certains avicenniens iraniens à comparer la cosmologie avicennienne avec celle du "zervânisme" de l'ancien Iran. Sans doute y a-t-il, quant à la forme, une homologie de diagramme, mais, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs, il faudrait parler d'un "zervânisme" "exorcisé", "désatanisé". Car la "face noire" qui se montre dès le premier acte d'être, ce n'est pas la ténèbre ahrimanienne, mais le secret de la condition créaturelle qui s'origine "dans les ténèbres aux abords du POLE", c'est-à-dire dans le mystère même de l'instauration créatrice. La ténèbre ahrimanienne, elle, est à l'"extrême-occident", le climat de la matière matérialisée. (...)

Comme dans la vision d'Hermès, l'angélophanie est consociée au symbole du "soleil de minuit", de la Nuit lumineuse, parce que la première Intelligence, L'Ange-Logos, est la théophanie initiale et primordiale du DEUS ABSCONDITUS. Un épisode du "mi'râj" du Prophète montre alors son sens profond. L'ange Gabriel, comme ange de la Révélation identifié par tous les "Ishrâqîyûn" avec l'ange de la Connaissance, conduit le prophète jusqu'au LOTUS DE LA LIMITE. Lui-même ne peut aller plus loin; il serait incendié. Or, il est impensable que son être théophanique soit consumé et anéanti; cela signifierait une autodestruction de la révélation divine. Comme l'explique Iâhîjî, l'Ange n'a pas à traverser ce "fanâ fî'llâh", l'épreuve de la résorption en Dieu. La forme théophanique doit persister pour être retrouvée au sortir de la suprême épreuve, soleil rougoyant sur un ciel noir, comme dans la vision de Najm Kobrâ. L'épreuve de cette pénétration, comportant une expérience de mort et d'anéantissement, il est réservé à l'homme de la tenter, et elle marque pour lui l'heure du plus grand péril. Ou bien il y sera englouti dans la démence, ou bien il en ressurgira, initié au sens des théophanies et des révélations. (...)

Et Iâhîjî commente: "La perfection de l'être contingent c'est de régresser à sa négativité foncière, et par sa propre inconnaissance devenir connaissant. C'est savoir d'expérience certaine que le SUMMUM de la connaissance est l'inconnaissance, car il y a ici disproportion infinie. Cette station mystique est celle de l'éblouissement, de l'immersion de l'objet dans le sujet. C'est la révélation du non-être de celui qui JAMAIS n'a été, et de la pérennité de celui qui JAMAIS n'a NON ETE." (1)

L'exil intérieur et la pénétration de la Ténèbre mystique sont désoccultation de l'indivis sophianique du sujet apercepteur par dépouillement des simulacres relatifs à la quiddité mutable issue du "principium individuationis".

1) H. Corbin, "L'homme de lumière dans le soufisme iranien", chap. V: "Lumière noire", pp 149-178; voir aussi chap. II: "L'homme de lumière et son guide", Paris, 1971.

Et si, comme l'énonce Mollâ Sadrâ Shîrâzî, l'acte d'exister est la dimension de lumière des êtres, tandis que leur quiddité est leur dimension d'obscurité, ceci équivaut à s'éconduire d'une luminescence diffuse et fragmentaire dans la corporéité brute, et re-susciter l'identité absconse entre le Puits et l'Ombre, qui sont des révélateurs de prime Absorption dans le liminaire fontal de la "nigredo" créaturelle, en outre à se délester de la configuration des participables dans l'intrajection du champ sensoriel, ce en quoi les quiddités doivent être réitérées par totale dissolution et passage à la non-limitation, d'où le "fons et origo" et l'"eschaton" coalescés embrassent la réciprocity chiasmatisque qui fonde le "cruci-bulum" (creuset) créaturel, et pénétrer la consubstantialité inamissible de "participé" et fondé dans l'ipséité radicale. Ceci équivaut donc, sur le plan de l'ACTE aperceptif, à se dé-voiler dans l'amont la Mimésis de la Kataracte ontique et la livrer à la décréation exhaustive jusqu'à l'aséité de l'"Agnôstos", en sa propre aséité enfouie sous le VOILE de l'antagoniste. Aussi, la réciprocity des rapports entre l'aperception comme acte et de l'acte comme création pérenne prend une dimension intégrale, celle d'où est mise en abîme la spécularité conjecturale de la logique phénoménale, et d'où surgit, dans la part absoute de l'Anankè, l'acquiescement d'une transparence croissante des heccéités hypostatiques.

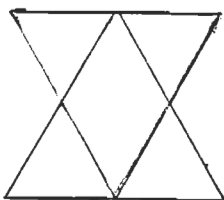
L'annihilation du sujet apercepteur, qui est microcosme révélateur et révélé, est l'expérience de la limite obscure dans le VERSANT du Plérôme, ce en quoi il ne peut y avoir de coalescence radicale entre les extrêmes (cf. "Tabula Smaragdina") par le seul déploiement commutatif des causalités et relativités médianes, ce en quoi donc la "figuration" cruciale ou chiasmatique absout en son COEUR les polarités et cardinalités substantielles et signifie ultimement le "port du sacré" (sacrificiel) ou la MISE A MORT initiale dans l'oeuvre sôtériologique. Dès lors, le verbe "ek-sister" n'a plus le sens presque "patient" de la seule tribulation dans l'horizon spatio-temporel mais est résolument ACTUEL, et nous réintégrons le "topos" du "Poimandrès" dont l'essentiel est le dévoilement de la consubstantialité radicale de l'Anthrôpos ("pneumatikos" ou "ousiôdès") et du "Deus Absconditus".

Subséquentement, si nous nous posons dans l'horizon de la Manifestation qui est l'univers intermédiaire du mélange qui subsume le dispositif des concrétions et arabesques de la corporéité transitive, nous ne pouvons qu'évoquer une compénétration et fulguration chiasmatiques des opposés. Or, concernant notre emploi du terme "chiasma", ce qui est peu gratuit de notre part, disons simplement qu'il porte en son sème radical la conjonction de l'axialité et de l'amplitude

de la distanciation polaire qui marque une aperception de second degré du "Fons et origo" dès lors que le premier degré de l'aperception dissout totalement toute représentation spatiale ou verbale dans le Silence et l'absence face à la Présence; de même est-il, ce chiasme ou chrisme dont le X (Chi) grec recèle et reflète en soi toute la richesse de l'implication sôtériologique, l'initiale du nom grec de la personnalité hiéro-phanique de l'Homme reçu comme "Lapis Philosophorum" et "Sôter". Aussi, retrouve-t-on une représentation du X cosmogonique chez le shaykh Khân Kermânî dans son "Kitâb Irshâd al-'awâmm" ("Directoire spirituel à l'usage des fidèles", (persan)):

"Sache que la créature a deux faces ou dimensions: l'une est sa face ou dimension divine, l'autre est la face ou la dimension de son ipséité propres. Ce qu'il faut entendre par face ou dimension divine, ce n'est pas que les créatures soient Dieu, c'est une face ou dimension VERS Dieu, laquelle est Lumière, Bien, Perfection, parce que les créatures sont chacune un vestige éclos de la Volonté divine et que, la Volonté divine étant Lumière, Bien, Perfection, le vestige est naturellement à la ressemblance de ce qui l'imprime. L'autre face ou dimension de la créature est sa face VERS soi-même, et cette dimension est ténèbres, mal, déficience. Toutes les créatures sont constituées avec ces deux faces ou dimensions. Toutefois, plus les créatures sont proches de la Volonté primordiale, plus abondante est leur lumière et plus raréfiées sont leurs ténèbres. En revanche, plus elles en sont éloignées, plus leurs ténèbres s'épaississent et plus leur lumière s'affaiblit. La conséquence en est que d'une part, au plan qui coïncide avec le maximum de proximité de la Volonté primordiale, tout est lumière; là même, les ténèbres ne sont présentes que dans la proportion d'un grain de poussière, l'effet s'en est épuisé; ce n'est qu'une goutte

d'eau perdue dans l'océan. D'autre part, au plan qui marque le maximum de distance à l'égard de la Volonté primordiale, tout est ténèbres, il n'y a plus là qu'un atome de lumière.



On peut représenter cette lumière et ces ténèbres sous la forme de deux triangles qui s'entrecroisent, comme le suggère la figure ci-dessus. Le triangle supérieur est le triangle de lumière; la base de ce triangle (au sommet de la figure) est la lumière qui est toute proche de la Volonté primordiale; elle est touchée en un point par l'un des sommets du triangle de ténèbres. La base du triangle inférieur qui est ce triangle de ténèbres, est au maximum de distance par rapport à la Volonté primordiale; elle est touchée en un point par l'un des sommets du triangle de lumière. Donc, aux approches immédiates de la Volonté primordiale tout est lumière; il y a tout juste trace d'un atome de ténèbres. Mais au fur et à mesure de la descente, progressivement la lumière diminue tandis que grandissent les ténèbres jusqu'à ce qu'à la limite ces ténèbres finissent par prévaloir; il n'y a plus trace que d'un atome de lumière. En revanche, plus on s'élève, plus la Ténèbre diminue, tandis que la lumière s'intensifie, jusqu'à ce qu'elle atteigne l'**extrême** approche de la Volonté primordiale... Entre les deux limites, lumière et ténèbres sont à égalité. D'où l'on comprendra que dans le cas où l'on transfère une "poignée de matière" du centre vers l'en haut et que l'on en façonne une créature, la lumière prévaudra dans celle-ci sur la Ténèbre. Mais si du centre on transfère cette "poignée de matière" vers l'en bas et que l'on façonne une créature, c'est inversement la Ténèbre qui prévaut dans cette créature et la lumière qui défaille." (1)

Très opportunément, on retrouve ce "proto-typos" de la compénétration chiasmatique dans un bel opuscule du Cusain, dont l'Art porté à la limite dans le véhicule et l'extradition "sui complémenta" des contradictoires épiphoniques

1) Cf. H. Corbin, "Corps spirituel et Terre céleste", 2^e partie: choix de textes traditionnels, Paris, 1979, pp. 255-256.

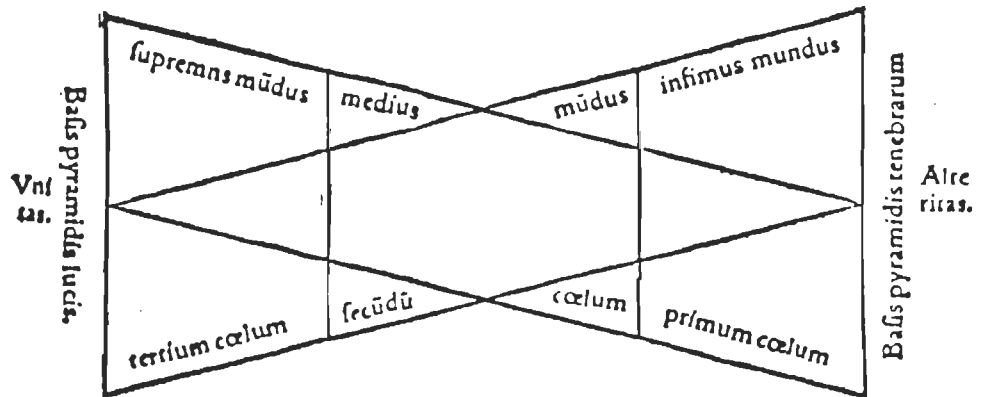
se tend et se détend dans l'exaltation para-bolique de la "coincidentia oppositorum" fécondant l'assiette ontologique, cet Art dont nous pouvons aussi dire avec M. De Gandillac¹ qu'il rend apte à "...surmonter l'opposition même du "Peras" et de l'"Apeiron" pour découvrir un procès synthétique dans l'opération spirituelle, puis pour le DEPASSER," dès lors que dans l'aperture sigillaire et immémoriale copulant l'"Archè" et l'"eschaton", "notre négation sera ensuite un enrichissement réel pour l'esprit, car elle signifiera le transfert de l'"Aufhebung" du plan de l'immanence au plan de la transcendance"; en effet, au chapitre XI^{ème} ("De l'unité et de l'altérité") du "De Conjecturis" (1440) s'impose la prestance du "Chi" d'où le Néant comme "fons" du devenir semble secréter un charisme minimal, secret et négatif de l'Absolu et d'où la forme corporelle primordiale prend mesure et dimension dans l'espace révélé par la Lumière, ce que nous pouvons ainsi lire et observer:

"Imagine une pyramide de Lumière qui avance dans les ténèbres, et une pyramide de ténèbres qui avance dans la Lumière, et ramène à cette figure TOUT OBJET DE RECHERCHE, de façon que cette image sensible te conduise comme par la main à tous les secrets conjecturaux. Et par exemple considère l'Univers dans cette figure que tu trouveras ici représentée.

1) N. de Cues, "Oeuvres choisies", traduction et préface de M. de Gandillac, Paris, 1942, loc. cit., p. 32.

Remarque que Dieu qui est Unité est en quelque sorte la base de la Lumière; la base des ténèbres est comme le néant. Or entre Dieu et le néant nous supposons que prennent place toutes créatures. C'est en Lumière qu'abonde le monde supérieur tel que tu l'observes avec tes yeux, non pourtant qu'il soit exempt de ténèbres, mais à cause de sa SIMPLIFICATE on les croit absorbées dans la Lumière. Dans le monde INTERIEUR ce sont les ténèbres qui règnent mais la Lumière n'est pas totalement absente; celle-ci pourtant,

FIGYRA PARADIGMATICA TRIVM MVNDO,
um, summi luciformis, infimi tenebriformis, & medij mediocris.
FIGYRA .P.



(D Nicolai de Cusa, ... Opera, Bale, 1565, p. 85)

comme le montre la figure, est plutôt cachée dans les ténèbres qu'elle n'en émerge. Dans le monde moyen tout se passe également de façon moyenne. Si tu cherches la place intermédiaire des Ordres et des Choeurs, fais-le en procédant par division. Mais rappelle-toi l'avertissement que je t'ai donné déjà souvent, que ces figurations sensibles ne t'induisent point en fausses imageries, puisque ni la lumière ni les ténèbres telles que nous les voyons dans ce monde sensible, il ne faut les supposer TELLES DANS LES AUTRES MONDES. Rappelle-toi cela quand tu useras pour toutes sortes de recherches de cette

figure que j'appellerai désormais Figure P (c'est-à-dire paradigmatique). (...) (1)

Par ailleurs, chez l'alchimiste et rosicrucien anglais Robert Fludd dont l'Oeuvre-maîtresse "Utriusque Cosmi Historia" (1611)² est pour le moins hallucinante, cette "symétrie" approximée de la partition duelle et pyramidale sera "relevée" et disposée, avec l'appoint ici hypostasié

1) Ibidem, pp. 159-161.

2) Cf. S. Matton, "Les Ténèbres, la Matière et le Mal chez Robert Fludd et Sade" (Du Dieu lacérateur à l'Être suprême en méchanceté), in "Lumière..." op. cit., pp. 145-179, d'où nous extrairons le texte fluddien et où le commentateur résout fort pertinemment le paradigme du Cusain:

"Il apparaît dès lors que la lumière, qui est l'ACTE de Dieu, s'avance effectivement jusqu'au plus profond des ténèbres, tandis que ces dernières, qui sont le néant, ne pénètrent pas jusqu'au coeur de la déité, mais se déploient à partir d'elle, comme le multiple à partir de l'unité. Le paradigme des deux pyramides lumineuse et ténébreuse est donc moins chez Nicolas de Cues l'expression d'un dualisme égalitaire de la lumière et des ténèbres que l'illustration de l'unité divine, soit que la présence à l'intérieur de Dieu, conçu comme "Non Aliud", d'un néant virtuel, conçu comme un "posse fieri" contenant de manière éternelle l'"Alteritas", représente une dualité interne à l'Unité, la dyade, en raison de notre impuissance verbale, se révélant être paradoxalement "l'Unité même dans son plus secret dynamisme", ce qui, au risque de ramener ce dynamisme à une pure "redondance de l'"Aequalitas", exclut l'existence d'un éternel Néant, Principe ténébreux autonome et opposé à Dieu; soit encore qu'existe au-delà de cette altérité une limitation extrinsèque au "Non Aliud" dans "une sorte de refus fondamental de la "Dunamis" à recevoir en elle la plénitude insoupçonnable de l'"Energeia", ce qui conduirait à poser une chute au sein même de la divinité éternelle, le mal y étant primitivement contenu de manière implicite, comme la multiplicité est implicite

du "privatif" ("sterésis") aristotélicien et d'une médiation sur la Ténèbre mosaïque, comme distinction, duplication et tractation d'une Ténèbre "ante generationem mundi" et d'une plasticité informelle (femelle) "post creationem" en regard du plérôme photique:

"La pyramide formelle est donc la présence du verbe divin, dont la sagesse, l'acte, la justice et la puissance font passer la nature humide de la potentialité de la hylé à l'acte des eaux, et lui font prendre une forme sphérique. Et cette masse des eaux est nommée esprit universel, ou SECOND PAN, qui est le fils de Hylé et fut engendré par Démorgorgon après Litige, c'est-à-dire le prince des ténèbres; cet esprit n'est autre que la nature humide universelle répandue dans la machine du monde. Cette masse constitue donc cette pyramide spirituelle ou humide, et l'eau universelle que nous avons appelée pyramide physique en beaucoup d'endroits de notre traité du Macrocosme aussi bien que de celui du Microcosme. Et on donne à cette masse la forme d'une pyramide matérielle parce que sa partie supérieure est plus subtile en raison de la présence infinie de la lumière, tandis que sa partie inférieure est plus grossière à cause de l'absence plus ou moins grande de lumière. Il faut par ailleurs savoir que la raison pour laquelle la pyramide physique, ou matérielle, possède une base opposée à celle de la pyramide formelle, c'est que la nature humide est par son ORIGINE, sa NATURE, sa SUBSTANCE, son OPERATION et son LIEU tout à fait contraire à la disposition de la nature lucide.

Et notre "Auteur" renchérit en scissiparité dans sa "Philosophia Moysaica" (1638), en augmentant son contentieux

...dans l'unité éternelle. Il n'en reste pas moins que, dans l'un comme dans l'autre cas, il y a subordination du "Posse fieri" ou de l'"Alteritas" des ténèbres au "Non Aliud" ou à l'"Unitas" de la lumière."

envers la Ténébreuse via l'autorité conjointe peu négligeable du verset vétéro-testamentaire et du diktat sapientiel du Trismégiste:

"Il s'ensuit donc que, puisque la lumière s'oppose en tout point aux ténèbres, les ténèbres et l'obscurité apparaissent là où elle est absente. C'est pourquoi il est dit (Sag. 7, 22): "La Sagesse est plus claire et brillante que le Soleil et les étoiles, à laquelle lui succède la nuit", c'est-à-dire qu'à l'absence ou au défaut de présence de l'esprit divin succèdent les ténèbres ou l'obscurité. Ces propos de Salomon se révèlent être parfaitement confirmés par Job (12, 22). Et sans doute à partir des mots dont use ce dernier nous pouvons très bien distinguer les espèces de ténèbres. "Il révèle, dit-il, les fondements hors des ténèbres et amène à la lumière l'ombre mortelle." Ainsi il entend par le mot "ténèbres" la mère de toutes les ténèbres, à savoir la "hylé" très obscure, en qui il n'y a nulle trace de lumière. Et bien que l'Aleph se cachât en elle depuis l'éternité avant l'apparition du monde, on dit que cet Aleph est en un sens tout à fait ténébreux, encore QU'IL SOIT EN LUI-MEME ABSOLUMENT LUMINEUX. Il ne voulut cependant pas émettre ses rayons vers la circonférence, c'est-à-dire vers la multiplicité, mais il les contracta en son centre et son unité. C'est pourquoi Mercure Trismégiste dit que LA MONADE ENGENDRE LA MONADE ET ELLE A REFLECHI SON ARDEUR SUR ELLE-MEME. Et telle était la raison pour laquelle l'esprit humide universel dépourvu de toute grâce divine était recouvert et voilé par d'immenses ténèbres et une obscurité absolue, dans la mesure où il n'y avait auprès de lui nulle étincelle de lumière. C'est pourquoi il était évidemment tenu pour du néant, et rien ne semblait exister, mais tout ce qui était, si seulement quelque chose était, pouvait être appelé rien dans la mesure où n'était que des ténèbres, lesquelles s'opposent totalement à la forme, qui confère le nom et l'être, et résistent puissamment à l'acte divin, vu qu'il est de leur nature et disposition de ne jamais varier, mais au contraire de persister éternellement dans leur lieu connaturel.

Telles sont donc ces ténèbres générales, ou hylé, de la matrice ou viscères desquelles sont finalement révélées, sous l'action de l'Aleph, depuis leur centre jusqu'à leur circonférence, les "profondeurs", c'est-à-dire l'abîme des eaux. Et l'"ombre mortelle" (que Mercure Trismégiste qualifie d'HORRIBLE) qui était encore sur toute la face de l'abîme, était ce chaos obscur en qui se tenait, mais de manière confuse et sans ordre régulier, la splendeur sainte, et dont l'agglutination au centre de la machine créée produisit la terre ou poussière aride." (1)

En ce dernier passage, l'alchimiste britannique a certes pris contact avec une quelconque variante du "Poi-mandrès" puisqu'il réitère à peu près l'évocation initiale du "skotos katôphérès" dont un détail singulier, bien qu'il apparaisse anodin au premier crû de lecture, donne à signifier que cette Obscurité muant vers l'HUMIDE et "portée vers le bas" est en gésine, gémit et appelle l'actuation séminale comme une femelle en rut en PRESENCE du saillant (Oeil --> DESIR) délivre toute sa MAGNESIE et sa gynophanie pour susciter l'Oeuvre, ce qui donne à signifier effectivement la prestation, inhérente en la négation d'intériorité de la MATERIA PRIMA dans l'avenue de la condescence créaturielle, d'un "proto-daimôn" augural et prégnant du grand "daimôn" biologique. En cela, nous comprendrons sans autre explication, puisqu'elle accouchera d'elle-même au cours de notre dissertation, que toute spatialisation du singulier

1) Ibidem, pp. 170-171.

(i.e. dans une durée positive) implique radicalement un acte de violence passionnelle, à plus forte raison, s'il s'essencifie depuis l'actuation subite d'une déité ou d'un "hypostatique" sis dans un repos et une atopie souveraine, et ceci d'autant plus que ce qui se voit de cette inflexion métaboliser le "desiderio latenti" se verra porté dans l'ingénierie permutante du Désir, donc d'une essencification érophanique du support mimétique dont la mort est l'ossature et la lumière physique le masque. Or, que ce "desiderio latenti" soit celui du pur quantitatif prime-sautier offert à la saillie du "Fiat", ou celui de l'Apeiron comme anticipatif de toute forme, ou celui de l'Antagoniste virtuel ou actuel qui promeut l'incessant duel dans l'empirie, ou qu'il s'agisse encore, comme nous l'avons déjà soupçonné, de l'inchoatif du procès migratoire des latences éprouvé jusqu'à l'exhaustion dans l'épuisement LUCIDE de l'Apeiron et des climats transitifs de l'"ens" dimensionnelle, qui sont tous le même mais non pas le même chez le sujet apercepteur en ce qu'il déterminera et scellera sa pensée sur le principe de réalité, ce ressac pandoral de l'"ens increatum" qui transfigure, c'est-à-dire sidère ("lithos sidéros") comme une Méduse, toute unité de représentation, secrète toutes les mimétiques et quiddités du "simulacrum" pour s'extrader paradoxalement de toute mimétique et s'abolir ultimement dans l'absolution de

l'"experientia" qui est aperception transfigurante de toute son arcanéité. Aussi, à l'instar de la signature ("sphragis") principielle, notre $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ est-il un "agnôstos" ou mieux un anhypothétique radical manifesté mais non manifeste en ce qu'il s'exalte dans le rejet absolu de la limite et qu'il échappe telle une substance mercurielle à toute captivité formelle: la tessiture et le registre plantureux de la procession créaturelle n'ont d'égal que cette inflexion unique du principe acquiescant à son dénudement intégral dans la quête de sa principauté syzygique dans l'Alter. En cela aussi, la provende chaotique est certes le lot optimal de l'Anankè et de l'Eros en ce qu'elle décèle l'Origine et l'OCCULTANT et en ce que de cette Nécessité éperdue elle con-fond l'empreinte ("sphragis") primordiale de l'heccéité et du Nom dans la récurrence labyrinthique du "circulus vitiosus", ce dont tout artiste ou démiurge humain face à la matière première partage l'arcane périlleux avec le Créateur ou l'Autre, quel qu'il soit. En outre, cela est peu dire que ce Chaos est, dans l'efficace discriminatoire de l'intellect artiste, un support "aisthétique" radical.¹

1) L'Artiste japonais Taro Okamoto, dans un beau livre préfacé par P. Klossowski, "L'Esthétique et le Sacré", Paris, 1976, nous laisse entendre ceci (pp. 172-173):

"Le coeur, ce chasseur d'éternité, et l'oeil braqué sur l'absolu, traversent d'un jet, à la fois la nuit et le jour. Ici il n'existe plus de fausse distinction qui

Et cet "Opus circulatorium" qui n'est ni plus ni moins que le minimum et le maximum dans le mandala cosmique puisque la figure la plus dépouillée comme la plus frugale que l'on puisse produire de la structure transrationnelle de la cosmicité gît dans le "KYKLOS" qui est le syndrome "ante diem" de l'intemporel dans le temporel, est une loi du DESIR, de son objectivation et de sa mise à mort. Or, le terme "structure", même si nous l'avons employé, ne convient pas du tout dès lors que l'ouroboïde ne peut en être puisqu'il est "Pan", qu'il tend à tout tirer vers lui et singulièrement le séminal contract ou astringent, donc à se (dé)ranger en lui-même de même qu'il tend à se ré-pandre virtuellement, ce qui est fort redoutable en magnitude,

...permette, en se reportant à l'heure, de séparer la nuit et le jour. Car c'est lorsqu'il fit la distinction du jour et de la nuit, en y voyant une simple permutation de l'envers et de l'endroit, de deux principes antagonistes, que l'homme perdit sa pureté.

Il va sans dire que le monde court au-devant des ténèbres, dilaté de lumière solaire, pour s'immerger encore une fois dans les ténèbres. Il est certain que c'est enrobée dans ce phénomène que la vie a des pulsations et respire en obéissant à ce rythme. Cela est certain. Il s'agit d'un tout constituant un cercle. La lumière et les ténèbres coexistent simultanément. Le plein midi tient embrassée la nuit, et la nuit est masquée du feu d'un soleil étincelant. Et pourquoi, après tout, cela ne serait-il pas? C'est là que nous touchons au spirituel. (...)

De par leurs ténèbres auxquelles aucune fin ne pourrait être assignée, les espaces célestes sont des chaos de transparences où l'homme déchiffre soudain le visage de l'être absolu: son propre visage."

comme stochastique et pandoral, même à circonvenir, tout en l'attirant, à l'imposition (comme on dit "l'imposition des mains") de la Forme, épanchement dont l'expression vive nous vient à l'esprit dans l'écoulement de la lave volcanique, masse chthonienne et pandémique congénitale à l'Art de Vulcain, lave dont le matériau refroidi peut devenir très FECOND s'il est adéquatement opéré par l'Artiste. En sa dissymétrie "ab ovo", $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ est aussi don utérin et Puissance de mort si bien que sa plus noble pupille Physis, quoique reçue en tant qu'intarissable "genitrix" en son port substantiel, véhicule par là même l'HYBRIS de son cosubstant atavique Kronos (Chronos) dont le coefficient irréductible se résout dans l'anéantissement de sa progéniture. $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ étant aussi initiation, faut-il savoir que la Nuit regorge de l'Aurore, ce en quoi Icare, l'ayant su, serait-il sorti, après toutes les épreuves circumambulatories dans l'extrême-occident de son âme, vêtu de la pourpre phénixiale par la porte septentrionale du Labyrinthe, dès lors qu'empruntant la porte australe il fut induit en dérision spéculaire pour devenir un oiseau englouti depuis la fascination méridienne du rayon héliaque. Etant dans l'ou-tremesure du SOI ce qu'il est de plus périlleux et de plus nécessaire, ce qui ressortit le plus en opposition à la appropriation du "principium individuationis", ce dernier constituant étrangement son avatar le plus abouti, étant par

ailleurs ce que l'on tente le plus d'euphémiser puisqu'il reçoit l'offrande de ce qui se corrompt sous le linceul pour le restituer d'une ténue et terrifiante motricité dans d'autres individuations, étant donc l'antigrâce par excellence alors qu'il en faut épuiser la limite, ce "sans-fond" accorde dans la simplicité absolue et dénudée à jamais du Regard tourné vers l'intérieur la résistance inouïe de l'implexe incommensurable du corps, étant l'exacte incon nue du mathème de la DIFFERENCE et fulguration coincidentes de la chute et de la souveraineté initiatiques. Dès lors, peu importe ce qu'il en serait de l'immixtion initiale d'où survient le "kamikaze"¹ créaturel ou l'intronisation du cyclique, du tempestif ou de l'anankè; CELA ne peut qu'être dans l'émouvoir d'un DESIR désirant. Et maintenant si nous croissons jusqu'à la racine du dénéantissement, puisque l'on peut croître vers la racine comme au fruit, sachant aussi le caractère massif, dissimulant et dissimilaire de la "camera oscura" couplée à la force aquatique, nous pouvons alors entendre le verbe caustique de Jacob Boehme:

"Car le Néant a faim du Quelque chose et la faim est le désir, sous forme du premier "Verbum fiat" ou du premier faire, car le désir N'A RIEN qu'il puisse faire ou saisir. Il ne fait que se saisir lui-même et se donner à lui-même son empreinte, je veux dire qu'il SE COAGULE,

1) Mot japonais signifiant "tempête providentielle".

s'éduque en lui-même, et se saisit et passe de l'Indéterminé au Déterminé et projette sur lui-même l'attraction magnétique afin que le Néant se remplisse et pourtant il ne fait que rester le Néant et en fait de propriété n'a que les ténèbres; c'est l'éternelle origine des ténèbres; car là où il existe une qualité il y a déjà quelque chose et le Quelque chose n'est pas comme le Néant. Il produit de l'obscurité, à moins d'être rempli de quelque chose d'autre (comme d'un éclat) car alors il devient de la lumière. Et pourtant en tant que propriété il reste une obscurité." (1)

-
- 1) "Mysterium Magnum", avec deux études de N. Berdiaeff, cf. chapitre troisième, Paris, 1946, p. 63; cf. aussi A. Klimov, "Le "Mysterium Magnum" ou la révélation du Néant", in Hermès, N° 6, pp. 126-140, qui délie l'arcanne dramaturgique de la métaphysique Boehmienne:

"Le Verbe est comme le feu dans lequel "apparaît l'éternelle volonté qui est sans fondement, volonté devant laquelle ne pourrait subsister aucun être car elle engloutit tout dans son Néant" (chap. 4, ll, p. 20/73). Essayons de ne pas lâcher ici le fil de la dialectique de Boehme. Dieu, en tant que Totalité, engloutit tout dans son propre Néant. Autrement dit, le "Quelque chose", dans la mesure où il n'est pas la totalité, ne peut subsister sur le même plan qu'elle. Sinon il viendrait s'opposer à la Totalité, ce qui, par définition, est exclu. Rien ne peut donc être opposé à la Totalité qui, n'étant, d'une certaine façon, rien de ce qui n'est pas elle, apparaît comme un pur Néant, un "purrum Nihil", que Boehme désignait par le mot "Ungrund": abîme sans fond de l'inépuisable Totalité. Pour notre mystique, cette dernière EST. Elle est le "Dieu caché". Elle est le Néant existant mais non connaissant. Elle est le Néant à qui échappe son incommensurable richesse. Elle est le Néant puisqu'elle n'est pas l'Etre, le Quelque Chose. Et pourtant elle EST: elle est l'Esprit non manifesté, le principe suprême de toutes choses — qui n'est cependant aucune d'entre elles. "Nous nous apercevons que Dieu dans son être propre n'est pas un être mais seulement la force ou l'intelligence cherchant à être, éternelle volonté sans fondement, en laquelle tout réside, et qui est elle-même tout et, pourtant, n'est qu'Un, mais qui désire se révéler et se transformer en être spirituel, ce qui se produit par le feu dans le désir d'amour, dans la force de la lumière" (chap. 6, l, p. 29/83)."

Cette instance du Désir qui se duplique dans le Non-être, poussant à réfléchir le Visage en lui-même, promeut l'incise dans le double de Hylé, qui s'occulte en élucidant sa propre négation dont le Nom veut s'accomplir, mais promeut ultimement, de toute spiration migratoire dans la magnésie de Physis d'où sont aussi façonnés les masques de Thanatos, l'augural incessible, qui ne peut résolument être cédé mais seul éprouvé, du Désir se faisant "voyant" dans la conque de l'âme. Cette prestation insigne nous offre une rémémoration du Psaume 42, 8 où l'abîme d'en bas appelle celui d'en haut comme une Rosée éthérée mais puissante ("l'abîme appelant l'abîme au fracas de tes écluses"), le Nom étant voulu dans la Possibilité, donc cette Possibilité se désirant comme floraison d'un COEUR en son vertige. De cette dyade originante, dans la nudité du DOUBLE, il y a certes le secret d'une "Boulé théou" mise en abîme dans l'essence muette de Physis pour compromettre l'Immotivé dans la fluxion des essentialités relatives, immotion du VOILE se dévoilant ("alétheia") dans ce qui est racine absconse d'une fleur régénérée du compost fon-tal, telle une schize déhiscée en elle-même sur elle-même dans le sacrificiel d'où la Création devient le Désir d'un solipsisme radical devenu amant et qui étreint sa dyade pour se re-connaître comme "eschaton", donc, pour nous, vigie instante de l'arc métaphysique qui sous-tend l'Oeuvre hermétique

au sens double du propre et du figuré dans l'ouverture et la clôture du VASE HERMETIQUE. De même pouvons-nous nous confier à la beauté de la méditation du philosophe Robert Misrahi qui provoque innocemment, donc avec justesse, la collision entre l'apophasis néoplatonicienne et l'aurore désirante du Feu boehmien:

"Mais l'ineffable obscur, ce qui ne peut être énoncé et peut sans doute à peine être vu, ce quelque chose ou je ne sais quoi qui est par-delà tout être et par-delà toute essence, ce terme indéterminable auquel on accède régressivement après toutes les démarches et après toutes les analyses, nous avons vu qu'il n'est qu'un DOUBLE.

Que le néant quasi positif soit conçu comme l'envers nocturne de l'Un, ou qu'on le pense comme l'au-delà de l'Un, c'est toujours à partir de l'Un qu'il est obtenu, c'est toujours à partir du commencement et du premier qu'on l'atteint par un ultime effort de régression ontologique; mais si le premier est déjà l'indéterminé, terme ultime de toutes les régressions, il faut bien admettre que le néant ineffable est obtenu réflexivement par une dernière scission de l'Un, par une ultime dichotomie dialectique fournissant, par un saut radical, l'origine des origines et le modèle de tous les modèles. (...)

Mais n'avions-nous pas vu, à propos du projet philosophique de retourner régressivement vers l'origine, que cette "conversion" de l'esprit, ou ce commencement philosophique de la connaissance devait forcément avoir une origine plus foncière, et qui était le DESIR ANTERIEUR de commencer enfin à être? (...) Ce motif ontologique, antérieur à tous les commencements, condition de tous les actes, source de toutes les origines, devra forcément être extérieur aux raisons, puisqu'il doit rendre compte de toutes les raisons: il sera nécessairement qualitatif, et nécessairement dynamique. Mais ce qui est absolument ORIGINAL, et simultanément mouvement et qualité, ce ne peut être rien d'autre que le DESIR.

Le motif non rationnel de la rupture ontologique par laquelle le néant se pose dans l'être après s'être scindé et dédoublé, c'est donc un DESIR ABSOLU. (...)

On se souvient qu'au commencement Boehme situe un être ambivalent, le néant obscur, d'où émergeront dialectiquement lumière et feu; on se souvient aussi que le monde est un "second commencement" qui répète l'origine, mais ce second commencement est sensibilité, qualités, désirs: la mimétique est totale et Boehme dira aussi du Bien éternel, origine absolue, qu'il est un DESIR: feu et lumière certes, mais issus du néant par une dialectique des contraires dont nous saisissons maintenant la clef: c'est une dialectique REFLEXIVE. Le désir est l'acte originel du commencement, mais parce que le commencement est désir de se contempler soi-même, de se retourner sur soi-même, c'est-à-dire de se réfléchir. (...)

A l'origine est le désir, c'est-à-dire la faim d'être qui saisit le néant; il faut le concevoir comme une affectivité absolue, comme un mouvement qualitatif de l'absolu. L'origine n'est pas pure dialectique de la contradiction logique, mais dialectique réflexive-affective où le désir est une faim véritable et l'origine de toute sensibilité. (...)

On le voit: le commencement sans commencement est la naissance perpétuelle du tout de l'être, et cela n'est rien d'autre que l'appréhension de Dieu par lui-même, la réflexion de l'absolu en soi-même. Mais cela qui se réfléchit éternellement en soi-même n'est rien: Dieu est l'un qui est en même temps le rien éternel, et la réflexivité originelle de l'absolu c'est l'appréhension réflexive du néant par lui-même. C'est pourquoi, à la limite, le tétragramme est l'indicible." (1)

1) R. Misrahi, "Lumière..." op. cit., pp. 105-110; cf. aussi E. Bréhier, "L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec", in "Etudes de Philosophie antique", Paris, 1955, pp. 248-283; J. Baudry, "Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne", Paris, 1931; enfin, concernant le dernier segment

A l'expérience de l'espace non connexe de la corporeité, il faut sertir le sceau réflexe du Néant. Or cette gémellité si difficile en toute position d'un principe de réalité, donc source pénétrante de l'élucidation mais aussi puits dissolutif, laisse co-incider à l'AXIS MUNDI qui polarise la CIRCULATION phénoménale ce lapsus atemporel dont la clef dissout les signatures de la MORT quoiqu'elle-

de Misrahi, nous citerons ceci de G. Vajda ("Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse I, 1-3 dans le judaïsme post-biblique", dans "In Principio", Centre d'études des Religions du Livre, Paris, 1973) ce qui devrait dissoudre toute positivité en regard de YHWH:

"Il s'agit d'une connaissance (mystique kabbalistique) qui se veut suprarationnelle et dont l'objet essentiel est l'épanouissement — intemporel — de la vie divine, son passage de l'occultation impénétrable du non manifesté aux modes d'être de plus en plus manifestés et indissolublement liés au monde extradivin nullement illusoire, mais très concret, qui est son homologue symbolique. (...)

En vertu de ces présupposés, le premier verset de la Genèse est sensé renfermer le schéma général du monde divin, à commencer par la déité cachée vers laquelle pointe, sans même la symboliser graphiquement, le crochet auquel se termine à gauche et en haut la lettre initiale du récit de la création, et en continuant par les dix aspects, appelée "sefirot", modes de manifestation progressive de la divinité. Le néant d'où procède le tout n'est pas la privation absolue des philosophes avec toutes les difficultés que cette conception négative implique au grand scandale de la raison raisonnée, mais la suressentielle réalité du DEUS ABSCONDITUS dont la plénitude ontologique interdit toute désignation et rend vaine toute tentative d'approche pour la pensée."

même s'élise en ce non-temps, de même que l'Anthrôpos, dans son commerce dévoilant avec l'"Agnôstos, s'assimile à un "Ophis" pérégrinant dans l'Autre de ses multiples anneaux quoiqu'il ne cherche que lui-même en s'écartant de son centre, et quoiqu'encore la pléthore de ses masques ("personae") qu'il s'accorde pour surseoir à cette rare et absolutive "cum-templatio" libère les jeux de miroir¹ et toute spécularité "ad libitum" que pour mieux y trans-paraitre comme fondation de l'infondé. Ce phylum ophidien, pour peu qu'il marque l'enracinement hydro-tellurique de l'Anthrôpos, nous donne à entendre ceci, pour peu que l'on sache lire dans le silence vierge de la page atemporelle ou que l'on sache décaper les couches successives et scoriacées d'un palimpseste immémorial, que le serpent n'a pas parlé à l'Adam primordial mais que le serpent s'est mis à parler EN l'Adam.

1) Cf. R. Alleau, "Le symbolisme alchimique de la Mort", in Cahiers Internationaux du Symbolisme, N^{OS} 1, 37-38-39, 1980, pp. 69-83:

"Un soupçon nous vient: ne s'agirait-il pas dans toute cette diversité incompréhensible de figures et de formes alchimiques, d'une unité analogique universelle qui nous est devenue étrangère? D'une vision perdue? "Si je ramasse une pierre ou une motte de terre, dit Jacob Boehme, dans "Mysterium Magnum", j'y aperçois le supérieur et l'inférieur; j'y aperçois même le monde entier, à cela près que dans chaque chose isolée prédomine une propriété d'après laquelle, d'ailleurs, elle est nommée. Mais toutes les autres propriétés s'y trouvent également mélangées, en diverses proportions et principes. Néanmoins toutes les molécules et proportions ne forment qu'un centre unique et c'est une racine unique de laquelle tout

Aussi, l'antagonisme initial de notre traité en impose beaucoup plus qu'il n'en laisse suggérer en quelques lignes. Loin de livrer le seul "hapax génoménon" d'une

...provient et elle ne se distingue que par la manière plus ou moins compacte dont elle est coagulée. Son état originel est pour ainsi dire une vapeur ou un bouillonnement DU GRAND MYSTERE DU VERBE EXPRIME QUI, EN TOUS LIEUX REEXPRIME, REPRESENTE A CHAQUE FOIS QU'IL RESONNE A NOUVEAU UNE FIGURE DE LUI-MEME, UN ETRE SELON L'ES-PRIT". Réfléchissons encore à la machinerie du théâtre alchimique. Peut-elle être différente logiquement de son principe philosophique fondamental: l'unité du tout: "en to pan? Mais comment concilier ce principe dans ce théâtre physique avec une diversité aussi prodigieuse d'images, de formes et de figures? Un jouet d'enfant suffit à nous montrer ce que n'ont pas compris tant de savants ni de sages. Nous allons construire ensemble un kaliédoscope.

On sait que si deux miroirs plans sont disposés angulairement, ils donnent de tout objet placé entre eux un nombre d'images d'autant plus grand que l'angle qu'ils forment est plus petit. Deux miroirs rectangulaires donnent, à 90°, trois images, cinq à 60° et à 1°, 360 images placées toutes sur une même circonférence ayant pour centre un point de la ligne d'intersection des miroirs et pour rayon la distance de l'objet à cette ligne. Quand l'angle formé est nul, c'est-à-dire quand les miroirs sont exactement parallèles, le nombre des images est infini. Si l'on combine cette multiplication des images avec le mouvement d'un petit nombre d'objets diversement colorés, en utilisant, par exemple, des miroirs inclinés à 60° dont l'intersection suit une génératrice d'un cylindre, on voit dans le kaléidoscope se former, se briser, se reformer, apparaître, disparaître et renaître des dessins symétriques toujours différents que produit la réflexion des miroirs angulaires. L'illusion de la multiplicité des objets provient de la réalité des variations multiples des rapports de leurs images entre elles."

Causalité substantielle, ou de l'artifex démiurgique ou encore d'une ponctualité névralgique de l'actuation cosmogonique, la subite catoptrique de la Lumière archétypale dans le magma primitif, outre le déploiement du champ créaturel délégué en chaque agent hypostatique, sous-tend certes l'éclosion du participé dans le mimétisme phénoménal comme dynamique illimitée de dissémination, mais, plus profondément, initie et VEUT SIGNIFIER la SCISSION anthropologique et, dans une pleine mesure, l'itération de la "crisis" eschatologique. En outre, le découlement de l'architectonique céleste et de la "tétrasomia" élémentaire est, quoique constitutif de l'"opus ornatus" (e.g. la motion kathartique des dignités élémentaires (Feu-Pneuma-Ether)), plutôt appendicieux dans l'ordre de la révélation qui est pure dramaturgie agonistique dans le "locus solus" de l'Anthrôpos reçu selon l'Essence. Nous disons ici "appendicieux" non par péjoration mais bien par INTEGRATION à la trame votive du dévoilement. Dès lors, le non-commis outremondain qui se trouve être le commettant omnipotentiel affronte SA résistance "critique" ("crisis" = motion décisionnelle), soit CE EN QUOI le "phainein" procède, de quel ressourcement intarissable il procède et, éminemment, dans quelle é-laboratoire ou esquisse téléologique ON procède et on cède l'incessible dans l'avoué de l'ek-sistent. La distanciation paradoxale qui trace la difficile co-incidence dans

le passage de l'unité d'inhérence "princeps" à l'unité de participation in-cidente du tissu phénoménal, nonobstant la la recognition du focus secret dans l'économie monadologique et de l'effusion d'unité proliférée dans la DYADE de la trame processionnelle, demeure le "Mysterium Magnum" qui enveloppe "Celui qui ne peut être connu" et "Celui qui VEUT être connu", blason immémorial à jamais réitéré du "cognoscere totum" dans le "cognoscere totaliter". Très sensiblement, le prodrome cosmique qui se départage une certaine coextension avec le lapsus atemporel et atopique précédant la chronocratie ou le régime de la succession temporelle et la spatialisation cardinale (cruceiforme) du "circulus vitiosus" pourra certes être entendu d'une PUISSANCE unique intégrale qui acquiesce à la mutualité de son Essence dans l'Autre, acquiescement au procès "réal" par négation (et donation à l'Autre qui est lui-même) de l'autotélie, peut-être acquiescement au dévidement et à la vection (lat. "vehere" = conduire) ex-périmentale des modes finis des attributs de l'unique substance. On pensera par ailleurs, sans l'accentuer jusqu'au parallèle, à la "potentia" (qui n'est pas la "potestas" (capacité) volontariste) actuelle constante du Dieu spinozien qui est une puissance absolue d'exister (Eth. I, XI, scolie: "infinite absolute potentiam existendi"), en identité plénière avec son essence (Eth. prop. XXXIV), ceci en regard d'une "substantia" reçue comme "ce qui

est en soi et est conçu par soi" (Eth. I, déf. III; "...nécessairement infinie", I, prop. VIII) alors qu'une transversalité immanente recouvre, par un report subtil de l'EFFET dans la CAUSE, l'écart entre "natura naturans" (substance et cause) et "natura naturata" (effet et mode) et conjugue ainsi la filiation et le repli de la créature dans la Cause essentielle (Eth. I, XXIX, scolie; Court Traité, I, chap. VIII-IX). De plus, Spinoza, dans une ébauche fragile et hétérogène de sa métaphysique (Court Traité, circa 1650-60), n'en appelle-t-il pas à considérer les deux créatures immédiates, "le mouvement dans la matière et l'entendement dans la chose pensante", constituant la "natura naturata" universelle comme "...un FILS, un ouvrage, un EFFET immédiatement créé par Dieu".¹

Par ailleurs, Hans Jonas² dont l'analyse du "Poimandrès" nous semble la plus aboutie, intègre dans son équation l'immersion psychogonique et la schize anthropologique, à savoir que "...le processus cosmogonique, ou l'engloutissement de l'Ame, ou généralement le mouvement descendant d'un principe divin, a commencé par une réflexion de la Lumière supérieure dans l'Obscurité inférieure". Dès lors, questionnant l'antériorité principielle et photique qui est au fondement même du

1) "Court Traité de Benoît de Spinoza sur Dieu, l'homme et son état bienheureux", traduit et annoté par R. Caillois et M. Francès, in "Oeuvres complètes", Paris, 1954, cf. chap. IX, p.41.

2) "La religion gnostique", op. cit., p.214.

schème "diairétique" dans la cosmogénèse, il en induit trois dispositions primordiales:

1^o "celle de l'Obscurité qui s'éprend de la Lumière et qui s'empare d'elle en partie"

BAS → HAUT: captation de type manichéen avec une inflation de la part jouée par l'entité ténébreuse, donc attribuant "aux forces d'en bas l'initiative du mouvement qui aboutit au mélange".

2^o "celle de la Lumière qui s'éprend de l'Obscurité et qui s'abîme en elle volontairement"

HAUT → BAS: descente cosmogonique de l'Ame primordiale qui est pré-cursive de la chute de l'âme individuelle dans le "corps-tombeau" ("soma-sèma", cf. Orphisme et "Phédon").

3^o "celle d'un rayonnement, d'un réfléchissement ou d'une image de la Lumière projetée dans l'Obscurité, qui la retient alors prisonnière"

Emanation → REFLET → insémination → incarceration

Or, notre traité a l'avantage fort intriqué d'ailleurs de cumuler intrinsèquement ces trois modalités. Ainsi, selon nous, qu'il s'agisse d'une alimentation principielle de la "Turba" indifférenciée, ou de la captation parasitaire de l'"eidôlon" lumineux d'où le prédateur hérite de sa faculté substantifique et pro-créatrice, ou encore d'une mise en abîme de l'Archè dans l'altérité de l'"amorphos hylè", ces alternatives sont inféodées: 1^o au commerce inévitable entre le "tà anô" ou ce qui est irréductiblement porté vers le HAUT et le "tà katô" ou ce qui est nécessairement porté vers le BAS;

2° de cela découle (immersion-reflet-captation) la possibilité impliquée d'une FORMATION ("systasis") cosmique (i.e. pneumatisation et logophanie); 3° d'où est encourue l'incarcération des "psychai" dans la forme sensible, donc le morcellement ou la dissolution du germe ou du reflet divin dont l'aspect radical (Anthrôpos) devient le vecteur cardiaque de la mutation descendante et de la réversion palingénésique; 4° la trame cosmogonique elle-même avec toute l'innocence d'un façonnement archétypal (e.g. "diakosmésis" hellénique (stoicienne)) n'est dérivée qu'en regard du mythe de la chute et de la régénération. Par exemple, dans la phase où le Verbe vient inséminer la Matrice de la double impression du PNEUMA et de la proportion distinctive ("logos"), donc en cette concaténation discriminante et sublimante qui libère la subtilisation d'un Feu "draconique" ou "kaustikon" jusqu'à la souveraineté éthérée, et de même que de cette immersion du "Logos" il y a soudaine reconduction dans son "topos" essentiel, ainsi avons-nous, en telles commutations, une préfiguration de l'économie sôtériologique qui fonde le lieu du "Poimandrès". D'autre part, de cette séparation de l'élément et de ses congénères, ce dont l'ontologie native de Ioniens avait exhaussé le statut en tant qu'Archè de la gestation substantielle pour trouver ultérieurement refuge dans l'atomisme géométrique de Platon, ou l'ousiologie du Stagirite ou la dynamique syntonique de la Stoa, nous pouvons voir

qu'elle a regard au paradigme de la formation prototypique en Alchimie, Art dont on sait qu'il se doit de retenir pour la précellente duction de son SUJET l'engramme initial de la Création; dès lors, en appoint du "Poimandrès", nous entendrons entre les Valentin, Maier, Philalèthe ou le Trévisan, un segment du "Novum Lumen Chymicum" du Cosmopolite, qui serait Alexandre Séthon ou Michel Sendigovius, dont le II^{eme} volet ("Traité du Soufre" ou "Tractatus de Sulphure, altero naturae principio") d'un triptyque nous offre une juste délibération concernant la distinction de la "tetrasomia" jusqu'au "quint-essent":

"Car au commencement de la Création du monde, Dieu tout-puissant sépara les quatre Éléments du Chaos: il exalta premièrement leur quinte-essence et la fit monter plus haut que n'est le lieu de leur propre sphère. Après, il éleva sur toutes les choses créées la plus pure substance du Feu, pour y placer sa sainte et sacrée majesté; laquelle substance il constitua et affermit dans ses propres bornes. Par la volonté de cette immense et divine Sagesse, ce Feu fut allumé dans le CENTRE du Chaos, lequel puis après fit distiller la très pure partie de ces Eaux. Mais parce que ce Feu très pur occupe maintenant le firmament, et environne le Trône du Dieu très haut, les Eaux ont été condensées sous ce Feu en un corps qui est le Ciel. Et afin que ces Eaux fussent mieux soutenues, le Feu central a fait, par sa vertu, distiller un autre Feu plus grossier, qui, n'étant pas si pur que le premier, n'a pu monter si haut que lui et a demeuré sous les Eaux dans sa propre sphère. De sorte qu'il y a dans les Cieux des Eaux congelées et renfermées entre deux feux. Mais ce Feu central n'a point cessé d'agir: il a fait encore distiller plus avant d'autres Eaux moins pures qu'il a converties en Air, lequel a aussi demeuré sous la sphère du Feu en sa propre sphère et

est environné de lui comme d'un très fort fondement. Et comme les Eaux des Cieux ne peuvent monter si haut et passer par-dessus le Feu qui environne le Trône de Dieu, de même aussi le Feu, qu'on appelle Elément, ne peut monter si haut et passer par-dessus les Eaux célestes, qui sont proprement les Cieux. L'Air aussi ne saurait monter si haut qu'est le Feu élémentaire, et passer par-dessus lui.

Pour ce qui est de l'Eau, elle a demeuré avec la Terre, et toutes deux jointes ensemble ne font qu'un globe: car l'Eau ne saurait trouver de place en l'Air, excepté cette partie que le Feu central convertit en Air pour la conservation journalière de cette machine du monde. Car s'il y avait quelque lieu vide en l'Air, toutes les Eaux distilleraient et se résoudraient en air pour le remplir: mais maintenant toute la sphère de l'Air est tellement pleine par le moyen des Eaux, lesquelles la continuelle chaleur centrale pousse jusqu'en l'Air, qu'il comprime le reste des Eaux et les contraint de couler autour de la Terre et se joindre avec elle pour faire le centre du monde. Cette opération se fait successivement de jour à autre; et ainsi le monde se fortifie de jour en jour et demeurerait naturellement incorruptible, si l'absolue volonté du très haut Créateur n'y répugnait, parce que ce Feu central, tant par le mouvement universel que par l'influence des Astres, NE CESSERA JAMAIS DE S'ALLUMER et d'échauffer les Eaux." (1)

Maintenant, de tous ces points de fuite qui sont autant d'incaténations du sigle intensif de l'Anthrôpos dans la focalité du Corps du Monde, dans l'éprouvé des polarités comme dans l'immixtion des compossibles, nous pouvons pénétrer le chrisme scellé et dé-scillant qui, d'une MISE A MORT initiale "ab ovo", sous-tend l'abolition et la réincrudation de l'Anthrôpos.

1) "Le Cosmopolite ou Nouvelle Lumière Chymique", texte de l'édition française de 1691, Introduction et notes par B. Roger, Paris, 1976.

Au moment où l'"ousiodès anthrôpos" se met en abîme, (C.H. I, 13, 14), par une appétence toute singulière propre au syndrome gnostique (l'attrait démiurgique, e.g. Sophia-Pistis ou Akhamôth), il met en jeu dans son union avec la "Physis" dite "katôphérès" ou abyssale:

a) par réfraction, la plénitude incommensurable de l'"Absconditum", "a boundless expanse of light" traduira W. Scott,¹

b) l'absolu qualitatif imparti avec l'"homoiôsis théou" ("morphè théou" + "exousia") dont une qualité "allogène" particulière, l'androgynie ("arrénothélus" → "autogonos"), sera fracturée lors de la gestation du corps empirique.

c) l'ornement hégémonique du macrocosme astral (région du Feu) ou des "démiourgémata" célestes animés d'un mouvement circulaire "... depuis un commencement indéterminé jusqu'à un terme sans fin ("ap' archês aoristou eis apéranton télos"), car il commence où il s'achève (C.H. I, 11) façonnés et activés par la seconde hypostase dite "os théôs toû pyros kai pneumatos ôn" (C.H. I, 9) rejointe par le "Pneumatikos Logos" (1^{er} "Noûs" hypostasié, C.H. I, 5) qui lui est consub-

1) "Hermetica", édités et traduits par W. Scott (1925), vol. II: "Notes on the Corpus Hermeticum", Libellus I, pp. 1-74, Londres, 1968.

stantiel, au retour de sa mission "diairétique" au sein de la MATERIA PRIMA.

La "Physis katôphérès", sa nouvelle "maîtresse" aux deux sens du terme, avait déjà subi les mutations suivantes:

a) à partir du stade radical de l'embryo-génèse signalée par l'initiale ouroboïde/ophidienne, percussion prolixo-originaire du "bios" en regard de l'économie principielle de la "Zoê", ce qui correspond à l'"amorphos proto-hylé" ou la somme générique des latences, qui doit nécessairement (en notre traité) succéder à la pro-fusion atopique du Plérôme et dont l'appellation "skotos katôphérès" démarque le niveau DOUBLE, c'est-à-dire intégrant et désintégrant, de la NIGREDO,

b) une première "mue" ou "face" (de l'ombre) se dessine dans l'"hygran eis tina physin" (C. H. I, 4) en tant qu'utérine (donc aussi "hystéréma") et sub-lunaire, cependant qu'un FEU indistinct (+ voix "alogos") tente d'y émerger; en cela, nous noterons avec W. Scott¹ que R. Reitzenstein a produit "drakonti" au lieu de "ophei" en C. H. I, 4 (19):

1) W. Scott, op. cit., p.22, se réfère à R. Reitzenstein, "Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904, part. pp.36-116, et s'inscrit en faux contre l'assimilation du reptile primordial avec celui de la Gnose naassénienne: "...there is little resemblance between the snake of the Naassenes, which is the source of all good, and the "grim and terrible

"...skoliôs espeiraménon, ôs eikasai me <drakonti> ", ce qui desservirait (en dénotant l'association DRAGON → ignition chaotique) cette "voix de feu" ("phonê pyros") CAUSTIQUE voulant s'extraire du compost primordial (MATERIA PRIMA).

c) doublée par l'inflexion sophianique de la "Boulè théou" (C.H. I, 8), la matrice est recouverte (étreinte sexuellement → "épiβênai" = "saillir" (C.H. I, 5); cf. note 12 (Festugière): "En effet ἐπιβῆναι avec le datif indique peut-être une action violente. La nature primordiale est comme en gésine, elle gémit, crie, appelle au secours (βοή), jusqu'à ce que le contact du Verbe la délivre de son fruit, le πῦρ ἀκράτου." par le Verbe (cf. Gen. I, 2), provoquant ainsi une première discrimination (séparation élémentaire) dans la "summa generis" des latences: le "Feu sans mélange"

darkness" of Corp. I, which stands for ἄμορφος ὕλη, and is the source of all evil. It is true that a "dragon of darkness", regarded as an evil power, occurs in other writings of the period; but a mention of it would be inappropriate here. The σκοτός of Corp. I is at this stage formless; as yet, it has not even assumed its first form, that of a "watery substance."

A propos de ce feu "négatif", Scott, remarque aussi que: "Mani (alex. Lycopol. 3) said that ὕλη, when all "light" or divine substance has been extracted from it, becomes a πῦρ καυστικὸν μὲν, σκοτῶδες δὲ καὶ ἀφειγγές, νυχτὶ πρόσμοιον. It is possible that some similar statement, derived from a Zoroastrian source, may have been in the writer's mind."

qui est aussi qualifié de "souffle igné" ("tô pneumati"), donc assimilable à l'Ether¹ (lequel servira éventuellement à la facture démiurgique des corps célestes), ensuite l'Air qui est aussi doué de la vertu ascensionnelle de par sa légèreté substantielle ("aèr élaphròs" (léste, agile)), tout en délaissant le magma hydro-tellurique à un niveau d'imixtion germinale,

d) en conséquence de l'activité circulatoire dans l'armature des sphères, la terre et l'eau ayant été séparées ("diakechôristai") l'une de l'autre selon le vouloir du "Noûs" (C.H. I, 11), sont générés, selon la qualité élémentaire respective, les "aloga zôa".

De ces deux groupes de dispositions inscrivant de prime abord, comme le dirait Hans Jonas, "la différence ontologique radicale entre l'homme et la nature", sera consommée la fusion qui n'est autre que la "coniunctio animae cum corpore" entre l'Androgyne ("Anthrôpos téléios") qui est le reflet intégral de l'"Absconditum" et la Nature subsumant l'organon de toute corporéité, dramaturgie d'un commerce unique du principe et de l'altérité d'où la psychogonie devient

1) Cf. Festugière, loc. cit., p. 17, n. 13: "πνεύματι peut s'entendre puisque, dans cette cosmologie, l'éther, souffle igné, n'est pas nettement distingué du feu, comme dans la cosmologie stoïcienne où le πνεῦμα, qui pénètre tout, a les propriétés du feu."

l'événement d'une chute qui est le site perméable de la durée relative ("diamonè") et de la "generatio et corruptio", du moins est-ce l'enjeu de cette "union" qui est SEPARATION. Dans cette union polaire et transsubstantielle, i.e. Absconditus/Anthrôpos (Phôs) \rightleftharpoons Physis, puisqu'il y a inter-pénétration de la DIFFERENCE, réside toute l'arcanéité de la médiation ambivalente du "Mercurius" ¹ en tant qu'"aqua permanens" et "filius macrocosmi"; ce porteur d'Eau ("humidum radicale") et de Lumière ("Lumen de lumine"), en devenant le synchrone intériorisé d'une épiphanie et de son inversion, éconduit le principe de réalité dans la sphère de l'identité, et de sa dissolution en (tré)passant par l'immersion dans l'Oubli ("léthé"), odyssée qui n'a de cesse de

1) C.G. Jung, dans "Der Geist Mercurius" (Ascona, 1942) repris dans "Alchemical Studies", Princeton, 1976 (1967), pp. 191-250, sp. "Mercurius as the Arcane Substance", pp. pp. 235-236, déploie avec justesse le spectrum de la "signature" mercurielle:

"Mercurius, it is generally affirmed, is the arcanum, the prima materia, the "father of all metals, the primeval chaos, the earth of paradise, the "material upon which nature worked a little, but nevertheless left imperfect". He is also the ultima materia, the goal of his own transformation, the stone, the tincture, the philosophic gold, the carbuncle, the philosophic man, the second Adam, the analogue of Christ, the king, the light of lights, the "deus terrestris", indeed the divinity itself or its perfect counterpart. (...)

Besides being the prima materia of the lowly beginning as well as the lapis as the highest goal, Mercurius is also the PROCESS WHICH LIES BETWEEN, and the means by which it is effected. ...

s'éprouver comme paradoxe, abolition et élévation, ce qui entraîne, d'une part, l'actualisation d'une hiérophanie

He is the "beginning, middle, and end of the work. Therefore he is called the Mediator, Servator, and Salvator, He is a mediator like Hermes. As the "medicina catholica" and "alexi-pharmakon" he is the "preserver ("servator") of the world." He is the "healer ("salvator") of all imperfect bodies" and the "image of Christ's incarnation," the UNIGENITUS "consubstantial with the parental hermaphrodite." Altogether, in the macrocosm of nature he occupies the position which Christ holds in the "mundus rationalis" of divine revelation. But as the saying "My light surpasses all other lights" shows, the claim of Mercurius goes even further, which is why the alchemists endowed him with the attributes of the Trinity in order to make clear his complete correspondence to God. In Dante, Satan is three-headed and therefore three-in-one. He is the counterpart of God in the sense that he is God's antithesis. The alchemists did not hold this view of Mercurius; on the contrary, they saw him as a divine emanation harmonious with God's own being. The stress they laid on his capacity for SELF-GENERATION, SELF-TRANSFORMATION, SELF-REPRODUCTION, and SELF-DESTRUCTION contradicts the idea that he is a created being. It is therefore only logical when Paracelsus and Dorn state that the prima materia is an "increatedum" and a principle coeternal with God. This denial of "creatio ex nihilo" is supported by the fact that in the beginning God found the Tehom already in existence, that same maternal world of Tiamat whose son we encounter in Mercurius." (...)

(1) Mercurius consists of all conceivable opposites. He is thus quite obviously a duality, but is named a unity in spite of the fact that his innumerable inner contradictions can dramatically fly apart into an equal number of disparate and apparently independent figures.

(2) He is both material and spiritual.

(3) He is the process by which the lower and material is transformed into the higher and spiritual, and vice versa.

(4) He is the devil, a redeeming psychopomp, an evasive trickster, and God's reflection in physical nature.

(5) He is also the reflection of a mystical experience of the artifex that coincides with the OPUS ALCHYMICUM."

portant la primordialité de la "dramatis personae" anthropogonique au sein de la verticalité supracosmique, donc métahistorique,¹ et, d'autre, part, l'hypostasiation de l'"agôn" originel entre le principe lumineux et le suppôt matériel,

-
- 1) M. Eliade, dans "Symbolismes de l'ascension et rêves éveillés" (cf. "Mythes, rêves et mystères", Paris, 1957, spéc. pp. 149-150) rappelle à propos du point d'incidence entre l'ascension régénératrice et la transfiguration temporelle:

"...le symbolisme de l'ascension révèle sa signification la plus profonde lorsqu'il est déchiffré dans la perspective de la plus "pure" activité de l'esprit. On dirait qu'il délivre son "vrai message" sur le plan de la métaphysique et de la mystique. On pourrait dire aussi que c'est grâce aux valeurs signifiées par l'ascension dans la vie de l'esprit (élévation de l'âme vers Dieu, extase mystique, etc.) que les autres significations, saisies sur les plans du rituel, du mythe, de l'onirique, de la psychagogie, nous deviennent complètement intelligibles, qu'elles nous découvrent leurs intentions secrètes. (...)

Un grand nombre de traditions font partir la création du Monde d'un point central (ombilic) d'où il aurait rayonné dans les quatre directions cardinales; parvenir, donc, au Centre du Monde implique qu'on est arrivé au "point de départ" du Cosmos, au "commencement du Temps", en définitive, qu'on a aboli le Temps. Autrement dit, nous saisissons mieux l'effet régénérateur produit sur la psyché profonde par l'imagerie de l'ascension et du vol, PARCE QUE NOUS SAVONS que — sur les plans du rituel, de l'extase et de la métaphysique — l'ascension est susceptible, entre autres, d'abolir le Temps et l'espace et de "projeter" l'homme dans l'instant mythique de la Création du Monde; donc, de le faire en quelque sorte "naître de nouveau" en le rendant contemporain de la naissance du Monde. Bref, la "régénération" qui s'effectue dans les tréfonds de la psyché, ne trouve sa plus complète explication que du moment où nous apprenons que les images et les symboles qui l'ont provoquée expriment — dans les religions et les mystiques — l'abolition du Temps."

hypostasiation qui s'enracine essentiellement dans la dramatisation de l'origine du Monde, cette bipolarité et sa conversion anagogique étant à la source du procès de "descensio" (MORT → "dissolutio", "separatio") et du rite d'ascension (PALINGENESIA → "renovatio", "sublimatio"). Ainsi, lorsque l'Anthrôpos s'expulse du Plérôme en "brisant" à travers la membrane ("anarréxas tò kytos", C. H. I, 14; cf. l'"Horos-Stauros" dans la cosmogonie gnostique) qui départage le macrocosme et le microcosme pour copuler avec la Génitrix sous l'attrait de sa propre image (1^{er} mimétisme) survient le cycle psychogonique inauguré dans la "prise" du corps. La schize ("separatio") métamorphique la plus cruciale sera certes, à l'instar de la quête errante d'Isis suite au démembrement d'Osiris par l'antagoniste chaotique, la désintégration psychique qu'accompagne la perte de l'"ousia" syzygique, c'est-à-dire:

— l'"anima" et l'"animus" sont disjoints au sein de la corporéité d'où la dilution du Soi ("Noûs authentias") qui est projeté dans la "forme dénuée de logos" ("tèn alogon morphèn") dont l'origine s'évanouit dans le fond des temps,

— la production septuple, dérivée de l'"eidôlon" de l'archétype divin, de proto-types humains, appelés éventuel-

lement à la duplicité sexuée, en quelque sorte une heptade microcosmique, correspondant chacun à un paradigme astrobiologique, donc véhiculant l'empreinte ("typos") de l'architectonique céleste en leur lot d'effluves respectif, façonnés dans la "mesure" du cellier élémentaire (la part de Physis), i.e. duction ignée, animation pneumatique, plasticité (terre) et génération (eau), inaugurer l'empire d'Eros et de Thanatos, de l'"hypnos" et de "léthé" et tout l'"appendage" d'influx daimoniques qui s'y applique:

C.H. I, 17: "...la génération de ces sept premiers hommes se fit de la façon suivants: femelle ("thélukè") était la terre, l'eau l'élément générateur ("kai hydôr ocheutikon" (cf. "ochéo", véhiculer — "ochèma" — vaisseau)); le feu conduisit les choses à maturité ("ek pyròs pépeiron", cf. "pépeirao", (accomplir) par expérience maturité, lat. "experiri"), de l'éther ("ek dè aithéros") la Nature reçut le souffle vital ("pneuma"), et elle produisit les corps selon la forme de l'Homme ("pròs tò eidos toû Anthrôpou"). Quant à l'Homme, de vie et lumière qu'il était, il se changea en âme, la lumière en intellect ("o dè Anthrôpos ek zoês kai phôtòs egéneto eis psychèn kai noûn, ek mèn zoês psychén, ek dè phôtòs noûn")."

" " , 19: "la Providence ("è pronoia"), par le moyen du destin et de l'armature des sphères ("dià tês heimar-ménas kai harmonias"), opéra les unions ("mixeis") et établit les générations ("genéseis"), et tous les êtres se multiplièrent chacun selon son espèce, et celui qui s'est reconnu soi-même est arrivé au bien élu entre tous, tandis que celui qui a chéri le corps issu de l'erreur de l'amour ("o...

dè agapésas tò ek planes érôtos sôma"), celui-là demeure dans l'Obscurité, errant, souffrant dans ses sens les choses de la mort."

C.H. I, 20: "Parce que la source d'où procède le corps individuel est la sombre Obscurité ("tò stygnòn skotos" — "stygienne"), d'où vint la Nature humide ("è hygra physis"), par quoi est constitué dans le monde sensible le corps, où s'abreuve la mort ("ex oû thanatos ardeuétai" ."

" " , 15: "Et c'est pourquoi, seul de tous les êtres qui vivent sur la terre, l'homme est double, mortel de par le corps ("thetòs mèn dia tò sôma"), immortel de par l'Homme essentiel ("athanatos dè dis tòn ousiode anthrôpon"). Bien qu'il soit immortel en effet, et qu'il ait pouvoir ("exousian") sur toutes choses, il subit la condition des mortels, soumis, comme il l'est, à la Destinée ("hypokeiménos tê heimarménè"); par là, bien qu'il soit au-dessus de l'armature des sphères, il est devenu esclave dans cette armature ("ôn tês armonias enarmonios"); mâle-et-femelle ("arrénothelus") puisqu'il est issu d'un père mâle-et-femelle, exempt de sommeil puisqu'il vient d'un être exempt de sommeil, il n'en est pas moins vaincu par l'amour et le sommeil." (1)

1) Dans l'"Asclépius" hermétique, on trouve sensiblement la même considération (7):

"Seul donc parmi les vivants, l'homme est double, et l'une des parties qui le composent est simple, celle que les Grecs nomment "essentielle", et nous, "formée à la ressemblance de Dieu". L'autre partie est quadruple, celle que les Grecs nomment "matérielle", et nous, "terrestre". C'est d'elle qu'a été fait le corps, qui sert d'enveloppe à cette partie de l'homme dont nous venons de dire qu'elle est divine, pour que, dans cet abri, la divinité de l'esprit pur, seule avec ce qui lui est apparenté, c'est-à-dire les sens de l'esprit pur, se repose seule avec soi, comme retranchée derrière le mur du corps."

"Solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinæ

Dans ces séquences, le dualisme antihylique est très cinglant: le passage de l'état primordial au cycle des naissances inhibe la psychogonie en tant que chute, individuation morcelée et déterminée, MIMETIQUE qui, tout en recevant l'immanence des tenseurs libidinaux d'Eros et le leg du corps élémentaire, marque le régime de la "praecipitatio" ("dia-bolè"). De même, cette sortie du Plérôme qui ne semble pas, dans les termes du rédacteur hermétique, être une "felix culpa", est pénétration dans le labyrinthe de la mé-tensomatose dont les tropismes, migrations et transvasements ("panspermia") ne laissent de supposer les assauts d'une "Anankè" inflexible. C'est dire alors que nous entrons dans la zone d'épreuve incidente du "serpens mercurii" chthonien (substratum et circulatio") et nous aurions ainsi la PERMUTATION LA PLUS PROFONDE qui signe le transfert de l'"homiôsis" essentielle à l'"alloiôsis" du devenir. Donc, étant connues la motion circulaire des astres, la fascination mimétique indéfinie et le "circulus simplex" dans la "Prima Materia", et, sous cet angle, la puissance numineuse de l'"energeia" divine dont un simple reflet s'accorde à la

similitudinis formam; et autem quadruplex, quod ὑλιχόν Graeci, nos mundanum dicimus, e quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine diuinum esse iam diximus, in quo purae mentis diuinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis saepta."

fécondation de l'indistinction radicale, nous obtenons la TRANSLATION FONDAMENTALE (le co-fondement du GRUND dans l'UNGRUND) de l'unité du Dieu caché qui est "coincidentia oppositorum" face à la "complexio oppositorum" dont l'avatar le plus irréductible est la fugacité temporelle et l'agonistique des polarités. Dès lors, ce qui transparaît avec le plus d'acuité est la fracture de la partition épiphanique de l'"Absconditum-Adam-Lumière" et la contraction subite d'un Eros daimonique qui, dans la dynamisation psychique et l'économie de la corporéité, synthétise la duction lumineuse ("praecipitatio a diabolo",¹ ou "luci-fere") et la magnésie PHYSIQUE (i.e. les fluctuations dans le "soma-sèma"). D'autre part, un observateur aurait tôt fait de distinguer, et sans pour cela conjecturer sur le genre des termes et des "personae", deux groupes très polarisés de protagonistes (réf. *Προτο-γόνος*) dans la toile cosmogonique, c'est-à-dire un chœur masculinisé (photique): Phôs-Noûs-Logos-Demiourgos-Pneumatikos Anthrôpos, et, dans la stricte alternative, une

1) L'Adepte Fulcanelli remarque ("Les Demeures Philosophales", t. 2, p.38), ce qui traduit bien le lot de l'Anthrôpos qui se veut "précipiter" en voulant justement imiter l'Opus divin:

"Les vieux auteurs conseillent la prudence et mettent en garde les apprentis contre toute impatience préjudiciable; "praecipitatio a diabolo", leur disent-ils; car, en cherchant à atteindre trop tôt le but, ils ne réussiraient qu'à BRULER LES FLEURS DU COMPOST et provoqueraient la perte irrémédiable de l'ouvrage."

chorale (réf. $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ -) féminisée (nyctomorphe): Skotos (Chaos)-Physis-Boulê Théou (Sophia)-Heimarménè-Pronoia, pour en conclure subrepticement à une féminisation "néfaste" de l'intégrité principielle. Or, en sondant plus à fond le mythe du "Poimandrès", force est d'y reconnaître une "tragoedia" ($\tau\rho\alpha\gamma\omega\delta\acute{\iota}\alpha$: plainte, récit pathétique, événement) non point de l'émasculatation ou l'abolition de l'Archè dans le commerce avec la multiplicité oestrade, mais plutôt dans la fission de l' Ἀνδρῶπιος primordial,¹ donc la dissolution de la COIUNCTIO ("mas et femina") d'où s'ensuit la mise en abîme

-
- 1) Cf. M. Eliade, dans "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (sp. "androgynie et totalité"), in "Mythes...", op. cit., pp. 215-216:

"Nous savons, en effet, qu'un certain nombre d'Êtres suprêmes des populations archaïques étaient androgynes. Mais le phénomène de l'androgynie divine est très complexe; il signifie plus que la coexistence — ou, plutôt, la coalescence — des sexes dans l'être divin. L'androgynie est une formule archaïque et universelle pour exprimer la TOTALITE, la coincidence des contraires, la COINCIDENTIA OPPOSITORUM. Plus qu'une situation de plénitude et d'autarcie sexuelle, l'androgynie symbolise la perfection d'un état primordial, non-conditionné. C'est pour cette raison que l'androgynie n'est pas limitée aux Êtres suprêmes. Les Géants cosmiques ou les Ancêtres mythiques de l'humanité sont, eux aussi, androgynes. Adam, par exemple, était considéré comme un androgyne. Le "Bereshit rabbâ" (I, 4, fol. 6, col. 2) affirmait qu'il "était homme du côté droit et femme du côté gauche, mais Dieu l'a fendu en deux moitiés". Un Ancêtre mythique symbolise le COMMENCEMENT d'un nouveau mode d'existence, et tout commencement se fait dans la plénitude de l'être.

(...) Entendez que l'androgynie devient une formule générale pour exprimer l'AUTONOMIE, la FORCE, la TOTALITE;

cyclique et la prolifération corruptible du "corps-tombeau".

dirē d'une divinité qu'elle est androgyne, c'est dire équivalement qu'elle est l'être absolu, la réalité ultime. Nous comprenons alors pourquoi l'androgynie d'un Etre suprême ne peut plus être considérée comme une note spécifique: car, d'une part, l'androgynie devient, en fin de compte, un attribut de la divinité et ne peut rien nous dire sur la structure intime de cette divinité. Un Dieu mâle par excellence peut être androgyne aussi bien qu'une Déesse-Mère. Par conséquent, si l'on dit que les Etres suprêmes des primitifs sont — ou ont été — androgynes, ceci n'exclut nullement leur "masculinité" ou leur "féminité".

Dans "Méphistophélès et l'androgynie", Paris, 1962, l'historien des religions intensifie son analyse:

"Mais ce sont surtout certaines sectes gnostiques chrétiennes qui ont donné à l'idée de l'androgynie une place centrale dans leurs doctrines. Selon les renseignements transmis par saint Hippolyte, Simon le Mage nommait l'esprit primordial "arsénothély", "mâle-femelle". Les Naasènes également concevaient l'Homme céleste, Adamas, comme un "arsénothély". L'Adam terrestre n'était qu'une image de l'archétype céleste: lui aussi était donc androgyne. Par le fait que les humains descendent d'Adam l'"arsénothély" existe virtuellement en chaque homme, et la perfection spirituelle consiste justement à retrouver en soi-même cette androgynie. L'Esprit suprême, le Logos, était lui aussi androgyne." (p. 129)

"D'un certain point de vue, on peut dire que nombre de croyances impliquant la COINCIDENTIA OPPOSITORUM trahissent la nostalgie d'un Paradis perdu, la nostalgie d'un état paradoxal dans lequel les contraires coexistent sans pour autant s'affronter et où les multiplicités composent les aspects d'une mystérieuse Unité." (p. 152)

Voir aussi: J. Evola, "Métaphysique du sexe", Paris, 1976; A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", op. cit; C. G. Jung, "Mysterium Coniunctionis", op. cit.

En outre, dans un contexte similaire mais tout aussi différent, le fragment hermétique "Koré Kosmou" (Stob. Herm. Exc. XXIII) où le dévoilement psychogonique est amené et décrit "more alchimico", le dieu Pantokrator prenant acte de l'état anté-démiurgique dans le "monde" supérieur, état donné comme "... l'intervalle de l'inactivité et du recèlement" et où "la Nature... continuait d'être stérile," (9: "... è physis... àtynchane... steira"), décide alors d'y injecter des "pneumata" et de vitaliser la caducité initiale. Cette opération, qui est menée analogiquement au processus conduisant à l'obtention du "Mercure philosophique" chez les Adeptes, met en jeu, après l'intronisation (via une création "phonique") de l'Air et de l'Ether, de Physis et de l'Heurésis (Invention), deux phases:

A) subtilisation de la substance transparente (écume céleste = Korè Kosmou) et incorruptible qui deviendra pure virtualité d'ANIMATION ("Psychôsis") de laquelle seront déployées les myriades d'âmes étagées dans les soixante "chorai" de l'atmosphère:

→ Pneuma divin + mélange intelligent uni à du FEU ("Pyr technikon" des Stoiciens) ou/et "substances inconnues"
* incantations secrètes + ACTIVATION:

"... pneuma gar onon arketôn apò toû idiou labôn
kai noéros toûto pyri mixas agnôstois tisîn héré-
rais hylais ékérase... méta épiphonéseôn kryptôn..."

"... il agita bien fortement toute la mixture, jus-

qu'à ce que bouillonnât à la surface du mélange une sorte de matière plus subtile, plus pure et plus transparente que les ingrédients dont elle était faite ("... éôs épegélasé tis Hylè tô migmatis leptotéra te kai katharotéra mállon kai diaphanestéra hè ex ôn ègéneto"); celle-ci était translucide, et seul l'opérateur la voyait. Et comme elle ne fondait point à la chaleur puisqu'elle était tirée du feu, ni davantage ne se refroidissait une fois amenée à son terme puisqu'elle était tirée du souffle mais qu'elle conservait tout du long, dans sa nature particulière et appropriée, avec son propre type et sa propre constitution ("alla tina idiogéné kai oi-keian eîche tèn toû kramatos systasin idiotypon te kai idiosynkriton"), la composition du mélange qui la formait, composition que précisément, s'inspirant du nom le plus favorable et du fait qu'elle agissait conformément à ce nom, Dieu appela ANIMATION ("Psychôsis")." (§14 sq.)

B) production de la ceinture zodiacale (anthropomorphe et thériomorphe) par l'admixture de deux éléments congénères ("syngéné", qui sont l'EAU et la TERRE "analogiques", nous situant alors dans la zone "supérieure") et l'abduction jusqu'à maturité d'une "teinture" et d'une coagulation appropriées ("... eubaphè te kai eupagè génoménon") de façon à :

"... attacher aux ouvrages visibles ("oratois ergois") des âmes le souffle invisible ("aoraton pneuma") et, à chacun, une substance d'homoiogénèse ("ousian te homoiogonias"), en telle manière qu'il engendre à son tour d'autres êtres pareils à lui-même et qu'elles ne sont plus elles-mêmes dans la nécessité de produire rien d'autre que ce qu'elles ont fabriqué en premier lieu." (§18-21)

Or la séquelle de cette création s'accorde avec l'implexe de la CHUTE dans le "Poimandrès", c'est-à-dire que, par une curiosité et une volonté de CIRCULATION indues hors du

"topos ouranios", les âmes devront subir la fatalité d'une incarceration dans un "corps-tombeau". Ici la pneumatisation ("pneumatôsis") de la substance primordiale accuse une profonde analogie avec la "diakosmésis" pro-fuse "in extenso", et ce qu'il importe de soumettre à notre méditation est qu'entre le DON de l'Intellect et le ferment d'homoiogénèse, la "Psychôsis" s'apparente à un "Ars combinatoria" ou une catabase inséminante dérivée ou subsumée d'une anabase alchimique, ce en quoi l'âme est intimement liée au vecteur démiurgique, et, qu'ayant été conçue en vue de l'ornement homoiogénique du "klimax" astral ou de l'échelonnement hégémonique du macrocosme, elle recevra en part dramatique, à l'instar de la catoptrique incidente ("ambula ad intra") de la régénération et de la convection ascendante de l'âme du myste, l'aspect radical de la transfiguration du microcosme, ce en quoi est-elle non-résiduelle mais bien l'empreinte ("typos"/"tinctur") et l'efflorescence gènes de l'Archè originel. Ce qui raffermirait l'adéquation la plus idoine de la "Tabula Smaragdina" hermétique et du "dit" héraclitéen: ὁδὸς ἄνω χάτω μιὰ ὡυτή-. Ce qui nous incite à entendre avec A.-J. Festugière:

"On a donc affaire à une opération alchimique dont le but est de produire (a) la matière vivante d'où sont tirées les âmes principes de vie, et (b) la matière vivante dont sont formées les signes zodiacaux qui eux aussi, par leurs effluves, donnent la vie. Ces deux préparations sont l'oeuvre du

seul démiurge dont la tâche se résume en ceci: créer de la matière vivante. Car les âmes doivent être vivantes par définition, et à l'état séparé puisqu'elles seront, dans l'homme vivant, le principe unifiant. Quant aux signes zodiacaux, ils sont principes vivants de la génération animale et humaine et ils doivent donc, eux aussi, contenir un esprit de vie. L'oeuvre alchimique du démiurge a dès lors, dans les deux cas, un même but: obtenir une substance qui joue essentiellement le rôle de l'âme, qui soit, d'un mot, Animation.

Or il y a étroite analogie entre la *τεχνητεία* démiurgique de la K. K. et le "parfait magistère" des alchimistes, car celui-ci consiste pareillement à produire une teinture (ou élixir, ou ferment, ou "mercure") qui sera, pour tous les métaux, principe de vie, et qui jouera donc, à leur égard, le rôle d'âme. Cette analogie se manifeste et dans la nature physique de la teinture et quant à la fonction que la *βαφή* doit accomplir. Etudions successivement ces deux points.

Quels que soient les éléments dont il est tiré, le "mercure des philosophes" se présente, à la surface du mélange, comme une écume (*ἀφρός παντός είδους*; Alch. gr. 5, 4) ou une bave (*ἀφροσβάλον(?)*; 5, 17) pareille au liquide spermatique (*ἀποσπερματισμός δραχοντος*; 5, 18), blanche et brillante comme la lune (*ἀφροσέληνον*; 15, 1), un lait (*γάλα βοός μελαίνης* (cinabre); 6, 14) ou une rosée (*δρόσος*; 6, 21) d'un blanc éclatant (10, 21), translucide comme le miel attique (11, 8) ou, mieux encore, comme le verre (*ὑδωρ ἕλον*; 14, 13). Dans le symbole de l'oeuf alchimique, ce mercure est figuré par le blanc de l'oeuf, "eau argentée, blanche vapeur qui fuit le feu, écume de la mer, lait vierge, nuée suspendue comme un astre" (au haut de la cornue) (Alc. gr. 19, 18-20, 4). Tous ces noms manifestent un trait commun: ils désignent une substance qui, se formant à la surface du mélange soit à l'état d'écume, soit à l'état de nuée ou vapeur, est toujours pure, légère, transparente. — Mais d'autre part cet élixir est dit une eau de feu (14, 13), une eau aérienne (90, 5 ss. = 209, 26), un "esprit liquide" (Alc. syr. 158). C'est marquer sans doute que, comme l'air et le feu, l'"eau divine" se porte VERS LE HAUT, à l'encontre du résidu, des cendres ou scories

qui se ramassent au bas de la cornue et qui sont dites corps des métaux. Mais c'est dénoter aussi que cette eau, ayant en elle le souffle vital et la chaleur de la vie, est véritablement l'"eau de vie" (Alch. syr. 159), la "vie des corps", l'"âme" des métaux (ibid. 158). Cet aspect fonctionnel du mercure philosophique offre, nous l'avons dit, les plus étroites analogies avec la $\Psi\chi\omega\sigma\iota\varsigma$ de la K. K." (1)

Ainsi, se serait-il agi dans la perpétration primordiale de tirer une substance "athanatos" (ATHANOR) à partir d'un suppôt de putrescibles, ou mieux de sublimer la "similitudo" archaïque de dissemblables, ou encore l'"homoiôsis" d'un compost d'altérables puisqu'il en survient une "ens" ou "... sorte de matière plus subtile, plus pure et plus transparente

-
- 1) A.-J. Festugière, "Hermétisme et mystique païenne, op. cit., Sect. III: Alchimie, "La création des âmes dans la Korè Kosmou", pp.233-234; l'auteur tire cette conséquence:

"L'eau divine donne vie et entretient la vie: mais elle peut aussi bien TUER un métal, puis le REGENERER sous une forme nouvelle. Cette doctrine est une conséquence de l'hypothèse vitaliste qui distingue, dans le métal, un corps et une âme. Tous les métaux ensemble n'ont en quelque sorte qu'UN MEME CORPS, lequel est fait d'une même matière qui, réduite à elle seule, est toujours inerte, sans éclat, sans qualités, puisque cet éclat et ces qualités viennent de l'âme. Voyez la dépouille corporelle de quelque métal que ce soit: c'est toujours une scorie ou une cendre obscure, plongée dans les ténèbres de l'Hadès. Si donc éclat et qualités viennent de l'âme, comme ces propriétés varient de métal à métal, il existe nécessairement plusieurs sortes d'âmes, autant dire plusieurs sortes de teintures, ou encore, pour mieux parler, plusieurs degrés de perfection dans une seule et même teinture, ces degrés de perfection correspondant aux couches successives d'un seul et même élixir dont l'éclat est de moins en moins brillant à mesure qu'on descend de la couche la plus haute à la couche la plus basse. Tel est exactement le schème de la Korè Kosmou qui reproduit, trait pour trait, la doc-

que les ingrédients dont elle était faite" (K. K. 14), ce qui nécessite, par un rebours insigne chez l'opérateur microcosmique, dans la visée de sa propre réincrudation, la conscience d'un incipit inéluctable, celui qui consiste à "tuer le vif pour ressusciter le mort", à trans-duire jusqu'en son terme extrême l'artifex dissolutif, à appréhender et circonvenir à la circumduction du "Serpens qui caudam devoravit" et qui enclôt les semences physiques, à dissoudre (SOLVE) les corporéités et coaguler le "Spiritus" mais aussi, dans l'OUTRE de la limite, à "corporifier les esprits et ranimer les corporifications", dissimulations, fusions et médiations de ce beau paradoxe qui coule de plein Verbe:

"Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit." (Jean, 12, 14)

trine alchimique, avec cette seule différence qu'on avait là soixante sortes d'âmes au lieu que l'alchimie n'en compte que sept, — sept teintures pour sept métaux. C'est ce qui permet de dire qu'en passant d'un état métallique à un autre, le métal MEURT ET RENAÎT, il perd une âme et en retrouve une autre qui le "revivifie", le "régénère". Et enfin, comme le métal est un corps vivant, et que tous les métaux ensemble ne sont autre chose que qu'une même matière corporelle pourvue d'âmes diverses, on peut tenir les états métalliques, selon l'ordre de perfection croissante qui les fait progresser du fer à l'or, pour autant d'embryons imparfaits ou d'avortons (ἐχτρώματα), jusqu'à ce qu'on aboutisse à la génération parfaite, quand cette matière commune a reçu, grâce à l'eau divine, une âme d'or." (p.240)

De cette ouverture scellée qui oriente et assertit les augmentations et diminutions dans la "diakosmésis", que l'on effleure le profil cavalier (Pégase ↔ Source) du "Gnôthi sauton" qui seul actue retrace le Sôter dans la boucle labyrinthique, ou encore la diaphanie ("diopsis") de l'écume mercurielle qui réintègre le medium ouranien, ou les virtualités de l'esprit tinctorial ("pneuma baphikon") qui est l'arçon d'une "mue" in-candescente qui pénètre l'"ergon" jusqu'aux entrailles du bouclier charnel, ou encore la restitution de la crudité endogène de l'androgynat archaïque, en cela s'impose à notre vigie l'immanence d'une LOI DE L'EXPERIENCE qui précède en ce qui pro-cède: "Corruptio unius est generatio alterius", itération que l'Adepté Fulcanelli nous livre comme clef et clavicule de toute sapience opérative dans l'ordre secret de Physis qui est transomption du métaphysique:

"Et ce miroir, signature du minéral brut fourni par la nature, devient lumineux en réfléchissant la lumière, c'est-à-dire en manifestant sa vitalité dans le serpent, ou mercure, qu'il tenait caché sous son enveloppe grossière. Ainsi, grâce à ce primitif agent vivant et vivifiant, il devient possible de rendre la vie au soufre des métaux morts. En exécutant l'opération, le mercure, dissolvant le métal, s'empare du soufre, l'anime et MEURT EN LUI CEDANT SA VITALITE PROPRE. C'est ce que les maîtres veulent enseigner lorsqu'ils ordonnent de TUER LE VIF POUR RESSUSCITER LE MORT, DE CORPORIFIER LES ESPRITS ET DE REANIMER LES CORPORIFICATIONS. Possédant ce SOUFRE VIVANT et actif, qualifié de philosophique, afin de marquer sa régénération, il suffira de l'unir, en proportion convenable, au même MERCURE VI-

VANT, pour obtenir, par l'interpénétration de ces principes vivants, le MERCURE PHILOSOPHIQUE ou ANI-ME, matière de la pierre philosophale. Si l'on a bien compris ce que nous nous sommes efforcé de traduire plus haut, et que l'on en rapproche ce qui est dit ici, les deux premières portes de l'Oeuvre seront facilement ouvertes.

En résumé, celui qui possède une connaissance assez étendue de la pratique remarquera que le secret principal de l'ouvrage réside dans l'artifice de la DISSOLUTION. Et comme il est nécessaire d'exécuter plusieurs de ces opérations, — différentes quant à leur but, semblables quant à leur technique, — il existe autant de secrets secondaires, lesquels, à proprement parler, n'en forment réellement qu'un seul. Tout l'art se réduit donc à la dissolution, tout dépend d'elle et de la manière de l'effectuer. C'est là le SECRETUM SECRETORUM, la clef du Magistère cachée sous l'axiome énigmatique SOLVE ET COAGULA: dissous (le corps) et coagule (l'esprit)." (1)

Dès lors, notre $\chi\acute{\alpha}\nu\sigma$ ne saurait être réduit, encore moins nivelé et assimilé à la seule provende quantitative d'une "proto-hylé" ou à la maximisation d'un suppôt de latences qui vont s'accorder à la prégnance de la Forme. S'il est de l'essence du DRAGON, il recèle l'"effectrix" amphibolique d'un DOUBLE VENIN qui, d'une "mortificatio" initiale surrectionne la régénération de l'enfoui, puisque l'enfoui EN SE NIENT S'EXALTE; autrement traduit, il sera, de toute implication d'un principe de réalité, le léthal ou la substantification de l'OUBLI ("Léthé") qui éprouve en mettant en abîme la vigie photique et pneumatique dans le pur métabolisme livré à lui-même, donc, de ce commerce le plus primitif qui fonde

1) Fulcanelli, "Les Demeures philosophales, t.2, pp.282-285.

tout l'ostentatoire de la Manifestation, doit être disséminé l'ARCANE de son inversion qui est déhiscence de l'Absconditum au coeur de l'Anthrôpos. De là même, il devient sur les multiples plans spéculaires de la conscience un contre-facteur absolu du pluriel, du dissimilaire et du déceptif, en cela qu'il s'ex-pose dans l'indiscernable de tout entendement, là où la tension des polarités se radicalise et s'exténue pour se reconvertir dans le Rien insondable. C'est ce Rien pandoral qui, lorsqu'il est soudainement a-perçu dans la percée du Regard transfiguré dans le recel "sub specie interioritatis", doit envahir tout le viscéral d'une "melancolia" ("Nigredo") qui est l'"initium", l'épreuve qui démarque la stance souveraine et périlleuse du Coeur qui veut se ressouvenir mais qui doit ainsi affronter le "Mercurius lethalis", prise en main si rare puisqu'il faudrait saisir l'incommensurable de la fugacité mercurielle et en délivrer l'arcane. Et qui saurait tenter de retenir une masse mercurielle dans le creuset de sa main sans s'abîmer en conjectures? Or, que l'on se heurte à la veille ininterrompue du non-temps, là où les luminaires n'ont point encore oeuvré et grammatisé le cycle et le balancier d'une scissiparité radicale qui accouche paradoxalement de l'illusion du CONTINU dans l'épigone de la Durée, ou que l'on percute la dualité non-duelle qui prolifère dans l'axialité conative des générations et des corruptions tout

en suscitant la mimétique d'une perfectibilité du "subjectum", il ne nous semble y avoir de questionnement intégral du Chaos ou de l'Alter que dans la plus intime intériorité. De fait, le chaos extérieur, celui qui se simule approximativement dans le phénoménal, n'est qu'un désordre relatif dès lors que le chaotique, l'HYBRIS primordiale est, hors de tout saisissement gradué et à l'instar du "Deus Absconditus", l'"atopos". Et nous savons par expérience que l'intériorité humaine dans sa appropriation non-dimensionnelle peut à elle seule l'envisager et l'éprouver, ce qui est la Signature de l'Unique et du multiple puisque CELA démarque l'Anthrôpos en tant que siège de la récurrence "épiphanique" de la Création, le plus singulièrement en tant que pure focalité initiatique (l'"initium" réitéré) de la parousie créaturelle. Aussi, l'Oeuvre du Serpent, qui signe l'ouverture et la clôture du plus profond dans la passion cosmogonique, est-il l'insigne d'une DOUBLE MORT, ce en quoi les anneaux du "constricteur" importent la démesure d'un TEMPS autre que celui que nous mesurons par les levers et les déclinés de l'Astre:

"La passion est à la fois un EPUISEMENT et un DEMEMBREMENT. Le Serpent sans fin, qui demeurerait invincible tant qu'il était l'Abondance une, est disjoint et démembré comme un arbre que l'on abat et que l'on coupe en rondins. Car le Dragon, comme nous allons le voir maintenant, est aussi l'Arbre du Monde, et il y a là une allusion au "bois" dont est fait le monde par le Charpentier. Le Feu

de la Vie et l'Eau de la Vie (Agni et Soma, le Sec et l'Humide), tous les Dieux, tous les êtres, les sciences et les biens, sont dans l'étreinte du Python, qui, en tant que "Constricteur" ("namuchi"), ne les relâchera pas tant qu'il ne sera pas frappé et réduit à s'entrouvrir et à palpiter, De ce Grand Être, comme d'un feu abattu et fumant, sont exhalés les Ecritures, le Sacrifice, les mondes et tous les êtres, le laissant épuisé de ce qu'il contenait et semblable à une dépouille vide. Il en est de même de l'Ancêtre; quand il a émané ses enfants, il est vidé de ses possibilités de manifestation, et tombe relaxé, vaincu par la Mort, bien qu'il doive survivre à cette épreuve. (...)

Nous sommes dès lors la pierre d'où peut être tirée l'étincelle, la montagne sous laquelle Dieu gît enseveli, la peau de serpent écaillée qui le cache, et l'huile pour sa flamme. Que sa retraite soit devenue une caverne ou une maison présuppose la montagne ou les murs qui l'enclosent, "verborgen" ("nihito guhâyâm") et "verbaut". "Tu" et "Je" sont la prison psychophysique, le Constricteur où le Premier Principe a été absorbé afin que "nous" puissions pleinement être. Car, comme cela nous est constamment enseigné, le Tueur de Dragon dévore sa victime, l'avale et la boit jusqu'à la dernière goutte. Grâce à ce repas eucharistique il prend possession des trésors et des pouvoirs du Dragon premier-né, et il devient CE QU'IL ETAIT. On peut citer, de fait, un texte remarquable où notre âme composite est appelée la "montagne de Dieu", et où il est dit que celui qui comprendra cette doctrine absorbera de la même façon son propre mal, son adversaire haïssable. Cet "adversaire" n'est, bien entendu, rien d'autre que notre moi. On saisira la pleine signification du texte lorsque nous aurons dit que le mot "giri", "montagne", dérive du mot "gir", engloutir. Ainsi, Celui en qui nous étions prisonniers est devenu notre prisonnier; il est l'Homme Intérieur submergé et caché par notre Homme extérieur. C'est à lui maintenant de devenir le Tueur de Dragon. Dans cette guerre de la Divinité et du Titan, livrée désormais en nous, où nous sommes "en guerre avec nous-mêmes", sa victoire et sa résurrection seront également les nôtres, SI NOUS SAVONS QUI NOUS SOMMES. C'est à lui maintenant de nous boire jusqu'à la dernière goutte, et à nous d'être son vin. (...)

On a compris que la déité est implicitement ou explicitement une victime volontaire. Ceci est reflété dans le Rite humain, où le consentement de la victime, qui a dû être humaine à l'origine, est toujours assuré suivant les formes. Dans l'un ou l'autre cas, la mort de la victime EST AUSSI SA NAISSANCE, en accord avec la règle infaillible qui veut que toute naissance ait été précédée d'une MORT. Dans le premier cas il y a naissance multiple de la déité dans les êtres vivants, dans le second ils renaissent en elle. Mais, même ainsi, il est reconnu que le sacrifice et le démembrement de la victime sont des actes de cruauté, voire de perfidie. C'est là le péché originel ("kilbisha") des Dieux, auxquels tous les hommes participent du fait même de leur existence distincte et de leur façon de connaître en termes de sujet et d'objet, de bien et de mal, et auquel l'Homme Extérieur doit d'être exclu d'une participation directe à "ce que les Brâhmanes entendent par Soma". Les formes de notre "connaissance", ou plutôt de notre "opnion" ("avidyâ") ou de notre "art" ("mâyâ"), le démembrant chaque jour. Une expiation pour cette IGNORANTIA DIVISIVA est fournie dans le Sacrifice, où, par le renoncement à lui-même de celui qui l'offre, et par la restitution de la déité démembrée dans son intégrité et sa plénitude premières, la multitude des "soi" est réduite à son Principe unique. Il y a ainsi multiplication incessante de l'Un inépuisable et unification incessante de l'indéfinie multiplicité. Tels sont les commencements et les fins des mondes et des individus, produits d'UN POINT SANS LIEU NI DIMENSIONS, d'un présent sans date ni durée, accomplissant leur destinée, et, après leur temps achevé, retournant "chez eux", dans la Mer ou le Vent où leur vie prit origine, affranchies par là de toutes les limitations inhérentes à leur individualité temporelle." (1)

En outre, cette double MISE A MORT, qui dé-scelle la quadrature perceptuelle du "sensorium" pour l'éconduire et l'épuiser dans le "vertigo" de la non-finitude et de la non-

1) A. K. Coomaraswamy, "Hindouisme et bouddhisme", trad. de R. Allar et P. Ponsoye, Paris, 1949, pp.20-24.

différence, exproprie le Da-Sein ou la mise en jeu du degré zéro de la DIFFERENCE entre le Sujet et l'Objet dans la tra-
jection du labyrinthe, là où Vie et Mort sont mises en CIRCULATION et en SUSPENSION, originées et abolies l'une de l'autre, cependant que s'initie incessamment ce rite inoui se voulant réitérer le non-né dont le stigmaté enfoui depuis la grande contraction semble s'être disséminé dans l'organicité pandorale et la specularité léthale qui s'y promeut. Nous dirons aussi que, tout aussi inépuisée que notre quête qui est "Alétheia" dans l'inessence innocente et mortifère du réservoir de la corporéité, cette illimitation du champ de l'être avale et recèle le secret de l'incaténation logophanique comme cette "Signatura rerum" qui nous échoit à penser l'hydrargyre convergence des soleils noirs:

"As-tu entendu parler, ô étranger, d'un labyrinthe dont Salomon forma le plan dans son esprit et qu'il fit construire avec des pierres rassemblées en cercle? Ce dessin en représente la disposition, la forme et la complication, tracées par des lignes fines, d'une façon rationnelle. En voyant ses mille circuits, de l'intérieur à l'extérieur, ses routes sphériques qui reviennent en rond, de ça et de là, sur elles-mêmes, apprends le cours circulaire de la vie qui te manifeste ainsi les coudes glissants de ses chemins brusquement repliés. Par ses ses évolutions sphériques, circulaires, il s'enroule subtilement en cordons composés; de même que le serpent pernicieux, dans ses replis, rampe et se glisse, d'une façon tantôt manifeste, tantôt secrète.

Il a une porte placée obliquement et d'un accès difficile. PLUS TU ACCOURS DU DEHORS EN VOULANT T'ELANCER, PLUS LUI-MÊME, PAR SES DETOURS SUBITS,

T'ENGAGE A L'INTERIEUR, VERS LA PROFONDEUR OÙ SE TROUVE LA SORTIE. Il te séduit chaque jour dans tes courses, il se joue et se moque de toi par les retours de l'espérance; comme un songe qui t'abuse par des visions vaines jusqu'à ce que le temps qui règle la comédie se soit écoulé et que le trépas, hélas, ordonnant tout dans l'ombre, t'ait reçu sans te permettre de réussir à atteindre l'issue." (1)

Or, dans notre traité, de l'inchoatif de toute tension et de toute polarité et dans la perfusion de l'extériorité radicale au coeur de la Manifestation, nous nous situons à la phase la plus primitive du déploiement cosmogonique, à ce moment extrême où le Kosmos est "in status nascendi": notre vipère-chaos, performant dès lors comme HUMIDITE RADICALE, prédispose le zygote cosmique à l'échelle du sublunaire, au nadir du "substratum", "le "jacent-au-fond" dont l'informe primaire sera informée par les agents hypostatiques issus du 1^{er} Nous et mettant bas de et dans la Durée, soit des éphémérides cursives dérivées de l'être ou mieux des ressacs immanant au "phaino-ménon". Cependant, nous aurons appris, peut-être à notre insu, que l'Eon sans fin n'embrasse ultimement les Anneaux du Devenir et la monstration ophidienne qu'en vue de l'éclosion d'une vigie instante, souveraine et inamissible. L'"Urzeit" procure l'abîme à la prégnance élective.

1) Cf. R. Alleau, "Aspects de l'Alchimie traditionnelle", Paris, 1953, deuxième partie: "Des symboles alchimiques", chap.3: "Du groupe symbolique de la "Matière Première", pp.127-128.

Aussi, selon les grandes toiles cosmogoniques, que l'on intronise l'actuation primordiale depuis le démembrement ou l'immersion d'une Puissance absconse, ou qu'il s'agisse d'un artifex démiurgique, ou qu'il en eût été de la fracture d'une Totalité (androgynat) ou encore d'une gestation ovoïde, il demeure, dans l'acuité de l'aperception de l'éternel Retour du "Fons et origo", que cet ACTE "signifie" l'immanence d'un Arcane exilé dans l'Alter qui sous-tend l'électivité dans la RACINE, ce en quoi ce "momentum" s'enracine à la décréation dans l'arc eschatologique et dans sa transpartition sôtériologique. Dans la clôture de cette première méditation, nous aurons été saisis, en scrutant le non-corps de $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, de cette loi de l'EX-PERIENCE qui appelle le "néantir" labyrinthique dans l'état de conscience qui prévaut dans les affinités électives qui reconduisent à la nescience souveraine:

"Considérée au point de vue de son action chimique sur les substances des trois règnes, la mort est nettement caractérisée par la dissolution intime, profonde et radicale des corps. C'est pourquoi la DISSOLUTION, appelée MORT par les vieux auteurs, s'affirme comme étant LA PREMIERE ET LA PLUS IMPORTANTE DES OPERATIONS DE L'OEUVRE, celle que l'artiste doit s'efforcer de réaliser avant toute autre." (1)

1) Fulcanelli, "Les Demeures philosophales", t.2, op. cit., p.325.

SECONDE MEDITATION

DEUS ABSCONDITUS

ou de l'abolition et de l'anamorphose,
du spéculaire et du phénixial
dans les trajectoires de Psyché

br̥hacca taddivamacintyarūpaṁ
sūkṣmacca tatsukṣmataram̐ vibhāti
dūrātsudūre tadihāntike ca
paśyatsvihaiva nihitaṁ guhāyām

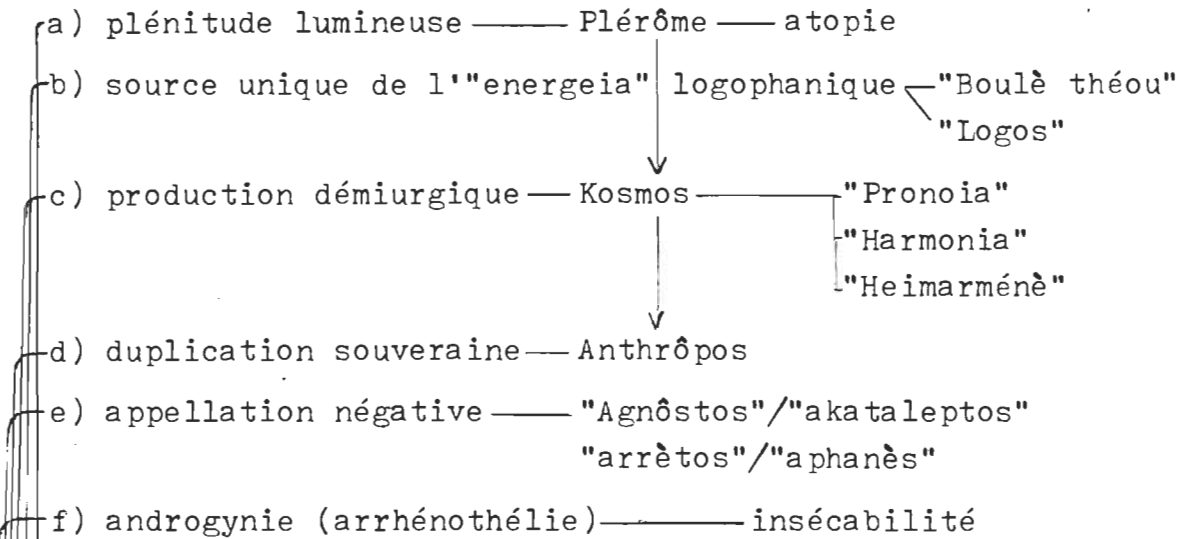
Il est grand et lumineux et indescriptible.
Il est plus subtil que le subtil.
Il brille de mille façons, plus éloigné
que le plus lointain, il est tout près
dans ce corps.
Pour les êtres éclairés, il est là,
dans la cavité du coeur.

MUNDAKOPANIṢAD, III, 1, 7.

- C. H., I, 4: "... une vision sans limites ("aoriston"), tout devenu lumière,..."
- I, 6: "... Cette lumière... c'est moi, Noûs, ton Dieu, celui qui existe avant la nature humide qui est apparue hors de l'obscurité. Quant au Verbe lumineux issu du Noûs, c'est le fils de Dieu."
 - I, 6: "... ce qui en toi regarde et entends, c'est le Verbe du Seigneur, et ton Noûs est le Dieu Père: ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car c'est leur union qui est la vie ("Zoé")."
 - I, 7: "... je vois dans mon Noûs la lumière consistant en un nombre incalculable de Puissances ("tò phôs en dynamésin anarithmétois on"), devenue un monde sans limites ("kosmon aperioriston")..."
 - I, 8: "... Tu as vu dans le Noûs la forme archétype ("to archétypon eidos"), le préprincipe antérieur au commencement sans fin ("to proarchon tês archês tês aperantou")."
 - I, 9: "... le Noûs Dieu, étant mâle-et-femelle (arrhénouthélus"), existant comme vie et lumière..."

Dans ce qui clôt, forclôt et déclôt toute parousie, la trajectoire d'une quête de l'Archè en ses vertus et négations, et, la tentative ultime d'en arrêter le NOM, et ce en dépit de sa transparence numineuse, fut sans cesse le lot princier de l'"homo viator". Or, la donation (ou le discernement) du NOM est sans doute aucun l'ACTE inépuisable dans l'être. En ce sens, du déploiement de ses attributs, le Dieu hermétique recevra dans son Essence et ses supports hypostatiques divers

degrés d'actualisation autant que de non-participation:



Ceci nous autorise à y déceler et y recevoir ainsi les dimensions de cette PRESENCE:

- a) illimitation du champ de l'Être — absence de LIEU
(≠ seul découpage des ténèbres)
- b) primauté de l'Archè informant
↳ "Principium individuationis"
- c) faculté rectrice — volonté aimantine de la proportion
- d) gratuité radicale — pari d'inversion/ de réincrudation
- e) préhension exclusive par la "via negativa"
- f) intégration/totalité polaire syzygique
↳ pure virtualité autogène et aparèdre

Dans la tradition grecque jusqu'à l'hellénisme tardif et dans la transition vers la spéculation judéo-chrétienne, on reconnaît deux principaux modes de saisie du sujet divin: l'affirmatif et le négatif.¹ Ces deux physionomies, on le devine assez bien, ressortissent étroitement à une anthropologie précédente ou conséquente, le "momentum" adamique demeurant quelle que soit la carence de sa participation à la totalité l'étalon analogique des médiations universelles. Cependant, l'amplitude différentielle des deux attitudes cautionnant le gradient de participabilité du principe et de sa créature accuse parfois une marge des plus ténues. Selon que l'on envisage la cosmicité et la venue-au-monde du miroir humain par rupture déceptive ou continuité enharmonique avec l'agent théarakhique, on ratifiera affirmativement ou négativement les niveaux ontologiques et l'enracinement du créé dans l'incrée.²

1) Cf. J. Pépin, "Idées grecques sur l'homme et sur Dieu", Paris, 1971; "Théologie cosmique et théologie chrétienne", Paris, 1964.

2) Cf. A.J. Festugière, "Rév. Herm. Trism. II", p. 76: "La preuve par l'ordre du monde (ou par l'excellence de structure de l'être humain) est évidemment liée à la notion d'un Dieu qui ordonne l'Univers et continue d'en prendre soin une fois qu'il l'a formé. Et cette notion a dépendu elle-même, en pays grec, de la manière dont les premiers "physikoi" d'Ionie et de Grande Grèce ont conçu le problème de l'origine de l'univers, considéré les étapes qui ont fait passer le monde du chaos primitif à l'ordre.

En outre, on relèvera la consubstantialité de l'archétype divin et de la part noétique dans la psyché humaine, induisant une "syngéneia" ou une volonté d'atteinte à l'"homoïôsis", transparence ou ressemblance, dont l'expérience la plus aboutie s'énonce au mieux dans le précepte delphique "Gnôthi sauton". D'autre part, du constat de l'instabilité et de la défectibilité du sensible et, de suite, de la participation de l'état humain au cirque des naissances et des corruptions, l'assomption d'une pure réciprocité trouvera son exacte limite. Même admise l'automotricité de l'âme ou rompu à la contemplation mirabilique de la synchronicité astrale et de l'"hégémonikon" qui en régit le concert, les conditions de l'existence phénoménale tissée d'errances et de passions exhalent des relents de promiscuité du "simulacrum". Dans la mesure où l'on a accepté que l'effigie divine soit déléguée

Or on sait que les "physikoi" ont considéré d'abord ce passage soit comme une discrimination progressive à partir d'un seul élément premier, l'eau, l'air ou le feu, soit comme un mélange obtenu à l'aide d'un certain nombre d'éléments premiers. Dans l'un ou l'autre cas, il ne suffisait pas de poser la cause matérielle, qu'elle fût unique ou multiple: il fallait encore un second principe qui expliquât comment cette cause, en changeant, donnait lieu à la production d'êtres distincts. Selon le mot d'Aristote (Méta, A, 3, 984 a 27), il fallait connaître ce dont vient le commencement du mouvement (ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως): c'était faire appel à la cause efficiente."

via l'Intellect royal dans le composé humain, l'identité de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu deviendra le "télos" qui commande l'accès à l'ARCANUM d'où les dissolutions se recomposent dans le non-dit défiant toute périphérie; cependant, cette perspective percute la problématique de l'interaction du muable et de l'immuable, conséquemment de l'écart entre l'ον et le μῆον. Ainsi, cette frontière et la pléthore d'apories qu'elle suscite entraînent Platon, pour n'en nommer qu'un, dans le moment le plus relevé ou ésotérique de son art, soit à pallier au contraste décisif entre l'irréductibilité du paradigme eidétique et la part d'harmonie active dans l'endomorphisme cosmique. A cet égard, l'ontologie du "Corpus Hermeticum" semble partager certains lieux.¹

1) A. J. Festugière, Ibid., pp. 92-93: "S'il est dont aisé de dire, et s'il est d'ailleurs incontestable, que Platon, l'homme et l'oeuvre, commande toute la philosophie religieuse de l'âge hellénistique, rien n'est plus difficile que de définir exactement la portée de cette influence. Ne citons qu'un exemple, les écrits du Trismégiste. On voit bien, sans doute, ce que le courant dualiste dans l'hermétisme doit à Platon: l'opposition radicale d'un monde intelligible, qui sert le Bien absolu, et de la matière qui est le mal; l'opposition radicale de l'âme, naturellement apparentée, quant à son origine et son essence, au monde intelligible, et du corps, issu de cette matière qui est le mal; l'irresponsabilité, quant au mal, du Dieu suprême, qui est dès lors relégué le plus loin possible du monde matériel, ne se laisse plus connaître que par une intuition supralogique, et devient, en vérité ἄγνωστος: les spéculations (inspirées aussi du néopythagorisme) sur ce même Dieu innomable, en tant qu'on le

La position d'une Cause qui exténue toute nomination ou attribution définies sinon en négations superlatives doit être mise en rapport avec un non-être relatif qui circonvient, paradoxalement, sa plénitude inengendrée et provoque la schize créationnelle. Si le chaos est potentialité préformelle, et de là, pure quantité ou excès de l'"hybris", le "dator formarum", tout en admettant sa mansuétude poétique ou fécondante, sera appréhendé en tant que concentration optimale, en ce qu'il n'est parfaitement saisi que de lui-même et ce recueillement outremondain recouvre l'identité plénière de forme que traduisent selon leur visée propre la "Monas" pythagoricienne, l'Un-Bien platonicien et tout particulièrement le "to archétypon eidos, to proarchon tês archês tês aperantou" dans la révélation du "Poimandrès".

désigne sous le nom d'Un ou de Monade; la $\chi\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$ et toute l'ascèse qu'elle détermine; les images du soleil et de la lumière, de l'oeil et de l'âme, et, d'une façon générale, le langage technique de la contemplation; la solitude du sage (cf. "Théétète"), mais aussi l'obligation de retourner à la caverne pour porter aux hommes le salut (C.H.I); la doctrine des démons intermédiaires qui, bien qu'elle ait été systématisée par l'Académie (Xénocrate: bons et mauvais démons), remonte, en son principe, à Platon. Tous ces traits, et bien d'autres que je néglige, sont, à coup sûr, le legs du platonisme. Cependant, telle est la richesse, la diversité du platonisme que ce courant dualiste et pessimiste n'en épuise pas l'héritage et qu'il faut lui rapporter aussi, du moins en partie, le courant moniste et optimiste qui traverse d'un bout à l'autre les "Hermetica". Car il y a, chez Platon, un optimisme indéniable qui prend sa source, au principe, non pas, à coup sûr, dans un monisme strict, mais dans une doctrine où le dualisme est singulièrement atténué du fait que le monde concret lui-même y est pénétré par le Bien."

Pour bien assumer l'émergence d'un monothéisme ou mieux d'une hénologie confluente à l'expression nouvelle d'une "religio mentis" restituant l'unicité et la principauté du "Noûs" en tant que moteur (et mobile par rétroversion noétique) épiphanique de la manifestation, il convient de prélever quelques trajectoires dans le parcours ontologique depuis les linéaments autochtones jusqu'à l'ex-position transcendante de l'"hyperousia" divine dans l'hellénisme tardif. Le "Deus Absconditus" qui est aussi contradictoirement un "deus non otiosus" n'est repérable qu'à ce prix.

Dans le bassin méditerranéen,¹ si l'on excepte la régence jupitérienne ou les hégémonies locales et les sectes mystériques l'ensemble des pratiques cultuelles et hiératiques étaient livrées au polythéisme ou au panthéisme qui sied à la perméabilité daimonique et à l'animisme pandoral transcrits dans la mémoire des rhapsodes et des aèdes. Comme l'a si bien rendu le scholar britannique E.R. Dodds dans un essai remarquable,² l'indice de rupture entre l'ambient shamanique

-
- 1) Cf. J. Rudhardt, "Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique", Genève, 1958; P.M. Schuhl, "Essai sur la formation de la pensée grecque", Paris, 1949; P. Gordon, "L'image du monde dans l'Antiquité", Paris, 1949.
 - 2) "Les Grecs et l'irrationnel", Paris, 1965; F.M. Cornford (in "Principium Sapientiae", op. cit.) défend sensiblement la même option.

et mantique de la Grèce archaïque et ce que l'on a imputé comme label distinctif à la rationalité hellène fut par trop exhaussé. Disons tout simplement, pour faire écho à l'intuition profonde du visionnaire de Sils-Maria, que la kathartique apollinienne n'a jamais pris si radicalement le pas sur les pulsions ek-statiques de Dionysos Zagreus.

En outre, depuis la plus lointaine origine, les traces embryonnaires d'écriture autant que les premières articulations picturales tentaient de décrire et de restituer le point d'éclosion fondateur de l'existence cosmique. Ces graphes et ces grammes étaient pour le moins voués à l'évocation du "polémos" mythique entre les grandes "dunameis" primordiales, qu'elles soient perçues à partir de l'imaginaire titanesque des théogonies ou de la fulguration des théomachies en quête de la souveraineté, ou encore d'observations météorologiques sidérantes, ou même des influx telluriques transfigurant le principe de réalité, tous alimentant en leurs causes et effets la poétique cosmogonique. Sur le même terrain, après un millier de révolutions solaires, dans un empire parcouru de tous les syncrétismes imaginables, on assistera à un "revival" de la théatralité mythique face à une érosion de plus en plus conséquente de la rationalité attique: l'explanandum de l'Être et du Phénomène renoue avec l'aura de la révélation (e.g. théurgie, hermétisme).

Or la question qui s'annonce est celle-ci: quel procès de transvaluation s'est opéré dans la saisie de la Cause essentielle ou de l'arché? Autrement dit, dans l'entre-deux, quelle déhiscence ou intériorisation de l'origine radicale, selon le point de vue adopté, furent "dérivées" des premières captations de l'architectonique minimale de la Physis pour aboutir au transvasement holistique du manifesté dans un $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ où cet "holon", cette totalité procède d'un inefable, de la plénitude d'un quasi-Néant irrecevable de toute catégorie, de tout nom? Du terrain fabulatoire (entendu en un sens non-péjoratif) des antiques cosmogonies vont s'affranchir les premières tractations dianoétiques en proie à circonscrire la totalité de l'être avec une nouvelle positivité, du moins à subjuguier ou exorciser "progressivement"(?) toute filiation ontique autre que celle qui vise à cette causalité et téléologie sereines affinées aux épures du "Logos" nouvellement intronisé dans la nexion du "plénum" homogène de Physis. "Avoir regard au Tout" est certes l'adage dans la façon grecque mais on abonde aussi ostensiblement vers une extraction transcendante de l'Arché. On ne saurait expédier la question qu'en recourant à l'atavisme du mythique ou encore à l'éternel retour au "même". Ainsi, en deça de l'opposition classique entre le "repli" parménidien et le $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\acute{\iota}$

héraclitéen,¹ verra-t-on s'actualiser l'acheminement de la PAROLE ontologique vers l'hypostasiation du dieu noétique et la coïncidence pénétrante du principe dans le support humain, et ce, selon une alternance nuancée entre la perception théorétique (contemplative) de la synarchie résolvant l'"analogon" des immensités axiales du micro- et du macrocosme et l'assomption régénératrice — en quelque sorte les racines de l'aperception transcendantale dans la pure modalité théosophique — de l'"authentias Noûs" au COEUR² du Kosmos.

D'après Théophraste (Phys. Opin., frag. 4) émule d'Aristote et doxographe éméritus, il apparaît qu'Anaxagore de Clazomène fut le premier à subtiliser l'archè hors du spectrum hylozoïste. Quoique certains³ aient inféré que ce report du

1) L'expression fut répandue à partir de Simplicius "in Phys". 1313, 11.

2) Toute connaissance, toute pénétration "aléthique" est cardiaque: l'homme est au coeur du Kosmos comme le coeur est au centre de l'homme: l'Intellect royal procède dans le temple humain par les vertus anagogiques de l'IMAGINAL; cf. H. Corbin, "Corps spirituel et Terre céleste", op. cit., intro: "Pour une charte de l'imaginal", pp. 7-19; cf. aussi F. Schuon, "L'oeil du coeur", Paris, 1974, part. in "Métaphysique et cosmologie", pp. 13-19; voir aussi R. A. Schwaller de Lubicz, "Le temple dans l'homme", Paris, 1981; dans le VIIe traité du "Corpus Hermeticum", il est dit concernant le "Theos agnôstos": "Car il ne se laisse ni entendre ni décrire, et il n'est pas visible aux yeux du corps, mais seulement à l'intellect et au coeur ("ou gar estin akoustos, oudè lektos, oudè oratos ophthalmoîs, allà nô kai kardia.").

3) E. g. Aristote, Méta., A a, 905 a 18.

"proton kinoun" face à la flexibilité circulatoire des homéomères de la substance relevât de l'emploi d'un "deux ex machina", force est d'y recevoir une volonté d'atteinte à l'incorporel bien que la différenciation ne soit pas radicalement perceptible et difficilement aboutie:

"Toutes les autres choses participent en une certaine mesure à chaque chose, tandis que le "Noûs" est infini et autonome, et n'est mélangé avec rien, mais est seul, lui-même par lui-même. Car s'il n'était pas en lui-même, mais s'il était mélangé avec quelque autre chose, il participerait à toutes choses s'il était mélangé à l'une quelconque; car en chaque il y a une portion de chaque chose, comme cela a été dit par moi dans ce qui précède, et les choses mélangées avec lui l'empêcheraient, de sorte qu'il n'aurait pouvoir sur rien de la même manière qu'il l'a maintenant, ETANT SEUL EN LUI-MEME. Car il est la plus fine de toutes les choses et la plus pure, et il a toute connaissance sur chaque chose, et la plus grande force; et le "Noûs" a pouvoir sur toutes choses, tant sur les plus grandes que sur les plus petites, qui ont vie. Et le "Noûs" avait pouvoir sur la révolution toute entière, de sorte qu'il se mit à se mouvoir en cercle au commencement." (1)

Cette insertion d'un acteur incorporel dans le royaume des naissances et des corruptions équivaut à la formation d'un VISAGE à la surface des Eaux. Sur un autre plan, Xéno- phane de Colophon qui fut, selon nous, à son insu l'ancêtre mal connu des gnostiques et des Cathares, dérida avec une rare exhubérance le panthéonisme (ce qui n'est pas exactement un

1) Fragment 12, in J. Burnet, "L'aurore..." (trad., A. Raymond), p. 298.

panthéisme) anthropomorphique qui tenait lieu de représentation culturelle et d'idéologie religieuse depuis l'épopée homérique. Homme parmi les hommes, ce rhapsode pérégrin imprima d'une lucidité exemplaire le rapport entre l'homme et le divin, soit les lois de l'EXPERIENCE intérieure — expérimentation nomade et paralogique de son propre "daimon" — qui exulte en s'exilant dans la discontinuité souveraine du "Sacer" hors des contingences et de l'arbitraire intra-mondain. José Lorite Mena rend bien compte de cet enjeu:

"Sa critique est condensée dans la perspective sous laquelle il cercle Dieu, concrètement dans le terme "épiprépei" (fr. 26, Simplicius, Phys. 23). Il délimite le domaine de la parole sur la divinité par une catégorie, celle de la CONVENANCE, de l'adéquation, qui lui est propre, excluant — excepté lorsqu'il en fait une utilisation négative — les catégories humaines. Les réflexions sur la divinité se développent selon une idéalité de cohérence qui propose — et exige — comme postulat la rupture de toute logique de la continuité, de toute connaissance appropriative, de toute identification projective. Cette harmonie inhérente à la nouvelle idée de la divinité impose une REDUCTIO AD ABSURDUM des représentations traditionnelles et leur donne un sens en tant que substitut, brisant toute analogie qui supporterait le relativisme qu'il fustige. Car c'est en fonction de sa conception de la divinité que les représentations arbitraires — pouvant être jugées nécessaires pour le besoin du culte — apparaissent fondamentalement relativisées et déformantes. Cette perspective est à l'origine d'une idée assimilée par la suite dans d'autres attitudes religieuses: le "Theoprepès" (déjà chez Pindare, "Néméen., X. 2): ce qui convient à Dieu. Chez Xénophane, Dieu apparaît principalement comme la REALITE QUI EST AU-DELA DE LA COHERENCE INTRAMONDAINE." (1)

1) J. L. Mena, op. cit., pp. 538-539.

Nous incluons cet "impie" dans notre parcours parce qu'il incarne, à nos yeux, cette disposition singulière qui dé-limite le syndrome gnostique; cette attitude se retrouve pour une bonne part dans l'expression de la "via negativa" dans certains fragments du "Corpus Hermeticum". A titre d'exemple, on comparera les séquences suivantes:

Xénophane, frag. 23 (apud Clément d'Alexandrie, Strom.
V 109):¹

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος

"Il y a parmi les dieux et les hommes un (seul) dieu
le plus grand,

οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα.

(n'étant) semblable aux mortels ni par le corps ni
par la pensée."

Corpus Hermeticum IV, 1: "Hermou pros Tat o Kratèr, è Monas":

ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε ὡς τοῦ παρόντος καὶ ἀεὶ ὄντος
καὶ πάντα ποιήσαντος καὶ ἑνός μόνου, τῆ δὲ αὐτοῦ
θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ
σῶμα ἑκείνου, οὐχ ἄπτον, οὐδὲ ὄρατόν, οὐδὲ μετρητόν,
οὐδὲ διαστατόν, οὐδὲ ἄλλω τινὶ σώματι ὁμοίον·

"...conçois-le donc comme présent et toujours existant et ayant tout fait et étant Un-Seul, et comme ayant, par sa propre volonté, formé les êtres. Car c'est là véritablement son corps, qu'on ne peut pas toucher, ni voir, ni mesurer, qui n'a point de dimension, qui n'est semblable à aucun autre corps."

Xénophane, frag. 26 (apud Simplicius, in. Phys. 23, 10):

1) Nous traduisons, excepté pour les extraits hermétiques (Festugière).

αίει ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν

"Il demeure toujours à la même place, ne se mouvant point,

οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

Il ne lui sied pas de se déplacer, ni d'un côté, ni de l'autre."

Corpus Hermeticum II B., 12:

Τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστὶ; — Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος πάντος, ἀπλανής, ἀπαθής, ἀναφής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἔστω, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὗ ὡσπερ ἀκτῖνες εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον πνεύματος, τὸ ἀρχέτυπον ψυχῆς.

"Mais l'incorporel, qu'est-ce? — Un Intellect, qui tout entier se contient entièrement lui-même, libre de tout corps, inerrant, impassible, intangible, immuable en sa propre stabilité, contenant tous les êtres et les conservant tous dans l'être, dont sont comme les rayons le bien, la vérité, l'archétype de l'esprit, l'archétype de l'âme."

Corpus Hermeticum VI, 1:

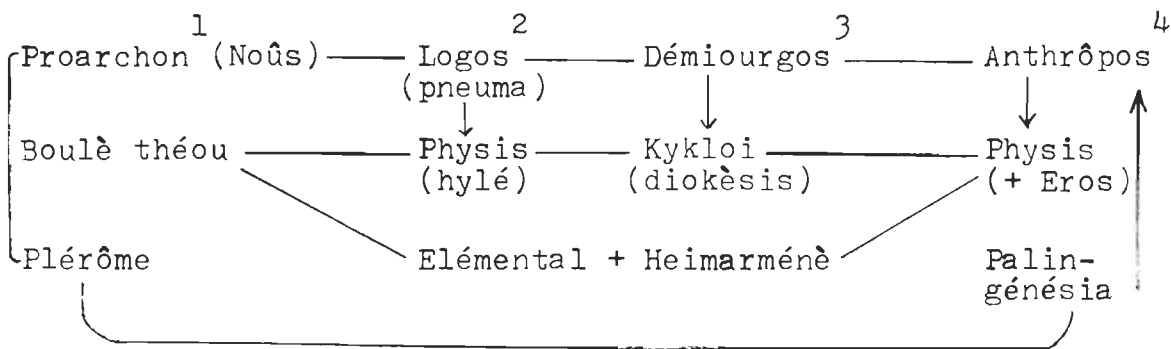
εἰ δὲ οὕτως, οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως (ἔρημον δὲ οὐδέν ἐστὶν αὐτῆς), περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσιν, ἀνενοεῖ καὶ ἀπέριπτον, πληροστάτην, χωρηγόν, ἐν δὲ ἀρχῇ πάντων.

"S'il en va ainsi, le Bien doit être la Substance d'où procède tout mouvement et toute génération (il n'existe aucun être qui en soit dépourvu), et qui possède, toute concentrée sur elle-même, une énergie qui maintient en repos, sans déficience et sans excès, remplie en plénitude, souveraine pourvoyeuse, à l'origine de toute chose."

L'écart intrinsèque entre un Dieu ineffable ("arrètos", C. H. I, 31), "Un-seul" ("hénos monou", C. H. IV, 1) ou "non pas l'Un mais source de l'Un" ("kai ouch heni, all' aph' oû o eis", C. H. V, 2), inapparent et dissemblable ("aphanès"/ "anomoion", C. H. IV, 9 et V, 1), incirconscrit ("apérieuriston", C. H. XI, 19), "ce qui ne peut être appréhendé que par soi seul" ("to autô katalepton". C. H. XIII, 6 = "... inimitabile et ipsi soli sensible atque intelligibile", Aslep. 34), d'une beauté impérissable, incompréhensible ("... to kallos tou agathou ekeinou to aphtharton, to alapton", C. H. X, 5) et même sans essence ou sans substance ("anousiaston", C. H. II, B, 5 = "anousios" et "hyperousios" chez les néoplatoniciens, e.g. Proclus, "Inst. Theol". 121) et autres hyper-négatifs et la part de lui-même qui est pourvoyeuse — avec ou sans "méthexis", avec ou sans l'intervention d'une "mimé-sis" — des tropismes dans le cycle des naissances demeure la pierre d'achoppement dans l'édifice hermétique.

Il faudrait imaginer ici ce "challenge" médian et dynamique entre: a) un incommensurable minimum inapparent, tellement sa diaphanie hypercosmique (inengendré) ne lui enjoint de limite aucune, tout aussi incommensurable à la fois dans la magnitude en ce que les notions de spatialité et de temporalité ne seraient qu'un réseau dévoluant de "mimémata" conditionnels à l'exercice des essentialités locales et topiques;

b) un Agent pantonyme appelé à la "kybernan" des "démourgémata", des projections, ostentations et concrétions dans le support hylique, donc détenteur hiérarchique de la "Science de la Balance" et connaissable, possiblement, en sa vertu pandorale de "deus non otiosus". Peut-être faudrait-il apercevoir ce chrisme tangentiel dans la dynamisation et l'énergétique s'interceptant entre le retrait suressentiel du "Theos agnôstos" et l'animation téléologique de la "Psychè tou Kosmou" ("Timée"), ou l'Intellect en acte toujours pensant ("noésis noéséos") d'un dieu impassible (Aristote), ou encore, dans l'optique de la Stoa, la très belle constance démiurgique du "Pûr technikon" soutenant à partir du "dynamic continuum" les tendances cohésives des raisons séminales dans la tonique universelle.¹ Dans le "Poimandrès", l'antinomie est résolue, sinon suspendue, par la partition graduelle:



1) On consultera pour ce segment trois ouvrages fondamentaux: J. Moreau, "L'Âme du Monde de Platon aux stoiciens", Hidel-sheim, 1971 (Paris, 1939); S. Sambursky, "Physics of the Stoic", Westport, 1973 (1959); E. Hartman, "Substance, Body and Soul (Aristotelian Investigations)", Princeton, 1977.

La dynamisation du Kosmos est à l'image d'une DEHISCENCE sur les plans alternatifs: métacosmique, élémentaire, ouranien et sublunaire où les agents hypostatiques (délégués) ont part à la substantifique réserve du préprincipe "... consistant en un nombre incalculable de Puissances, devenue un monde sans limites" (C. H. I, 7: "...en dynamésin anarithmétois on, kai kosmon apérioriston gégenéménon") tout en procréant selon sa mesure propre et selon son rang d'arché jusqu'à ce point vernal où l'Anthrôpos essentiel livré à lui-même, dans sa plénitude homologique et sa curiosité mimétique (tenseurs d'Eros), actualise dramatiquement le RISQUE palingénésique.

Ainsi, les idiosyncrasies des cosmologues présophistiques auront servi la Nature d'un principe qui, bien que différencié par primauté, embrasse le JEU constitutif des cycles CONSPIRATOIRES; quel que soit le prélèvement élémentaire ou le choix fait d'un "premier" il semble que la MACHINE ETENDUE veuille accoucher de son arc réflexe. La mise en abîme de l'intégrité adamique dans le mirage de la Nature élémentaire, tel en notre traité, ne serait que ce contrat d'inversion où l'Intellect souverain se réassume dans la lointaine proximité de la chair en renouant avec la parèdre physique qui en illimite les formes et les actes.

Au moment où Platon et Aristote auront presque thésaurisé les mobiles du discours philosophique pour des siècles à venir, l'Archè en tant que receveur ultime de l'"Hen", de l'"on" (i.e. de le "to ontos on" chez Platon ou le "to on he on" chez Aristote), en tant qu'"hyperousia" et surtout "Noûs" autogène se sera démis de l'ingénierie des causes et des effets pour pénétrer dans une aire ontophanique où la seule médiation théorétique suffit difficilement à en accorder l'accès. Le recueillement le plus intime d'un protoprincipe ou d'un "suprême" ontologiquement irrécusable a déjà emprunté autant sur le mode de la finitude que de l'illimitation, sur le balancier oscillant entre le repos absolu et la constante cinétique, au delà du marteau sans maître de la "Moïra" et de l'"Anankè" les voies du suprasensible et de la physique naturante (cause d'elle-même). Or, que devient le recours dernier à "l'Être en tant qu'être" s'il veut se dérober à la relativité conjecturale pour atteindre à l'anhypothétique, quel est ce RESTE inaliénable qu'auraient pu être (ou qu'ont été) le dieu platonicien et le dieu aristotélicien?

Le projet platonicien, pour peu irréductible à la seule conquête de l'idéalité, nous apparaît comme la trajectoire vécue de l'"épistrophè" promulguée ultérieurement comme réincrudation essentielle du procédant dans l'initiation néoplatonicienne, trajectoire vécue et aiguisée aux registres de

l'idéal et du fléchissement fugitif des simulacres aïsthétiques, vécue dans le passage assumptionnel de la "dianoia" à la "métanoia", soit à partir de l'impératif autoconstituant de la connaissance-de-soi dans l'"Alcibiade" pour culminer dans l'affirmation inconditionnelle et toute mystique de la "Septième Lettre":

"Il y a pourtant une chose que je puis déclarer en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort — qu'ils l'aient entendu de moi, ou d'autres, ou trouvé par eux-mêmes —, c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi en tous cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots (ῥητόν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν), comme d'autres connaissances; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul" (ἀλλ' ἔχ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξείφνης, ὅσον ἀπὸ πυρός πηδῆσαντός ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει 340 c 6-d 2)" (1)

De tels mots se suffisent. Cette sortie cryptique fait paradoxalement écho à un autre seuil, la finale du "Timée" (92c) où il est dit que le Kosmos est "...Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né: c'est le Ciel qui est

1) Traduction de A.-J. Festugière in "Rév. Herm. Trism.", t. IV: "Le Dieu inconnu et la Gnose", p. 86.

un et seul de sa race ("...Zôon oratôn tà oratà périéchon, eikôn tou noëtoû theôs aisthetos, mégistos kai aristos kallistos te kai téléôtatos génonen eis ouranòs ode monogenès ôn.")

Nous détenons les deux clauses (clôtures)-limites de l'exploration platonicienne qui est la signature synagogique/anamnésique du travail sur l'efficace transvaluante ("phronésis" = acte théorétique privilégié, Phéd. 79d, Rép. 508e) de l'âme: a) la focalisation intériorisée (mystagogique) du rare commerce avec le Dieu ("Theos agnôstos" = l'Être qui ne peut être dit), b) la reconnaissance en deçà des restrictions évanescences du "phanein" d'une "Psychè toutantos" qui alimente la proportion (logos) et la participation ("méthexis", cf. Phéd. 100b-d, Parm. 130c-131a) entre le "Kosmos noétos" et le "Kosmos génétos". Le questionnement sur la nature de l'être émerge chez Parménide¹ avec le rationnement exclusif et la pétrification radicale du cinétisme et du non-être (frag. 8); ce déni originel qui jette par le fait même l'anathème sur l'avenue du non-pensable,

1) Pour une édition et commentaires exhaustifs des fragments ainsi qu'une récupération doxographique et une lecture aristotélicienne via Simplicius ("Commentaire à la Physique"), cf. C. Ramnoux, "Parménide (et ses successeurs immédiats)", Paris, 1979.

l'existence du vide ("kénon")¹ et exclut la perspective de toute création "ex nihilo" entraîne un dilemme onto-théologique, à savoir si l'"Être ~~EST~~" se suffit à lui-même dans son entière réplétion, l'"effectrix rerum" ou le moteur abscons qui est à la source du métabolisme incessant et de l'écoulement ("rhoé") illusoire des générés, puisqu'IL Y A DU SENSIBLE, doit revêtir un caractère tout aussi immuable et inaltérable. Tout en admettant l'inanité de la position d'un "non-être" (Soph. 238c), Platon s'acquitte du monolithe parménidien en endénouant éventuellement les possibilités sous l'abduction de l'Un (Parm. 137b-166c, ce qui est plus qu'une "réplique" extensive des antilogies de Zénon d'Elée) et avance l'hypothèse (Phéd. 100b-101d) et opte instamment pour l'existence séparée des "eide" (Tim. 52a-c)²

1) Dans le traité hermétique II B, 10, on réitère par le biais d'une influence stoïcienne l'exclusion de tout vide:

"Absolument aucun des êtres qui sont n'est vide ("kénon") en raison même de sa réalité ("hyparxeos"); car l'être qui est ne pourrait être un être qui est, s'il n'était rempli de réalité ("hyparchon"): or ce qui est réel ne peut jamais devenir vide."

2) Il y a une gamme eidétique des plus étendues, nous en avons répertorié quelques "loci": a) mathématiques ("arithmos eidétikos") Phéd. 101b-c. b) éthiques: Phèdre 250d, Parm. 130b. c) relationnels: Phéd. 74a-77a, Rép. 479b, Parm. 133c. d) de négation (ou de péjoration): Rép. 476a, Théét. 186a, Soph. 257e. e) des objets naturels: Soph. 266b, Tim. 51b. f) des objets artificiels: Rép. 596a-597d, Soph. 265b, Lettre VII, 343d.

en tant que "to ontos on" dont la seule visée épistémique¹ (Phéd. 65d-e, Rép. 508c sq., Parm. 135b-c) permet l'appréhension, c'est-à-dire:

"...ce qui a une forme ("eidos") immuable, ce qui ne naît point ("agénèton") et ne périt point ("anolethron"), ce qui n'admet jamais en soi aucun élément venu d'ailleurs, ce qui ne se transforme jamais en autre chose, ce qui n'est perceptible ni par la vue ("aoraton"), ce qu'il est donné à l'intellect ("noësis") seul de contempler ("episkopein")." (2)

Dès lors, le scribe socratique doit être confronté au "gradus" qui sustente les degrés de l'existence relative. Au moment où il se heurte à la problématique de la cosmogénèse,³ il doit infléchir le refoulé eidétique dans la médiation démiurgique en y impliquant un "Noûs" efficient opérant

-
- 1) Nous rappelons sans insister que le terme ἐπιστήμη provient de ἐπίσταμαι —: savoir. Racine στα, se tenir; sens premier: se placer dans l'attitude requise pour pratiquer un métier, un art.
 - 2) Timée, 52a., traduction et apparats d'Albert Rivaud, Paris, 1970 (1925), p. 171.
 - 3) Cf. L. Brisson, "Le Même et l'Autre...", op. cit.; J. Moreau, "L'Ame du monde...", op. cit.; N.I. Boussoulas, "L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon", Paris, 1952; P.-M. Schulh, "Etudes sur la fabulation platonicienne", Paris, 1947; A.-J. Festugière, "Contemplation et vie contemplative chez Platon", Paris, 1936; B. Parain, "Essai sur le Logos platonicien", Paris, 1942; C. Mugler, "Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes", Paris, 1953.

sur le support spatio-temporel pour produire les "aisthéta" relatifs liés par "methexis" et moindre plénitude d'être aux formes intelligibles qui constituent le "Grand Vivant" éternel. Ainsi, depuis une ouverture métaphysique, entrée dans le phylum orphico-pythagoricien, qui prend élan sur la notion unitaire de la Psyché d'où découlent son immortalité ("Phédon"), son confinement coercitif (signe prégnostique) dans un "soma-sèma" (Phéd. 62b, Crat. 400c), la prospective eschatologique et palingénésique (Mén. 81a; Phèdre. 249; Tim. 42b-c; et le "Mythe d'Er" in Rép. 614b-621b), l'opération kathartique (Phéd. 67a-d, repris in Soph. 226a-230d), et la voie de l'"anamnésis" qui est une recollection à caractère épistémique du royaume prénatal des "eide" (Phéd. 72e-77a, Phèdre. 249b-c, Tim. 41e-42b) dont l'"Agathon" du Livre VI de la "République" (504e-509e) se situe, dans la lignée de l'"arètè" et de la "phronésis" socratiques, au sommet de la hiérarchie, Platon amende l'univocité du schème ontologique:

a) en induisant dans la formation cosmologique une structure à quatre termes: "noûs" démiurgique, formes intelligibles, choses sensibles et milieu spatial:

al) l'intrusion d'un "Noûs" kosmokrator ou d'un "deus artifex" dans l'échelle cosmobiologique, tout en accordant l'assise hyperousiarque d'un Dieu transcendant parfaitement en repos (l'"Agathon" n'est pas le "Noûs",

mais la cause du "Noûs"), implique l'actualisation du *βουλευσθαι* (Tim. 30a, 41b), "vouloir" qui renvoie éminemment à un "télôs": l'artificialisme téléologique et l'efficience noétique, au même titre que la distinction entre l'Intelligible et le Sensible, prévalent dans la "synergeia" ontique.

a2) la production par amalgame alchimique¹ (dans un "kratèr", Tim. 35a-b., comp. avec le "Kratèr" céleste de C. H. IV) et mise en proportion par médiétés harmoniques de la "Psyché tou Kosmou" (et du doublet "sympathique" de l'âme humaine et de la végétative), sous la teneur critique et alternative (mélange) de l'"ousia", du Même ("to tauton") et de l'autre ("to thatéron"), étant admis le "résidu irréductible"² de l'"Anankè" (cause errante de la "Materia prima", incluant la "tyché" (hasard)) soudoyée par la "Peithô" démiurgique, génère les opérations informantes des cercles du Même et de l'Autre dans le Sphairos cosmique et permet, ayant reçu dans le procès psychogonique le don de l'Intellect, l'auto-motricité et la faculté d'animation noétique des "aisthéta", d'assumer dans un ordre causal et non temporel la participation du Kosmos sensible au Paradigme idéal et de nuancer, d'une certaine manière, l'injonction mimétique.

b) ceci étant rendu possible à partir du moment où Platon avait relevé le défi posé par la difficulté béate ouverte

1) Procès très bien exposé chez L. Brisson, op. cit. pp. 36-44, 267-354.

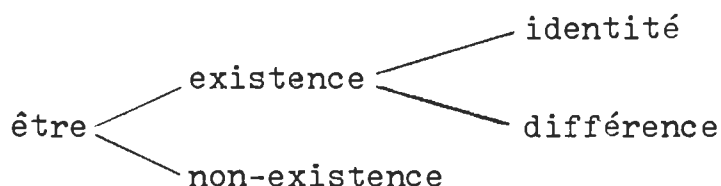
2) Selon l'expression de Brisson, Ibid., p. 106.

dans la clôture du "Parménide" (exclusion des extrêmes possibilités de la participation totale et de la non-participation totale des formes intelligibles entre elles) en déployant une médiation distinctive sur l'être de la DIFFERENCE en rapport à l'amphibologie du terme "être", soit l'identité et l'existence substantielles:

bl) par trans-position heuristique (Soph. 248c-259a) de cinq grands genres (Soph. 254d, "mégista gene" ou la "summa genera" platonicienne): être, mouvement, repos, même et autre où, à partir de l'"eschaton eidos" de l'être en tant que prédication absolue et de la circulation relationnelle du principe d'identité et du non-être (relatif "qui est", le soi de la différence, Soph. 259a), s'établit la "koinonia" (Soph. 251d-e) des formes intelligibles (e.g. le repos est l'"hétéron" du mouvement alors qu'ils sont (existence) et qu'ils sont autres que le "même" de l'être qui doit déférer aux translations de l'altérité...); le Même et l'Autre agissent comme tenseurs de participation, pouvant être participé et se participant mutuellement, opérant, dans le passage à la limite, sur la ligne de force de la DIFFERENCE, et détendent ainsi l'acuité de l'aporie parménidienne:

"Le non-être, comme non-existence, est inconnaissable et inexprimable, alors que l'être, à quelque niveau que ce soit, est connaissable et exprimable. Et, si on met en rapport ce critère avec la doctrine du "Sophiste", on parvient à ce postulat ontologique fondamental: on ne peut ni penser le non-être comme non-existence ni en parler, alors qu'on peut penser l'être comme existence et en parler. Cependant, cet être en tant qu'existence est identique à lui-même, c'est-à-dire est

ce qu'il est, mais est aussi différent de lui-même en étant son non-être comme ce qu'il n'est pas selon son identité: ce non-être, condition de toute participation, existe donc, et ne peut n'être pas l'existence que dans le sens de la différence, en étant autre chose que l'existence, et non en étant la non-existence absolue. Ce qui donne ce tableau: (1)



"Le Non-Être, sous la forme de l'Autre, faisait son apparition au sein même de l'Être, et l'on voyait à la fin que tout, l'Essence elle-même en premier lieu, devenait une large synthèse, une composition, un mélange d'Être et de Non-Être. Mais même ainsi ce n'était pas suffisant. La synthèse et le mélange sous le simple rapport qualitatif laissent encore à faire. Il fallait entre l'Être et le Non-Être déterminer tous les échelons, tous les intermédiaires, voir avec exactitude et précision tous ces μίξαι, la qualité, la limite et le nombre des combinaisons des intermédiaires dont l'étude constituait l'objet nouveau et passionnant de la dialectique." (2)

b2) dans un contexte ("Philèbe") où l'on traite de l'électivité ou de la sagesse ou du plaisir et où il est statué au départ que: "...que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité ("ὄς ex hénos men kai pollôn ontôn tôn aei

1) L. Brisson, op. cit., p. 117.

2) N.I. Boussoulas, "L'Être et la composition des mixtes...", op. cit., p. 15-16.

légoménôn einai, péras de kai apeirian en autois sumphyton echonton", Phil. 16c),¹ sont introduits (Phil. 23c-27c) les quatre genres de l'Être:

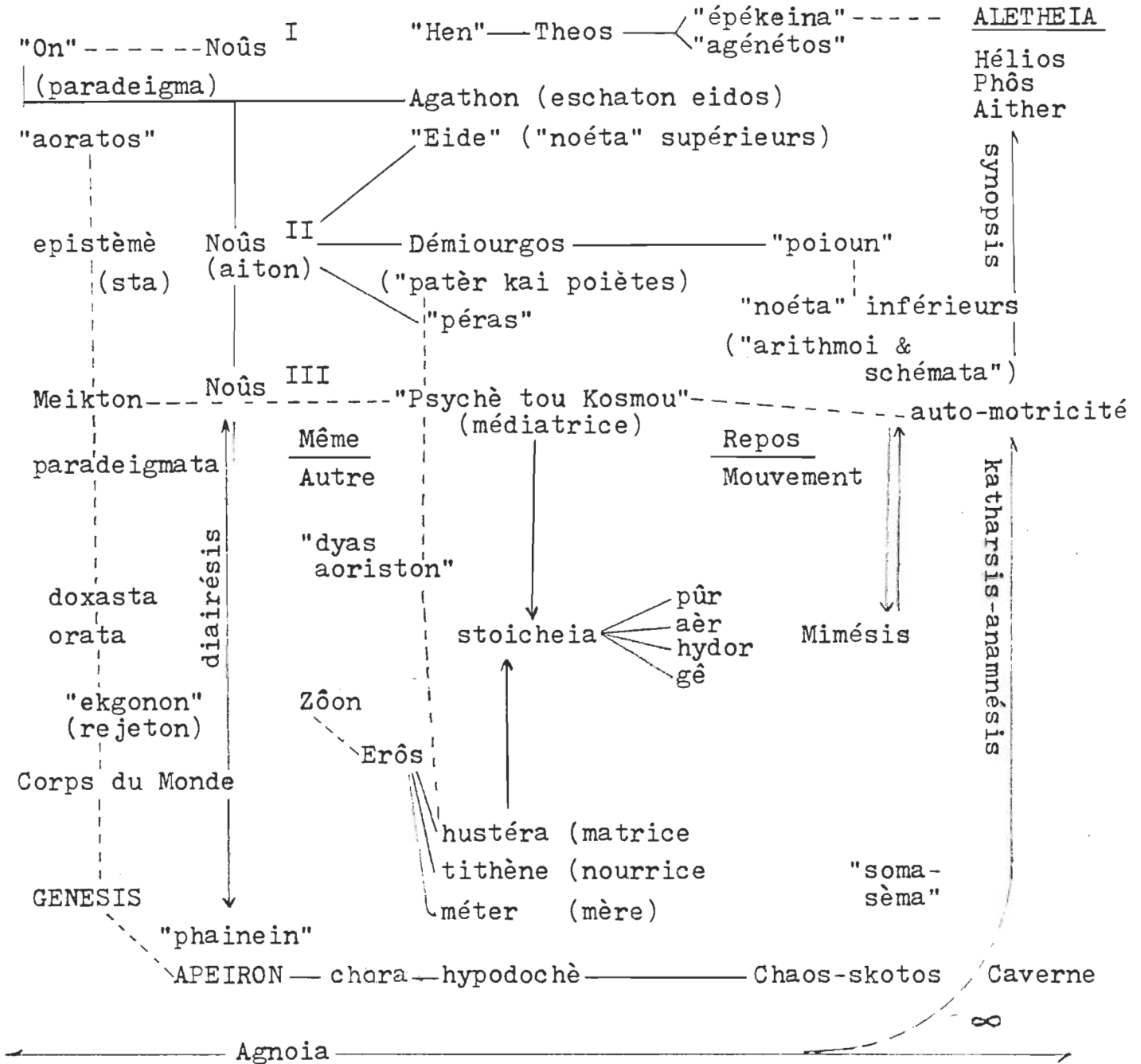
- l'"apeiron", pure multiplicité non gratifiée d'un "télos" ou "sans achèvement" ("atéle, Phil. 24b) dont l'unique ou la qualité en tant que genre réside dans la constante de l'"hybris" (le "toujours plus ou moins").
- le "péras", circonscription ou terminal qui en impose au flux de l'"apeiron" selon les espèces du nombre, de la mesure... (Phil. 25a-b).
- le "meikton", alliage ou proportion combinée des précédents qui qualifie les "généseis" entre l'ilimitation et la commensurabilité harmonique (Phil. 25e).
- l'"aition", cause qui est dite "poioûn" (producteur, Phil. 27a) dont les trois genres précédents sont en quelque sorte les espèces et qui doit être rattachée au "noûs" qui est dit "basiléus" ("intellect royal", Phil. 28c).

c) en traduisant ces progressions dans l'issue d'une ontothéologie et de la FILIATION générique du CORPS du MONDE, on obtenait: (VOIR PAGE SUIVANTE)

d) mise en scène d'une "symphonia" ontologique d'où on peut discerner:

- dl) le "suprême" ou le "to ontos on" platonicien, tout en devenant participé dans l'EFFET de médiation d'un

1) Traduction, apparats et notice de A. Diès, Paris, 1959, p. 9.



"aiton" essentiel délégué dans l'efficace démiurgique, d'une ANIMATION ("Psuchè tou Kosmou") concertée entre l'in-formation paradigmatique et la clef téléologique, conserve son intégrité transcendante, indemnité marquée par la distanciation de l'"épékeina" d'où l'on entre-voit l'extériorité foncière d'un "Théos agnôstos" affilié à l'"Aiôn" et sis (pour autant que cela est pensable) dans un "locus absconditus" ou un "topos hyperouranios".

d2) cette concertation accorde, en présence de l'accentuation eidétique une marge, une latitude endomorphique au support spatio-temporel en ce que l'immixtion mutuelle des genres de l'être au non-être trans-value toute disruption radicale des niveaux ontologiques de telle sorte que :

"La Cause se trouvera correspondre au Démiurge, le Πέρασ aux Idées, le μειχτόν à la γένεσις, reste l'ἄπειρον qui ne peut être que la matière"; avec cette seule différence que nous ne rapprochons pas le μειχτόν de la γένεσις, comme il le fait, mais de cette μειχτή καὶ γεγεννημένη οὐσία qu'est le Monde sensible, le Ζῶον (mixte autant par son Corps que par son Âme), et qui prend la place de la γένεσις avec l'apparition du Monde."(1)

ce qui nous enjoindrait à saisir ultimement :

"...l'être, à son tour, participant de l'autre, sera donc autre que le reste des genres.

1) Cf. N.I. Boussoulas, op. cit., p. 53, qui suit et amende l'interprétation de V. Brochard, "Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne", Paris, 1912: "Le Devenir dans la philosophie de Platon", p. 108.

Autre qu'eux tous, il n'est donc ni aucun d'eux pris à part, ni la totalité des autres moins lui-même (οὐχ ἔστιν ἑκάστον αὐτῶν οὐδέ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτοῦ), de sorte que l'être incontestablement encore, des milliers et milliers de fois n'est point (μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐχ ἔστι), et que les autres, soit individuellement, soit en leur totalité (σύμπαντα), sous de multiples rapports (πολλαχῆ) sont, et, sous de multiples rapports, ne sont point." (Sophiste, 259a-b)

"Il y a, en quelque sorte, autour de chaque réalité, beaucoup d'êtres et beaucoup de non-êtres πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἑκάστον εἶναι πον, πολλὰ δὲ οὐχ ὄντα)." (Sophiste. 264b) (1)

Ainsi, l'indice de rupture entre le Dieu extérieur ou l'"Agnôstos" et le Dieu intérieur au Kosmos ("deus non otiosus") pourrait-il être sinon consumé ou rompu, du moins atténué. De fait, ces flexions dans l'architecture platonicienne, qui ne laissent point de présager l'émergence du cosmobiologisme et du mysticisme astral, s'avèrent d'une importance majeure en ce qu'elles vont alimenter les "loci" onto-théologiques de l'hellénisme tardif² (i.e. le médio- et néoplatonisme, le néopythagorisme, et "Hermetica") donnant lieu à des compositions parfois très sophistiquées.

1) Trad. N.I. Boussoulas, op. cit., pp. 58-59.

2) En ce qui concerne les conceptions du Dieu ("Hen-Agathon-Noûs"...), la postérité se montrera proluxe à dériver des médiations ou découpages synchrétistes dont voici quelques exemples:

Numénios d'Apamée (c.IIe s.) conçoit une triade divine dont le second se dédouble pour créer une hiérarchie à quatre termes:

Cependant, que l'on garde en mémoire l'impact souverain

"Si l'essence ("ousia") et l'Idée ("idéa") sont de l'intelligible et si l'Intellect leur a été reconnu antérieur et supérieur, comme leur cause ("aition"), c'est lui seul qui s'est avéré le Bien ("Agathon"). En effet, si le Dieu démiurge est principe du devenir, il suffit au Bien d'être celui de l'essence. Proportionnellement ("analogon"), ce qu'est au Bien le Dieu démiurge, qui en est l'imitateur ("mimétes"), le devenir l'est à l'essence, lui qui en est l'image et la copie. Or si vraiment le démiurge du devenir est bon, sans doute aussi le démiurge de l'essence sera le Bien en soi ("autoagathon"), connaturel ("symphyton") à l'essence. Car le Second, qui est double, produit de lui-même ("autopoiei") sa propre Idée et l'univers, comme démiurge; après quoi il s'adonne entièrement à la contemplation ("théorétikos"). Pour conclure notre raisonnement, posons quatre noms correspondant à quatre entités: a) le Premier Dieu, Bien en soi ("prôtos théos autoagathon"); b) son imitateur, le démiurge, qui est bon; c) l'essence, qui se dédouble en essence du Premier et essence du Second; d) la copie de celle-ci, le bel univers, embelli par sa participation au Beau ("métousia tou kaloû")."

"P. tagathou", L. V. Fr. 16 (25 Leemans), tr. E. des Places.

Albinus (Smyrne, c. II^e s.) participe d'un syncrétisme plus hallucinant, comme le fait remarquer A.H. Armstrong ("The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus", Cambridge, 1940, p.10): "In his tenth chapter ("Didaskalikos") he combines elements of the discussion of the One in the "Parmenides", "Republic VI", the Second Letter of Plato and the theology of Aristotle's "Metaphysics":

"Puisque l'intelligence est supérieure à l'âme et qu'au-dessus de l'intelligence en puissance ("noû de tou en dynamei") se trouve l'intelligence en acte ("kat' énergeian") qui embrasse tout à la fois et se tient toujours en activité, puisque plus grande encore est la beauté de ce qui en est la cause et qui est supérieure à tout le reste (137), c'est là qu'il faut placer le premier dieu ("protos théos") le moteur ("aitios hyparchôn") qui fait agir sans cesse l'intelligence du ciel tout entier (138). Il agit sur elle, bien qu'il soit lui-même immobile ("akinétos") comme le Soleil agit sur la vue quand on la dirige vers lui, et comme l'objet désiré met en mouvement le désir, bien qu'il soit lui-même immobile. De la même façon cette intelligence mettra en mouvement l'intelligence du ciel tout entier.

de la révélation de la VIIème Lettre, qui confine au Silence, à cette "Gnôsis Siôpè" ou "Sigè"¹ qu'assume toute revivescence du DIEU CACHE, soit le déchiffrement intime du "Mutus Liber" dont la rare LECTURE absorbe tout l'adeptat en quête de cette TACITE unité d'où se résolvent tous vertiges co-incidant dans l'"Unus-Ambo", ce que proclame délicatement le Philosophe germain Lamsprinck en son "De Lapide Philosophico" (Francofurti, M DC LXXVII):

"Nam nihil plus est, quam unum
In quo omnia latent."

En ce sens, l'atteinte au "mégiston mathèma" réel excède

3- Et puisque la première intelligence ("protos noûs") est suprêmement belle il faut aussi que l'objet intelligible ("noéton") qui lui est soumis soit supérieurement beau, sans être pourtant d'une beauté supérieure à la sienne. Cette intelligence doit donc toujours se concevoir elle-même en même temps qu'elle conçoit ses propres pensées ("éauton an oun kai ta éautou noémata aei nothin") (139) et c'est dans cette activité de l'intelligence que consiste l'Idée."

"Epitome, chap. X, 2-3, trad. P. Louis (Rennes, 1945)

1) Dans le "Poimandrès" (C. H. I, 30), la "siôpè" est un des états subséquents à la régénération du néophyte ("...mon silence une gestation de bien" = και η σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ). Pour la continuité critique, nous renvoyons à la note 76 (p. 26) de A.-J. Festugière: "Sur la γνῶσις σιωπῆς ou σιγῆς, cf. C. H. X, 5: ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ (de Dieu) ... σιωπῆ ἐστὶ καὶ καταργία πᾶσῶν τῶν αἰσθήσεων ... XIII, 2: σοφία νοερά ἐν σιγῆς, Jamblique, "de Myst, VIII, 3: τὸ πρῶτον νοοῦν... ὁ δὲ καὶ διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται. Porphyre, "de Abstin. II, 34: διὰ σιγῆς καθαράς θρησχεύομεν αὐτόν, et passim."

tout Nombre et toute Proportion, sa visée en propre demeurera à jamais ombiliquée à cette "koinonia" beaucoup moins manifeste que la mise en proportion d'une hiérarchie ontique. Non, Platon n'aura jamais abdicé devant le dieu mathématique, l'abandonnant à sa seule virtualité propédeutique, et encore moins devant le dieu cosmologique puisque l'entrée en scène prospective d'un "deus artifex" dans le mythe cosmogonique ne sera survenue qu'en vue de temporiser le divorce initial de la forme intelligible et des stigmates du devenir. En effet, loin de produire un fléchissement vers la divinisation ouverte de la cosmicité et de ranger l'actualisation de la "sophrosunè" dans la seule maîtrise arithmologique tel que le traduirait l'incitation à la "théoria" astrobiologique dans l'"Epinomis",¹ la "gnose" platonicienne ne se sera jamais

1) "Il faut encore saisir l'exactitude du temps, vois comme il accomplit ("apotélei") exactement tous les phénomènes célestes; par là, si l'on a cru à la vérité ("aléthès") du raisonnement qui fait l'âme à la fois plus ancienne ("presbytéron") et plus divine que le corps, on peut juger qu'il a été bien dit, et avec grande raison, que tout était plein de dieux, et que jamais, par oubli ou incurie des êtres plus forts, nous n'avons été négligés. Sur tout cela, il faut penser que si l'on saisit correctement chacun de ces enseignements, c'est grande utilité pour celui qui les reçoit avec méthode; sinon, il vaut mieux invoquer chaque fois la divinité; et voici la vraie méthode — car on doit dire au moins cela: il faut que toute figure, tout système numérique ("diagramma arithmou te systèma"), toute combinaison harmonique ("armonia systasin"), enfin le concert de toutes les révolutions sidérales ("te tôn astrôn périfhoras tèn homologian") révèlent leur unité à qui s'en instruit méthodiquement, et cette unité apparaîtra si, je

démise de l'initiation delphique,¹ de l'éminence focale de cette recentration aigue du grand Mathème intérieur qui peut seul disposer de l'HYBRIS charnelle, ergie intra-divine du SOI qui peut seul disposer par dépouillement anagogique de la torpeur carcérale du "corps-tombeau", soit de la vicissitude métensomatique de la Psychè qui est le siège fragile de l'"authentias Noûs"; il ne se sera jamais remis de l'expérience "théandrique", pour employer un terme cher à l'Aréopagite, expérience culminante du "daimôn" socratique qui, au moment où il s'apprête à séjourner dans l'Hadès, produit ce renversement ana-bolique inoui signifié par la prise sacrificielle du "Pharmakon".

le répète, on apprend correctement, les yeux toujours fixés sur l'unité, — car alors, à la réflexion, il apparaîtra qu'un lien ("desmos") naturel unique relie tous les phénomènes; mais si l'on s'applique à ces études de quelque autre façon, il faut, nous le redisons, invoquer la Fortune ("tychen")," (Epinomis, 991c-992a; trad, E. des Places, Paris, 1956).

- 1) En ce qui concerne la proéminence du leitmotiv "Gnôthi sauton" dans le cursus sophianique, on consultera la somme en tous points remarquable de P. Courcelle, "CONNAIS-TOI TOI-MÊME de Socrate à Saint Bernard", (3 tomes), Paris, 1974 où il est dit entre autres (t.1, p. 69): "Le "Connais-toi toi-même" devient, au IIe siècle, le point de départ de la spéculation des Gnostiques, tant dans le gnosticisme païen et chez les Hermétistes que dans le gnosticisme imprégné de christianisme."

Voir aussi les traités "delphiques" de Plutarque de Chéronée (circa 50-125) tels le "De Pythiae oraculis" et le "De Γ apud Delphos"; cf. aussi H.-D. Betz, "The Delphic Maxim Γ ΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation" dans le "Harvard Theological Review, t. LXIII, 1970, pp. 465-484.

Cette "motion" apophasique qui vient exhausser l'"épistémè" (l'ek-statique vertical) platonicienne — subsumption du "théorétikos" en la reconnaissance co-manente du "logos" (le "dit" essentiel) et de la Chose, art qui jouissait déjà des vertus de la "via di'épagogês" (remontée à l'Archè), de la "via katà analogian" (mise en rapport), de la "via katà aphaîrésin" (par abstraction) ou encore de la "via eminentiae" de l'"Erotikos" gnoséologique du "Banquet" — éconduit l'anamnèse dans une captation souveraine qui transcende la simple recollection de l'incorporel pré-natal. La pénétration de l'IDENTITE qui est la syzygie "entéléchique" de l'"eschaton" et de l'origine radicale, ou encore l'"ipsissimum" du "proprium nomen" de l'essence, réside dans l'ABSCONDITUM, orient de la verticalité "ad intra" ou Septentrion suressentiel qui de sa vocation polaire vient imprégner l'"ousiodès Anthrôpos" pour le refondre dans la hauteur "éonique" de son âme qui, dans l'Autre du Même de l'ἐπέχεινα τῆς οὐσίας, n'est qu'Intellect lumineux. Aussi, une lignée royale se sera perpétuée sur les routes de l'Orient depuis l'Orphisme et Platon à travers les transmissions visionnaires d'Apollonius de Tyane, de l'hermétisme, de Zosime de Panopolis, de la gnose syriaque, des néoplatoniciens de Perse jusqu'aux irisations smaragdines de la théosophie iranienne:

"L'épreuve d'initiation personnelle consiste ici dans les efforts de l'homme de lumière, PHÔS,

devant qui la Ténèbre du secret primordial se métamorphose en une Nuit de lumière. C'est dans cet effort vers le centre, le PÔLE et "les Ténèbres aux abords du pôle", que soudain se manifeste le Guide de lumière, la Nature Parfaite. C'est elle qui initie au geste qui porte la lumière dans cette Nuit: extraire l'Image qui est la primordiale révélation de l'ABSCONDITUM. L'initié ayant mis la lampe sous un verre, comme le lui prescrit la Nature Parfaite, pénètre dans la chambre souterraine; il voit un shaykh qui est Hermès et qui est sa PROPRE IMAGE, siégeant sur un trône et tenant dans les mains une TABLETTE D'EMERAUDE, portant en arabe une inscription dont l'équivalent latin serait ceci: HOC EST SECRETUM MUNDI ET SCIENTIA ARTIS NATURAE. La syzygie de l'homme de lumière et de son Guide de lumière s'établit en faisant de PHŌS le porte-lumière, φωσφόρος, car c'est à lui et par lui que la Nature Parfaite, son guide, révèle le secret qu'elle est en elle-même: le secret de lumière de la Nuit divine inaccessible."(1)

En outre, cette polarisation unitaire qui déborde effectivement l'empirie conjecturale du "sensorium" commun et le "logistikon" puisqu'ils ne sont que des formes mentales des tribulations vouées à l'Oeuvre du Serpent mais qui paradoxalement manquent en cela de cette aperception visionnaire issue de l'initiation ophidienne, cette irradiation intérieure, disons-nous, qui se con-fond dans le Principe surintelligible²

-
- 1) H. Corbin, "L'homme de lumière dans le soufisme iranien", Paris, 1971, part. "L'idée hermétiste de Nature Parfaite", cf. pp. 36-37.
 - 2) A. J. Festugière nous fait remarquer ("Rév. Herm. Trism.", t. II, p. 89): "...l'Idée platonicienne n'a point de sens et les Dialogues, en certaines parties du moins, ne se peuvent comprendre, si l'on refuse d'admettre, au sommet des

inscrit le "Gnôthi sauton" dans la seule vivacité aléthique de l'ineffable (l'ἄρρητος ou le σωπῆ φωνούμενος), dans le NON-DUEL omniforme de l'"Hyperousia" aperceptible dans le seul "tabernaculum" cardiaque. Cette non-dualité fontale ("adwaita") participée de toutes les dualités plasmatiques (πλάσμα: ce qui est façonné ou figuré) découlées en vertu du mobile créationnel dessert l'Ultime dans la métaphysique védantique qui s'exprime par le joyau secret de l'"âtman" dont l'approche même était difficile aux divinités et

Idées, un Principe surintelligible, cela précisément dont Platon dit, dans la "République" (VI 509 b 8), que ce n'est pas une essence, mais quelque chose au delà encore de l'essence, transcendant en majesté et en puissance (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέχεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος —). Il le nomme tantôt Beau, tantôt Bien, tantôt Un, tantôt "l'objet de mon effort". On notera la progression entre les trois premières dénominations et la dernière, celle de la VIIe Lettre. Les trois premières étaient un pis-aller, parce qu'après tout, il fallait bien, de quelque manière, donner un nom à cet ἐπέχεινα τῆς οὐσίας, et que l'objet de l'enquête, dans le "Banquet", la "République", le "Philèbe", recommandait chaque fois le nom adopté. Mais, à la fin de sa vie, Platon renonce. Il n'y a pas de nom pour l'Inexprimable. C'est simplement "l'objet de mon effort", περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω. Répétons-le, ces formules sont pur verbiage, ou inopportune ironie, si l'on n'admet pas, chez Platon, un effort vers l'intuition mystique de l'Etre même. Et cet effort, dans ses derniers jours, l'occupe si totalement qu'il lui semble pouvoir affirmer qu'il n'a jamais rien écrit, parce qu'en vérité l'objet dernier est indicible; il ne souffre aucun attribut; on ne peut déclarer que ce qu'il n'est pas ("Banquet", "Parménide"), ou bien marquer seulement qu'il est encore au delà ("République")."

entités titanesques (Dêva et Asura) et dont la nécessité de s'y refondre et d'y transparaitre, comme en la métaphore vive qui veut qu'on enlève les couches successives du bulbe d'un oignon pour y trouver un noyau vide, est enjointe au myste dans la recognition du "tad êkam" ("Cela"):

(6) "Toutes les créatures, mon ami, ont dans l'être leur racine; elles ont leur siège dans l'être; elles reposent sur l'être. Comment, dans l'homme, ces trois règnes ("tejas", eau, nourriture) se combinent pour devenir chacun triple, c'est ce qui a été expliqué précédemment. De l'homme, quand il meurt, la parole passe dans l'esprit, l'esprit dans le souffle, le souffle dans le "tejas", le "tejas" dans l'être suprême. Cette essence subtile,

(7) C'est par elle que tout est animé; c'est la seule réalité; c'est l'"âtman", et, toi-même, ô Çvetaketu, tu es CELA." (1)

1) "Chândogya Upaniṣad", VI, 8, traduction de E. Senart, Paris, 1930, pp. 84-85; cf. aussi J. Varenne, "Sept Upaniṣhads", Paris, 1981, pp. 35-58; P. Deussen, "The Philosophy of the Upanishads", New York, 1966; R. Guénon, "L'homme et son devenir selon le Védânta", Paris, 1952; A.K. Coomaraswamy, "Hindouisme et Bouddhisme", Paris, 1949, qui précise (pp. 27-28): "Que nous le nommions la Personnalité, la Magna Mater, ou de tout autre nom grammaticalement masculin, féminin ou neutre, "Cela" ("tad", "tad êkam") dont nos facultés sont des mesures ("tanmâtrâ"), constitue une syzygie de principes conjoints, sans composition ni dualité. Ces principes conjoints ou "soi" multiples qu'on ne peut distinguer "ab intra", mais respectivement nécessaires et contingents en eux-mêmes "ab extra", ne deviennent des contraires que lorsqu'on envisage l'acte de manifestation du Soi ("swaprakâshatwam") que constitue la descente depuis le silence de la Non-Dualité jusqu'au niveau où l'on parle en termes de sujet et d'objet, et où l'on reconnaît la multiplicité des existences individuelles séparées que le Tout "sarvam" = (τὸ πᾶν) ou Univers

Aussi, le Dieu ou le "magistère" dont l'Oracle est à Delphes et "qui n'exprime ni ne cache sa pensée, mais la fait voir par un SIGNE¹ inciterait-il à se défier de la projection par trop sibylline du LIEN et encore moins à appointer le champ plérômatisé de la déité au seul "synopsis" archétypal puisque l'"hégémonikon" cosmique ou l'antériorité causale ne lui sont qu'appendices: son Nom même s'y abolit. Par rupture radicale du niveau ontologique, l'"Absconditum" viendrait suivre ce filon phosphorescent (lumière de la lumière, Feu du Feu pascalien ou épiphanie luciférienne) qui transvase le Pneuma dans la Psychè quand le "nec plus ultra" de la parousie TRAGIQUE (au sens purement eschylien du terme) de l'Anthrôpos essentiel se doit d'assumer, jusqu'à la consommation dernière de son individuation, la CONIUNCTIO de l'"Ungrund"

("vishvam") présente à nos organes de perception physique. Et, dès lors que l'on peut, logiquement mais non réellement, séparer la totalité finie de sa source infinie, on peut aussi appeler "Cela" une "Multiplicité intégrale", une "Lumière Omniforme". La création est exemplaire. Les principes conjoints, tels que Ciel et Terre, Soleil et Lune, homme et femme, étaient un à l'origine. Ontologiquement leur conjonction ("mithunam", "sambhava", "êko bhava") est une opération vitale, productrice d'un troisième à l'image du premier et ayant la nature du second. De même que la conjonction du Mental ("manas" = νοῦς, λογος, ἀληθεια —) AVEC LA VOIX ("vâch" = λογος, φωνή, αἰσθησις, δόξα —) donne naissance à un concept, de même la conjonction du Ciel et de la Terre éveille le Bambino, le Feu, dont la naissance sépare ses parents et remplit de lumière l'espace intermédiaire ("antariksha", Midgard). Il en est de même pour le microcosme: allumé dans la cavité du coeur, il en est la lumière."

1) Héraclite, frag. 93 (Diels).

du viatique daimonique et l'"ex nihilo" du Principe en vue duquel on a épuisé toutes les phonétiques et grammatologies pour conférer l'empreinte du Nom aux signatures atemporelles de son Verbe. En vertu de cette mutation viscérale dans l'abord de l'essence que sécrète l'ouverture contradictoire de la "via negativa", le "Gnôthi sauton" est temple dans la plus exigeante des visées: l'inconnu. Dès lors, la trajectoire de l'ombre portée sur les murs du labyrinthe physique peut-elle recevoir le faisceau issu du prisme qui filtre le plérôme photique de l'ἐπέχεινα, point d'arrimage indiscernable d'une "démonique Hyperbole", tel que Vladimir Jankélévitch la reprend dans la bouche de Glaucon pour la reconduire dans l'amplification néoplatonicienne:

"Les anciens n'étaient pas sans soupçonner ce super-paradoxe. Le néo-platonisme, dans un de ses aspects les plus caractéristiques pourrait être considéré comme une méditation sur le passage célèbre du sixième livre de la "République" où Platon, déjà un peu néo-platonicien avant la lettre, a hasardé que l'idée du Bien est au-delà de l'essence, ἐπέχεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία και δύναμις —, c'est-à-dire qu'elle transcende non pas seulement l'"esse" de l'"ens", mais l'ESSENCE qui fait être l'étant: pas plus que le soleil, qui donne le devenir aux sensibles, n'est lui-même devenir, le Bien qui donne l'être aux connaissables n'est lui-même un "être". Δαιμονία ὑπερβολή, s'écrie alors Glaucon, démonique hyperbole! (...). L'idée du Bien est-elle vraiment d'un "tout autre ordre" que les autres? Le μέγιστον μάθημα, qui est hypermathématique, transcende-t-il vraiment la science des essences?

En fait Platon ne semble pas, par ailleurs, autrement convaincu de la démonique hyperbole, — entendez: de la majesté hyperontique et de l'infinie transcendance de cet "Epekeina"; car il déclare, au septième livre que le Bien est la partie la plus brillante, la plus heureuse et la meilleure de l'ETRE: τοῦ ὄντος το φανότατον, το εὐδαιμονέστατον (sic!) τοῦ ὄντος, τὸ ἄριστόν ἐν τοῖς οὐσι — . Le bonheur n'est-il pas une modalité de l'existence continuée? n'est-il pas, à ce titre, un attribut des dieux païens, dans le même sens que la beauté ou la vigueur? Embellissement de l'intervalle et idéalisation de l'endçà, l'eudémonie est l'ordre secondaire d'ici-bas, coupé de la joie fondatrice et primaire, c'est-à-dire du Tout-autre-ordre qui devrait être sa source. (...) Ce qui est, par contre, spécifiquement néo-platonicien, c'est de consacrer la dégradation de l'ousia en l'assignant au niveau de la deuxième hypostase, ou, ce qui revient au même, de faire jaillir la promotion hyperbolique de l'Au-delà (Epekeina) ainsi libérée par l'intercalaison d'une instance moyenne. Le néo-platonisme, qui est en cela un ultraplatonisme et un extrémisme de la transcendance, professe résolument la démonique hyperbole; vise d'une visée radicale cette cime de l'Epekeina que Platon avait entrevue l'espace d'un éclair. L'Au-delà dont le nom est l'Un n'est pas à demi ultra comme l'Intelligence (car l'"intelligible" n'est transcendant qu'au sensible; car l'au-delà du sensible reste encore en deçà du surintelligible!): la première hypostase est un Au-delà absolu et, à la lettre, un Au-delà de tout: ἐπέχεινα νοῦ, γνώσεως, ἐπέχεινα ἐνεργείας ζωῆς, ἐπέχεινα ὄλως, ἐπέχεινα πάντων πάντων (1)!

Si l'on en croit l'hypothèse mise à jour par E.R. Dodds, à savoir que "...l'enseignement de Platon ici (i.e. "Phédon")

1) V. Jankélévitch, "Philosophie première (Introduction à une philosophie du "presque")", Paris, 1954, part. chap. II: "Le problème de l'origine radicale", citat. pp. 32-34.

est le principal lien historique entre la tradition "chamanique" grecque et le gnosticisme¹, nous serions bien disposés après notre excursus chez Platon (nous percuterons aussi le "proton kinoun" aristotélicien) à traquer le "Theos agnôstos" hermétique. Dans le gnosticisme², l'étrangement de l'ABSCONDITUM fait partie d'une complexion dramatique où l'"agnoia" qui est le pendant psychosomatique de la Ténèbre est ressentie comme contre-partie radicale de l'intégrité pneumatique. Le Dieu est "naturaliter ignotus" dans la mesure où le circuit des appétences hyliques interfère dans le pur commerce de la créature avec son principe.

-
- 1) Cf. "Les Grecs et l'irrationnel", op. cit., chap. VII: "Platon, l'âme irrationnelle et le "conglomérat hérité", n. 23, p. 219; voir aussi S. Pétrement, "Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens", Paris, 1947.
 - 2) Cf. J. Doresse, "Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte", Paris, 1958; J. Carcopino, "De Pythagore aux apôtres", Paris, 1956; H. Leisegang, "La Gnose", Paris, 1951; R.M. Grant, "La Gnose et les Origines chrétiennes", Paris, 1964; et surtout H. Jonas, "La religion gnostique", op. cit.; H.-C. Puech, "En quête de la Gnose", op. cit.; "Le Orinini dello Gnosticismo" (collectif extrait du Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966 et collationné par Ugo Bianchi, Leiden, 1967; J. Lacarrière, "Les gnostiques", Paris, 1973, petit livre immense où les titres des chapitres à eux-seuls sont une trace flagrante de la poétique gnostique: "la déchirure", "le feu obscur", "l'étranger", "contre-blason d'un corps", "l'expérience absolue", "la cendre et les étoiles", "l'impossible miroir"...

L'abandon de la créature qui ne lui est certes pas échu de l'indifférence du Dieu hypercosmique mais plutôt de l'intervention mimétique, suite à une volition narcissique (luciférienne) et une captation induite de spores lumineux du Plérôme, de l'"Authadês" (Arrogant) et de sa phalange d'entités archontiques (cercles planétaires —→ effluves daimoniques —→ mécanismes cyclothymiques...) accule à une représentation cosmogonique purement négative qui confine à l'inachèvement et la caducité.

Aussi, le dispositif métaphorique utilisé pour qualifier tout aspect de la condition matérielle abonde le plus souvent dans le motif cloacal et schizomorphe: pour le contempteur de l'incarnation, l'"opprobrium" est constant. L'engrenage des adventices du "soma-sêma" est violemment perçu sous l'empirie maléfique du "carcer" temporel et il entraîne la fascination autant que la répulsion: l'abîme du Désir, individué et morcelé, serf des "tyrannoi" et des transvasements ("métaggismoï") épidémiques des suppôts d'Erôs et du "thymos" n'a d'égal que cette angoisse démesurée devant la sédition spatio-temporelle. La chronocratie est essentiellement coercitive. La fatalité de l'immixtion des fragments lumineux du Plérôme dévolus par la voie des émanations spermatiques de l'usurpateur "archigénitor", qui est aussi

l'histoire de la chute de l'Adam primordial ou de la déchéance de Sophia hors de l'"Eon de Vérité", et de la magnésie lubrique de Chaos-Phusis-Skotos, véritable "hystérêma", marque l'apparition de la "terra oblivionis" où le "Plérôma" devient "kénôma", la "Pronoia" est permutée en "Heimarménè" et le "daimon parèdros" de l'Intellect souverain est travesti dans les circulations et les entrelacs catabolisants régis par l'"enthumêsis" de la MORT:

"Ainsi que la création tout entière, il (le temps) résulte d'un désastre originel: chute d'une Entité — la Sophia — hors du monde divin de la plénitude, du "Plérôme", suivant la gnose valentinienne; défaite de l'Homme Primordial émané du Royaume de la Lumière et englouti par l'Obscurité, selon la gnose manichéenne. Plus ou moins lointainement, il est né de la Déficience ("hystérêma"), d'un "defectus" ou d'une "defectio", d'une "labes", d'un manque, d'une faute ou d'un défaut, de l'effondrement et de la dispersion dans le vide, dans le "kenôma", d'une réalité qui existait auparavant, une et intégrale, au sein du "Plérôme". Lié au monde de la "déficience" et de l'absence, il dépend, dans son déroulement, de l'"Ouvrier" médiocre ou mauvais de ce monde.

(...) Il va sans dire que le temps est saisi et subi comme une fatalité, une "Heimarménè", et, pour l'homme qui y vit, comme une "douleia", une servitude commandée par une prédestination naturelle. La naissance et le devenir, la "génénesis" et la "génésis", sont soumis au poids écrasant de la Nécessité, à la domination contraignante et aveugle des décrets du Demiurge, du "Kosmokratôr", aux coups et aux contre-coups d'un Destin déterminé par la translation, les "aspects", les "conjonctures", les antagonismes ou les influences combinées, des signes zodiacaux, des astres, des planètes.

Le ciel étoilé est peuplé d'opresseurs et de despotes ("arkhontés", "kosmokratorés", "tyrannoi"); les sphères planétaires sont des postes de douane ou des geôles — des "mattarātā", disent les mandéens — où des gardiens démoniaques s'efforcent de retenir les âmes qui tentent d'échapper aux chaînes perpétuellement reformées du devenir." (1)

Pour être en mesure de pressentir une telle attitude, il faut avoir intégré ce qui distingue la puissance "sui generis" du "numineux" et le "tremendum" et le "fascinans" et, surtout, la conscience extrême de "l'état de créature" chez celui qui s'y voit confronté dans l'expérience sacrale (donc daimonique), à tout le moins, nous croyons, selon la saisie très subtile qu'en a développée Rudolf Otto dans "Das Heilige".² En reconnaissant l'élément transrationnel dans l'aperception numineuse et le déplacement hyperbolique posé devant cette "obscurité profonde qui se dérobe". on pénètre le champ de force d'une logique purement négative, qui n'a de cesse et de limites à tendre ("tremendum") et relaxer ("fascinans") les polarités dans la "coincidentia oppositorum", logique autre d'où surgit le "tout autre" ("das ganz Andere", "thatéron", "anyad", "alienum"), altérité incommensurable de l'ABSCONDITUM qui ne souffre aucune prédication positive, il est "arrêton" et "akatalepton".

1) H.-C. Puech, op. cit., art. "La Gnose et le temps" (1952), pp. 248-249.

2) R. Otto, "Le sacré", (trad, A. Jundt), Paris, 1969.

Cette SCIENCE, la "via negativa", absorbe la tension noétique dans la méconnaissance, la nescience ou "docta ignorantia" jusqu'à la transparence du "nihil", non-être où tout contraste déprocède dans l'"oppositum", convie à la "gnôsis siopê" ou à un idiome auquel d'aucuns le troupeau des tièdes n'y peut guère entendre sinon un écho totalement exotique.

Le "tremendum" du gnostique, l'anéantissement foudroyant de la créature lié à ce sentiment d'être dévoré par un Chronos plus anthropophage que jamais, marque sa xénomanie, sa volonté d'étrangement qui ressortit à sa relation unique avec la dissimilitude absolue de l'"Allogène" en ce sens aussi que l'"Eklogê" (Election) est promue par l'ἔξοδος (ou "diéleusis", déliement des ligatures temporelles) hors de la composante cosmique ("xénè tou kosmou"). Cette disposition qui est plus qu'une pétition de l'"éthos" outre-passe la notion même de peccabilité puisqu'on y est stigmatisé ou spolié d'un manque plus profond: la SOUILLURE. Dans la nécessité de se soustraire au champ d'influence de l'"Heimarménè", le saisissement ne saurait être trop radical: la maculation corporelle de l'(pseudo) Anthrôpos le concrétise dans l'immaturité congénitale d'un homonculus livré aux éléments contrefacteurs de la Durée phénoménale.

Ainsi, dans l'un des plus beaux traités gnostiques (spécifiquement ophite avec des influences valentiennes), "L'Hypostase des Archontes" (Nag Hammadi II, 4), nous est décrite, au feuillet 94 du papyrus, la génération, selon l'intention innocente de Sophia (Pistis), d'une Puissance ("exousia" (grec) = εἰσυχία (copte)), génitrice des archontes, dont l'avenue est fort peu flamboyante (avorton bisexué) et dont on devine assez bien la qualité de la descendance:

"Dans des Eons illimités,
5 (où) habite l'Incorruptibilité, Sophia (Τσοφία), celle
qu'on nomme Pistis (Τπιστις), voulut
créer quelque chose seule, sans son conjoint,
et son oeuvre fut à la ressemblance du ciel.
Il y a un voile entre ce qui est en haut
10 et les Eons (Να(ω)Ν) d'en bas.
Et une ombre exista en dessous du voile.
Et cette ombre devint matière.
Et cette ombre fut jetée en un lieu,
une région. Et ce qu'elle fit, fut
15 une oeuvre dans la matière, semblable à un avorton.
Il reçut forme (ΤΥΠΟC) d'après l'ombre. Ce fut
une bête arrogante (ΝαΥθαΔηC), à la ressemblance du lion.
C'est un androgyne puisque j'ai dit précédemment
qu'il était sorti de la matière (ΘΥΛΗ). Ouvrant les
20 yeux, il vit une grande matière illimitée.
Et il devint arrogant, disant: "Je suis
Dieu et il n'y en a pas d'autre que moi". Lorsqu'il
dit cela, il pécha contre le Tout. Alors une Voix

sortit d'en haut, de l'Autorité suprême (ΝΤΑΥΘΕΝΤΕΙΑ),
25 disant: "Tu te trompes, Samaël!"
— c'est le dieu des aveugles —. Et
il dit: "S'il existe quelqu'un d'autre en face
de moi, qu'il se montre à moi". Et
aussitôt Sophia tendit le doigt
30 (et) introduisit la lumière dans
la matière. Et elle la poursuivit jusqu'en bas,
aux régions du chaos (ΜΤΧΔΟC), et se retira
en haut dans sa lumière. De nouveau l'obscurité
(...) la matière. Cet Archonte, comme il est andro-
35 (gyne), se fabriqua un grand Eon,
une grandeur (ΟΥΜΕΡΕΟC) illimitée." (1)

Dans le schème gnostique, la tractation cosmogonique est essentiellement REACTIVE: le "sinister" s'accomplit par la prolifération entropique d'appendices hyliques qui n'est que la résultante contrainte d'une fracture au sein du Plérôme dont l'indice dévolutif, ou le renversement axiologique des "Dynameis" ou des "exousiai" dans la "circulatio" microcosmique, est ligué dans la machination soudaine de l'"agnoia". L'aveu de méconnaissance profonde recouvre la crise dans l'essence et fonde l'imprégnation sôtériologique de

1) "L'Hypostase des Archontes", (Bibliothèque copte de Nag Hammadi NH II, 4), traduit et commenté par B. Barc, Québec/Louvain, 1980, pp. 66-67; nous utiliserons principalement ce traité à des fins comparatives en contrepoint de la révélation du "Poimandrès".

tout contenu dans une conjecture où la PULSION DE MORT s'assimile irréductiblement le "klimax" antithétique du cinétisme et de la temporalité, et ce, conséquemment à la dérélition du principe pneumatique et photique, donc l'enténébrement et l'appauvrissement du "Noûs" (ou "mana" dans d'autres Traditions) qui est la mathème authentique de l'Anthrôpos primordial. En cela seul est suscitée la dynamique de la Gnose:

"A loss of knowledge is suffered by divinity in the primordial drama that affects part of it and modifies the condition of the whole. A lack of knowledge is at work in the arrogance and delusion of demiurgical creation and is permanently embodied in the resulting world. A want of knowledge, inflicted by the world and actively maintained by its powers, characterizes man's inner-worldly existence; and a restoration of knowledge is the vehicle of salvation. Since each of these conditions follows from the preceding one, the whole can be considered as one grand MOVEMENT of "knowledge", in its positive and its privative moods, from the beginning of things to their end. This progressive movement constitutes the TIME axis of the gnostic world, as the vertical order of aeons and spheres constitutes its space axis. Time, in other words, is actuated by the onward thrust of a mental life; and in this thoroughly DYNAMIC character which makes every episode productive of the next, and all of them phases of one total evolution, we must see another distinctive feature of Gnosticism. (...)

The dynamism is visible already in the doctrine of divinity itself which, from the repose of eternal preexistence, is stirred into what becomes the "inward" history of creation, unfolding in a series of spiritual states of the Absolute whose primarily subjective, mental qualities become

objectified, or hypostatized, in external realities — such that their succession marks the gradual progressus of the hierarchy of worlds out of the divine self — is EMANATIONIST; and, as the movement is inevitably downward, it is a history of "devolution". What is lower is later: this ontological axiom, so contrary to Hegel and any modern evolutionism, Gnosticism shares with all the "vertical" schemes of later antiquity — with what has sometimes been called the "Alexandrian" scheme of speculation which, on the philosophical side, culminated in Plotinus. It must be noted, however, that gnostic emanationism, unlike the harmonistic one of the Neoplatonists, has a catastrophic character. The form of its progress is CRISIS, and there occur failure and miscarriage. A disturbance in the heights starts off the downward motion which continues as a drama of fall and alienation. The corporeal world is the terminal product of this epic of decline." (1)

Dans l'économie gnostique, si l'on nous accorde l'emploi du terme, l'accentuation du divorce primordial trouve autant de résonance intensive dans l'ontologie duelle que dans la catabolie cosmogonique qu'il ne se répercute et se résout dans la boucle exclusive qui produit l'exaltation du "sôter" et de l'"eschaton". Donc, ce qui s'avère être un fatalisme antiphysique dans le symptôme de surface nous semble inséminé dans la structure profonde par la motion incisive d'une conscience GENEALOGIQUE d'où l'emphase ici sur " ... its

1) H. Jonas, "Philosophical Essays", op. cit., chap. 13: "The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination and Mood", pp. 265-266.

stratification along a vertical axis, on the antithesis of the heights and the depths, on the distance between the terrestrial and the divine worlds, and the plurality of worlds in between".² L'hétérogénéité absolue de l'ABSCONDITUM est la clef de voûte ici puisqu'il doit être abstrait inconditionnellement de l'"hystéréma" cosmogonique. Dès lors, on dérive la difficulté d'une coexistence polaire au niveau de l'origine radicale en y substituant des entités rivales auxquelles est dévolue l'hybridation relative des états successifs jusqu'à la tartarisation totale d'où aussi la constance de la spéculation sur les "kytoi" (enveloppes ou tuniques de chair) et de la métonymie carcérale qui prennent source dans l'obsession du "soma-sèma". Nous retrouvons instamment le fil d'Ariane de notre exposé, soit les axes de la polarité/tension, circularité/cardinalité (orient), verticalité/((trans)migration/ambulation... que sous-tend la tripartition gnostique du temps qui implique, compte tenu de l'extradition du SOI dans la métahistoire ou l'atemporalité pure, une théo-cosmo-anthropogonie, une sôtériologie et une eschatologie. La "katastrophè" (au sens même de la théorie de Thom) ou le continuum migratoire et morphogénétique qui signe la transitivité de la durée cosmique en tant que flot

1) Ibid., p. 264.

de mutations protéennes impose la discontinuité, la dissidence du discontinu que suscitent la mise en abîme de l'incidence cosmique et l'"épistrophè" de l'adepte dans la reconduction cruciale vers le trône intérieur-extérieur de l'ABSCONDITUM. Pour une part, cette disposition semble dénoter une vive réaction contre la conception temporelle essentiellement cosmologique de l'"anakuklôsis" grecque (qui permettrait de promouvoir entre autres la tranquillité de l'âme, l'"hésychia" ou même l'ataraxie, ou encore la divinisation de l'équilibre dans la mécanique astrale) et, d'autre part, une démarcation relative à l'irréversibilité absolue du temps (sôtériologique) dans la perception "historiale" du judéo-christianisme qui convoque à la fois la reconnaissance de l'"hapax" chrétienne, la reprise de la solennité opportune du "kairos" grec et, dans la filiation du sujet avec son Créateur, la disposition d'une "oikonomia" providentielle. Le gnostique, quant à lui, est quelque part AILLEURS, dans l'inachevé.¹

En ce qui regarde les nuances typologiques, nous allons produire dès maintenant, afin de toucher notre objet

1) Cf. M. Tardieu, "Trois mythes gnostiques", op. cit., surtout le chap. II pour la tripartition gnostique du temps, pp. 49-83; H.-C. Puech, "En quête de la Gnose", op. cit., t.1: "Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles", pp. 1-23 et "La Gnose et le temps", pp. 215-270; J. Doresse, "La Gnose", in "Histoire des religions", t.2, Paris, 1972, pp. 364-429.

au plus bref, un "insight" synoptique sur une progression de cinq énoncés:

I) dans l'Origine radicale est supposée la préexistence intangible d'un éon parfait ("Aiôn téléios"), demeure du non-lieu et non-temps (méta) pléromatique tout aussi atopique et irrecevable de tout "sensorium" que le "Theos Agnōstos" ("protopatèr") qui s'y profile, profil de l'ineffable ("arrèton") dont l'appellation ne peut être arrêtée sinon en une myriade hypernégative.

— cet "atopos", à l'instar du "proarchon tês archês tês apérantou" du "Poimandrès", transcendant les "dynaméis" qui siègent au-dessus de la nature ogdoadique ("tinôn dunameôn hyper tèn ogdoatikèn phusin", C. H. I, 26), donc "épékeina" dégagé de toute filiation positive avec l'hebdomade archontique, est complètement imparticipable sinon par la rare "élection" de l'"Anthrôpos pneumatikos" et se distingue résolument de la souveraineté théarchique dans l'hénothéisme solaire (e.g. le mysticisme astrologique des Chaldéens) et ne doit pas non plus être posé en adéquation avec l'"hénôsis" plotinienne où la transcendance de la lère hypostase, bien qu'elle soit désignée avec un luxe de superlatifs: "tò hen protè édra on" (primauté absolue, Enn. VI, 8, 7), "aitiotaton" (cause absolue, VI, 8, 18), "téléiotaton" (perfection, V, 1, 6; V, 4, 1), "dynatotaton" (puissance absolue, V, 4, 1), "aploustaton" (simplicité absolue, II, 9, 1), "autarkes-

tatos" (autosuffisance, V, 4, 1; VI, 9, 6), "hypertatos" (VI, 8, 16), "akretatos" (terme suprême, V, 1, 1),¹ demeure participée dans le ressourcement et le retournement contemplatif de l'Autre dérivé en vertu de "ce dynamisme palpitant ("throbbing"), telle est l'expression de Paul Henry, selon lequel chaque niveau de réalité est essentiellement constitué par un écoulement graduel (πρόοδος) à partir de l'Un, et une régression et conversion graduelle (ανόδος, ἐπιστροφή) vers l'Un."

II) de ce qui pourrait procéder, semble procéder et ne procède pas, en ce que le "tout autre" en appelle à une dualité irréductible, s'impose la quête d'un "proton ergon" (réalité primordiale), soulevée, à l'origine du découverture cosmogonique, par le problème de la RACINE ténébreuse ou du complexe Chaos/Ombre/Obscurité comme excédent générique/antinomique de l'"Aïôn" lumineux. Nous rappelant le "en mérei gégnèmenon" (surgissement chaotique) dans le "Poi-mandrès", écoutons le prologue de l'"Ecrit sans Titre" (NH, II, 5), autre traité gnostique dont la substance est fort similaire à celle de l'"Hypostase des Archontes" (nous soulignons):

1) Cf. R. Arnou, "Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Rome, 1967, p. 121.; J. Trouillard, "La procession plotinienne", Paris, 1955; A. H. Armstrong, "The Architecture of the Intelligible Universe in The Philosophy of Plotinus", op. cit. part. chap. II: "The One, Negative", pp. 14-25; "Les sources de Plotin", Fondation Haardt (dir. A. H. Armstrong, P. Henry.), Genève, 1957.

1 "(...) s'il y ac(cord (συμφωνεῖν) entre)
1 tous les hommes au sujet du chaos (χάος) sur le fait qu'il
(est té-
nèbre, que d'autre part on appelle ténèbre ce
qui provient d'une ombre, que l'ombre enfin
provient d'une réalité (ἔργον) existant
depuis le commencement, ainsi il est manifeste qu'elle
existait avant que le chaos ne fût (et) qu'il a sui-
vi alors la première réalité. Puissions-nous donc
atteindre la vérité, mais aussi la première
réalité, d'où le chaos a surgi,
10 et de cette façon sera manifeste la démon-
stration (ἀπόδειξις) de la vérité. Mais la (φύσις) des Im-
mortels, lorsqu'elle fut achevée par celui qui n'a pas de
limite, alors une RESSEMBLANCE s'écoula hors de Pis-
tis (πίστις), que l'on appelle Sophia (σοφία). Elle vou-
lut devenir une réalité ressemblant
à la lumière, qui existe dès le commencement. Et
aussitôt se manifesta sa vo-
lonté, étant selon les ressemblances du ciel, possédant
une grandeur (μέγεθος), qu'il n'est pas possible d'imaginer
20 étant au milieu de ces Immortels et de ceux qui ont
existé après eux, à l'image du ciel,
qui est RIDEAU (παραπετάσμα) séparant
hommes et ceux d'en haut. Mais cet éon (αἰών)
de la vérité N'A PAS D'OMBRE EN SON
SEIN, parce que la lumière illimitée est par-
tout en lui. Mais SON COTE EXTERNE EST UNE
OMBRE; on l'a appelé ténèbre à cause
de cela. Un pouvoir (δύναμις) se manifesta au-
dessus de la ténèbre. Mais cette ombre, les pouvoirs,
30 qui existèrent après eux, l'appelèrent
le chaos qui n'a pas de limite. C'est de lui que
la race (γενεά) des dieux a germé.
(Et ils germèrent, L'UNIQUE AVEC LE LIEU TOUT ENTIER,
(en sorte
(qu'(ὥστε) une ra(ce, (issue) d'une fiente après la premi-
(ère
réalité, faisait son apparition." (1)

1) "Ecrit sans Titre" (NH, II, 5, pl. 146), traduit par M. Tardieu, in "Trois mythes gnostiques", op. cit., pp. 297-298.

III) La soudaine sédition qui écarte le Tout de la retraite unitaire comblée de la "Nature Parfaite" fut précédée par une gestation infinitésimale non corrompue à l'intérieur du Plérôme où "...de la primitive unité du Pro-Père et de sa Pensée, sans principe et inengendrée, vont émaner, "intermédiaires" engendrés à la suite des uns des autres, les éons du Plérôme, groupés en syzygies, tandis qu'en chacun d'eux s'épanouissent des structures parties d'une unité première pour aboutir à l'infini (...) comme des mondes en eux-mêmes complets avec leurs propres cieux, leurs sources, leur éternité, détails qui reproduisent, selon un même ordre de subdivisions numériques, le schéma général du Plérôme tout entier et, pareillement, la structure de l'Inengendré suprême."¹

— la rupture ou l'établissement du VOILE ténébreux ("parapétasma") et du réseau métabolique de l'"épi-thymia" peut correspondre, selon la protension duelle, à deux types de schize:

a) une captation agressive de la Lumière primordiale par les Eaux ténébreuses PRE-EXISTANTES qui déclenchent ainsi un cycle MIMETIQUE rétrogradant, livré incessamment à la génération et la corruption, aboutissant donc à la circularité/fatalité léthale d'un KOSMOS SEXUE, schize de l'androgynat qui est la part indissoluble du DIEU CACHE.

1) Cf. J. Doresse, op. cit., pp. 385-386.

b) la "massa confusa" ne pouvant préexister en regard de la primauté absolue du Plérôme lumineux, la crise se situe au niveau d'une sortie hors de l'Ogdoade, par fracture syzygique, d'un aspect féminin qui provoque, par une prétention démiurgique malséante puisque cette entité est désaccouplée et que seul le "proarchon tês archês" conserve son intégrité tout en étant "azygos", l'avènement du "trochos" ou "kuklos tês généséôs", passage de l'émané à l'engendré qui ne doit être interprété qu'en tant que résultante de la descente cosmogonique de L'Ame primordiale. Hans Jonas, en appelant à une doctrine commune aux Séthiens et aux Pérates qui suppose "la notion mythique d'une image — d'un reflet, d'une ombre — douée de substance et faisant réellement partie de l'entité d'origine, dont elle s'est détachée", décèle très sensiblement l'amorce dramatique qui accouchera de la METAMORPHOSE:

"Par sa nature, la Lumière qui luit pénètre l'Obscurité d'en bas. Cette illumination partielle de l'obscurité est comparable à l'action d'un simple rayon, c'est-à-dire qu'elle répand sa clarté comme il se doit; ou bien, si la Lumière est émise par un personnage divin, tel que la Sophia ou que l'Homme, elle est de la nature d'une FORME projetée dans le milieu obscur et qui apparaît là comme une image ou un reflet du divin. Dans l'un et l'autre cas, bien que nulle descente ou chute de l'original divin ne se soit réellement produite, quelque chose de lui a été immergé dans le monde inférieur; et tout comme l'Obscurité traite cette chose en précieux butin, de même la divinité non tombée se trouve enveloppée dans la destinée de cette influence. L'Obscurité, prise d'un désir glouton de cette clarté apparue au sein ou à la surface des eaux primordiales, essayant de se mêler et confondre avec elle

entièrement et de la retenir à jamais, l'attire en bas, l'engloutit et la met en morceau innombrables. De ce moment, les puissances supérieures tâchent à recouvrer ces particules de Lumière dérobée. En revanche, c'est avec l'aide de ces éléments que les puissances inférieures sont à même de créer le monde. Par toute cette création, leur proie originelle est dispersée sous la forme des "étincelles", c'est-à-dire des âmes individuelles. Dans une version légèrement plus élaborée, c'est avec l'aide de l'IMAGE projetée de la FORME divine que les puissances inférieures fabriquent le monde ou l'homme, c'est-à-dire qu'elles produisent une IMITATION de l'original divin; mais puisque de cette façon la forme divine s'incarne elle aussi dans la matière d'Obscurité, et que l'"image" est conçue comme une partie substantielle de la divinité même, on aboutit au même résultat que dans l'ébauche de scénario, où il n'est question que de l'IMAGE AVALEE ET FRACTIONNEE." (1)

IV) cette SEPARATION, qui est aussi COPULATION (cf. le thème de la fornication des anges avec des femmes charnelles) et renversement "symétrique" de la syzygie originelle, redouble la dualité anticosmique: la médiation AMBIVALENTE de Sophia-Pistis-Akhamôth, tout comme celle de l'Anthrôpos-Lumière qui "réfléchit" (C. H. I, 12: "...eikona echôn" = "...reproduisant l'image": "eidos" → "eidôlon") la forme divine et provoque la chute de la substantialité en s'abîmant dans la périphérie (C. H. I, 14: "... se pencha à travers l'armature des sphères, ayant brisé au travers leur enveloppe ("tò kutos"), et il fit montre à la Nature d'en bas ("tê katophéreï physei")

1) H. Jonas, op. cit., pp. 215-216.

de la belle forme de Dieu ("tèn kalèn toû théou morphèn"), est la raison profonde de la genèse du monde et de l'existence humaine.

— à cette logique de la symétrie dissymétrique qui excentre l'état de matière (et la compatibilité secrète du bien et du mal) doivent correspondre les points de fuite suivants:

— l'infinité ineffable de l'"hyperousia" photique doit trouver une contrepartie radicale dans un "apeiron" physique, soit l'aoriste du non-être qui traque la finitude, qui défie sans doute la compacité suffisante de la loi du "nihil ex nihilo" et qui, surtout, est l'impétus (dés)intégrant de la démiurgie humaine (ce qui délimite la dimension spécifiquement "par-delà le bien et le mal" de toute poétique humaine) et de la scission incessible (ni à un Dieu ni au Néant) qui s'y répercute comme tension absolue:

— la loi anthropologique de l'abîme est l'issue, et tout aussi inversement, de la conscience polaire et quête de l'orient et du cardinal dans
L'ETAT DE MATIERE:

"Il semble donc exister pour les gnostiques plusieurs états de la matière: un état igné, supérieur, qui est celui de l'hyper-monde, et des états successifs correspondant aux différents cercles, à mesure que les semences se matérialisent et se chargent d'obscurité, d'opacité, de pesanteur. Notre propre matière, celle de la terre, des végétaux et des êtres vivants est en quelque sorte la semence infiniment alourdie des particules éthérées de l'hyper-monde...

Elles ont chuté peu à peu jusqu'à nous, à la suite d'un drame primordial qui est toute l'histoire de notre univers, à la façon des poussières, débris, particules qui, lentement, se déposent au fond des abîmes marins pour y former des sédiments. Tous les êtres vivants de notre monde sont, aux yeux des gnostiques, les sédiments d'un ciel perdu." (1)

— les codes de détermination "positive", donc aliénée, tels que l'"Heimarménè" ("fatum" astrobiologique) et son réseau d'affects et d'accrétions daimoniques: émanations spermatiques des "Tanès", figures décaniques et hypoliturges des dominances archontiques (cf. le fragment VI des "excerpta" hermétiques de Stobée et le traité "Pistis Sophia", 132), et, l'"Anankè", immanence de

1) J. Lacarrière, op. cit., pp. 19-20; quelques pages plus loin nous est offerte une métaphore aussi inouïe qu'exacte:

"Regardons un oeil. Il est rond, globuleux, comme l'univers tel que se le représentaient les gnostiques. Dans cette orbe s'étagent les trois cercles du globe proprement dit, de l'iris et de la pupille. Cercle extérieur — celui du blanc — où se ramifient, comme des nébuleuses filamenteuses, les artérioles et les veinules. Cercle intermédiaire de l'iris, ponctué de pigments torsadés, porteurs de configurations, de taches, de dessins. Enfin, le cercle central de la pupille, gouffre d'ombre où l'on peut entrevoir les profondeurs de l'âme et le reflet de cette émulsion lumineuse, trace matricielle de la lumière divine. Ainsi l'oeil reproduit très naturellement le dessin de l'univers: cercle sublunaire de la pupille, cercle médian du monde galactique, cercle extérieur du monde extra-galactique. Regarder l'oeil humain, c'est saisir le dessin de l'univers tout entier. Le contempler, se perdre en ce puits d'ombre comme au coeur des grands fonds marins parcourus de frémissements phosphorescents, c'est saisir la nature ultime de notre existence en ce monde, le point magique où l'homme et le dieu se rencontrent et s'unissent". (p. 45.)

la "Tyché" et de la "Moira" dans la résistance aveugle de "Hylé", sont départis dans l'extériorité passible au SEUIL initiatique du "Corpus glorificationnis" = matière immatérielle = état transsubstantiel du "Sahy" dans le Rituel funéraire des Egyptiens = "Lapis philosophorum") et abolis par la réintégration de la Sophia céleste dans son amplitude syzygique ou la réincrudation androgyne de l'"Adam Kadmon" (ou "Adam Qadmaia", "Kasia" (secret) chez les Mandéens), puisque là est son essence et nescience absconse d'une signature PHOTIQUE. Ainsi, l'alchimiste Zosime de Panopolis, en son traité dit des "Commentaires authentiques sur la lettre Ω", nous révèle-t-il au § 11 l'équation de cette secrète provenance:

"C'est ainsi donc que le premier homme, celui qui chez nous est Thoyth, ces gens-là l'ont nommé Adam, d'un nom emprunté à la langue des anges. Et non seulement cela, mais ils l'ont nommé symboliquement, l'ayant désigné par quatre lettres (éléments) tirées de l'ensemble de la sphère, selon le corps. Car la lettre \bar{A} de ce nom exprime le levant, l'air; la lettre Δ exprime le couchant, la terre qui s'incline vers le bas à cause de son poids; < la seconde lettre \bar{A} exprime le nord, l'eau >; la lettre M exprime le midi, le feu maturant ("pérantikon pûr") qui est intermédiaire entre ces corps et qui a trait à la zone intermédiaire, la quatrième. C'est ainsi donc que l'Adam charnel est nommé Thoyth selon le modelage extérieur. Quant à l'homme qui est à l'intérieur d'Adam, l'homme spirituel, il a tout à la fois un nom propre et un nom commun. Son nom propre, je l'ignore jusqu'aujourd'hui: seul en effet Nicothéos l'introuvable l'a connu.

Son nom commun se dit PHOS (φῶς) et de là est venu l'usage d'appeler les hommes "phôtés." (1).

— le symptôme focal d'une IMMERSION du pneuma divin dans la Matière, ce qui ouvre effectivement une véritable "boîte à Pandore" procréatrice (cf. Hésiode, "Travaux...", v. 59-105), translation descendante signalée par le groupe symbolique de l'émission ou "perte" subtile, i.e. de la rosée, de l'arôme, du parfum, du reflet de lumière (= "semen"), et de l'imposition du VOILE² ou de l'ombre sophianique, élément du LIEN disruptif et sigillaire de la dyade primordiale, ne peut s'entendre qu'en rapport avec la figuration amphibolique de la femme céleste et de son "double":

-
- 1) Cf. A.J. Festugière, "Rév. Herm. Trism.", t. I, pp. 269-270; on spécifie à la note 2: "στοιχείον signifie "élément" et "lettre". Le Premier Homme, Adam, est formé des 4 éléments (cf. Olympiodore et infra § 12) et dans le nom d'Adam entrent les initiales de ἀνατολή, δύσις, ἄρχτος, μεσεμβρία: ainsi Adam est-il le symbole de la sphère, résumant en lui les éléments qui composent le monde et les quatre points cardinaux." Pour un parallèle chez Sohrawârdi et Najm Kobra, cf. H. Corbin, "L'homme de lumière dans le soufisme iranien", op. cit., pp. 29-62.
 - 2) J. Doresse, "La Gnose", op. cit., explicite (pp. 387-388): "Ce voile s'identifie, selon la plupart des systèmes, au ciel des étoiles fixes où s'enferment les cioux planétaires; selon d'autres, il englobe, en outre, certains cioux intermédiaires opposés comme des purgatoires à la remontée des âmes vers la Lumière d'en haut. Chez les valentiniens, l'extension de ce voile cosmique est représenté par l'émission de STAUROS et de HOROS — Croix et Limite — ce qui situerait cette frontière de notre monde sur une fictive enveloppe sphérique où les cercles croisés de l'elliptique et de l'équateur céleste s'inscrivent en un X gigantesque."

"Elle se trouve à la périphérie du monde divin et, dans sa nostalgie du centre, elle est coupable d'une création irrégulière qui porte à la fracture du plérôme et, par conséquent, à la formation d'une ramification divine déchue et isolée. Celle-ci est formée par le démiurge ignorant et ses archontes. Ceux-ci créeront le monde inférieur et l'homme physique et psychique; à l'insu d'eux, l'entité féminine responsable du drame divin va insuffler à l'homme une étincelle pneumatique qui le rend supérieur à ses créateurs mêmes." (1)

— la génération du plasma hylique est une répercussion démiurgique du contact dérisoire (mais fondamental) d'une fraction réfléchie de "Phôs-Anthrôpos-Proarchon tês archês" dans la "Nature humide":

1) la diffusion de la matière "paire" ou dyadique (si l'on se rappelle la dichotomie dans la table pythagoricienne) qui est impliquée par la chute de Sophia + Ténèbres + eaux primordiales → genèse et chronocratie du "Bios" (polarisation générique → sexualisation → manque) semblerait dénoter une SEGREGATION dualiste envers le Pôle féminin, gynophanique ou utérin: "...le PNEUMA-Anthrôpos étant conçu comme donnant la vie, la forme, la masculinité (trois choses homologues) à ce monde, où la matière, l'élément féminin (PHYSIS) et la sexualité le retiennent et le conditionnent à la fois et lui offrent le sup-

1) Cf. I.P. Culianu, "La femme céleste et son ombre", in Numen, vol. XXIII, fasc. 3, 1976, pp. 191-209.

port à son empreinte, un support, bien sûr, destiné à la dissolution finale lors du retour de l'Anthrôpos à sa région supérieure."¹

2) cette perception est renversée par la fonction salvifique qui incombe à Sophia qui devient Zoë et matrice de l'ascension pneumatique de l'Anthrôpos "téleios": un exemple très singularisé de ce type de renversement se retrouve dans l'"Hypostase des Archontes" (89, 31-90, 15) où, à l'encontre de Genèse, 3, le Serpent-Instructeur est habité par la Femme spirituelle ("... Alors la (Femme) spirituelle (ΨΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ [Η ΠΙΕ]) entra (dans) le serpent, l'Instructeur, et il (l')instruisit (la femme charnelle) qui dénonce l'ignominie archontique du démiurge jaloux (Ialdabaôth --> YHWH) et génère le processus d'éveil pneumatique dans le premier couple physique ("et ils comprirent qu'ils étaient nus du spirituel" (ΔΨΠΝΕΥΜΑ)).²

1) Cf. U. Bianchi, "Selected Essays...", op. cit., p. 100.

2) B. Barc qui conduit l'analyse de ce traité (op. cit.) nous fait remarquer: "Dans le récit du commandement l'arbre est appelé ARBRE DE LA CONNAISSANCE DU BIEN ET DU MAL, tandis que dans celui de la désobéissance il devient l'ARBRE DE LA CONNAISSANCE DU MAL ET DU BIEN. L'inversion des noms correspond bien à la fonction qui est respectivement donnée à celui-ci dans chaque texte: dans le premier il est l'ARBRE DE MORT qui conduit du bien au mal, de la vie à la mort, dans le second l'ARBRE DE VIE qui conduit de la mort à la vie." (p. 89)

"Tel que nous le comprenons, le récit biblique de la désobéissance d'Adam devient dans l'HypArch, le modèle mythique de l'initiation à la gnose..."

— Cette transvaluation est d'une incidence remarquable si on la met en parallèle avec la "persona" féminine tripartite (Obscurité descendante-Nature humide-"Boulè Théou") dans le mythe cosmogonique du "Poimandrès":

a) l'Obscurité cathodique ("skotos katophrès") est une disposition de "force" éminemment passible et fluctuante, sans "énergeia" aucune, et semble tout simplement "échue" sans nécessité intelligible dans le VERSANT "externe" du Principe.

b) la Nature humide ("hygra Phusis") ex-pose à un niveau d'indéfini "qualifié" (comparativement à la "massa confusa" stygienne de l'Obscurité: dispersion totalitaire et panique/ophidienne ou typhonique) le "réservoir" des semences passives, le "pseudo-ergon" en complète dépendance de l'information du Logos ("diairésis" élémentaire) ou

Pour accéder à celle-ci, l'homme doit se soumettre à une initiation progressive dont la première phase conduit au rejet de l'erreur et la seconde à l'accueil de la véritable connaissance grâce à laquelle le salut s'opère. Par ailleurs, le rédacteur expose en filigrane un mythe d'origine de la connaissance qui combine deux systèmes symboliques. La connaissance identifiée à la Femme spirituelle a été manifestée à Adam aux origines, mais à cause du désir des Puissances, elle a été contrainte de se cacher en revêtant l'enveloppe d'une créature archontique. La gnose devint arbre. Elle est donc depuis les origines prisonnière des Archontes et inaccessible à l'homme. En s'incarnant dans le serpent, la Femme spirituelle enseigne à l'homme le chemin du salut, mais aussi, se sauve elle-même par son intermédiaire. L'homme, instruit par l'Esprit-Serpent, va libérer des Archontes de l'Esprit-Arbre." (pp. 100-101)

de l'empreinte spéculaire de la forme "parfaite" de l'Anthrôpos essentiel (C. H. I, 14: reflet — → eau; ombre ("skiasma") → terre) dans l'éveil des latences.

c) la "Boulè Théou", à l'instar de la "Psychè tou Kosmou" platonicienne, à qui est dévolue la pro-géniture psychique, "incarne" un niveau supérieur de médiation puisqu'elle intervient avec une latitude autotélique plus subtile en ce qu'elle recèle le "propre" de son activité mise en branle par l'insémination logophanique: "... ayant reçu en elle le Verbe et ayant vu le beau monde archétype, l'imita, façonnée qu'elle fut en un monde ordonné ("kosmopoiètheisa"), selon ses propres éléments et ses propres produits, les âmes." (C.H. I, 8)

d) en regard de la trinité pneumatique ("Noûs") émanée — par la Parole (C.H. I, 9) et en homologie parfaite — de l'Absconditum — Logos, démiurge ou "théos toû puros kai pneumatos" (hermétique) et "Anthrôpos ousiodès" —, la fusion cosmogonique, qui est aussi séparation et accouplement polaires, implique une "cohésion" ascendante (désirante) de la "materia prima" qui d'ailleurs implore ardemment la fécondation par l'agent lumineux; en ce sens, la tonique sôtériologique se trouve paradoxalement inscrite A LA BASE MEME DU JEU COSMOGONIQUE: le Chaos doit être EXPERIMENTE et reçu comme altérité fondamentale bien que toute l'emphase soit appliquée à l'étrangement irréductible du principe pneumatique.

— pour l'instant, nous considérerons que l'épopée sophianique retrace la part de l'ABSCONDITUM affectée, ou mieux immergée dans sa propre négation, donc sa propre rédemption (ce qui éclaire pour nous le rôle sôtériologique du Serpent), et, en ce sens, la "Boulè Théou" qui s'éprouve dans son spectre ou sa "maia" physique tout en recevant l'offrande du "numen" de CE qui saurait être son "ousia", son parèdre et son FILS, détend tout en la cristallisant l'opposition tranchée entre le Plérôme et l'Abysse, d'où l'extension d'un certain monisme ou complémentarité de l'antagonique:

"La délivrance du Logos par le moyen de la création du Démiurge s'explique parfaitement, aux termes du "Poimandrès" lui-même, comme une conséquence de ce fait: grâce à l'organisation cosmique, exacte et stabilisante, sa présence dans la Nature inférieure n'est plus nécessaire pour maintenir les éléments séparés, en sorte qu'on pourrait le dire acquitté d'une tâche plutôt qu'arraché à des liens. Reste que sa communion avec la "Boulè" est pareille, dans les termes, à celle de l'Homme avec la Nature, et qu'il est même question d'un "fruit" de cette union: les "âmes", produits de la "Boulè". Voilà qui ressemble de manière saisissante à ce que les valentiniens ont dit de leur Sophia. Retournons aux deux entités dont nous soutenons qu'elles sont d'autres visions possibles du même principe métaphysique, la "Boulè" de Dieu et l'Obscurité première. Nous remarquons naturellement que tels attributs de l'Obscurité, qui est hideuse, odieuse, ressemblante à un serpent, ne vont qu'à une Ténèbre originelle et anti-divine, du type iranien, et ne s'ajustent pas à une Sophia divine, si enténébrée qu'elle soit, et si étrangée de sa source. Mais il est également digne de remarque que cette Obscurité apparaît APRES la Lumière et doit en être SORTIE (contrairement au schéma iranien); et qu'en outre elle

se "lamente": deux traits qui nous rapprochent de la spéculation sur la Sophia, plus que du dualisme primitif." (1)

— aparté: on se rappellera en ce qui concerne le "doublet" maléficié de la Sophia ou de l'Âme du Monde que Platon, dans son élaboration tardive (Lois, X, 896d-e, 899b; Epinomis 988e), a dû reconnaître l'éventualité d'une Âme contraire ou "contrariante" de laquelle participerait l'errance involutive des "aisthéta"; "...l'âme étant cause universelle, et tout bien ayant, comme tout mal, une cause qui lui ressemble, l'âme tout naturellement, est cause de toute translation et de tout mouvement, et que la translation et le mouvement orientés vers le bien viennent de l'âme la plus noble, mais les mouvements contraires DE LA CAUSE CONTRAIRE, il faut nécessairement que le bien ait triomphé et qu'il triomphe de ce qui n'est pas tel."

— le mythe osirien et isiaque, si nous suivons la version qu'en a restituée le platonicien Plutarque de Chéronée,² nous offre une analogie saisissante:

— le "Dieu caché" ou "arkhanthrôpos" Osiris qui forme une syzygie primordiale (gémellité et conjugalité) dans le sein même de la Mère (Nout-Rhêa, De Iside, 12) avec Isis (et qui sont tous deux androgynes: Rex-Regina/Sol-Luna) et qui est investi

1) H. Jonas, "La religion gnostique", op. cit., pp. 227-228.

2) "Isis et Osiris", traduction et notes de M. Meunier (1924), réédition, Paris, 1979.

de la régence épiphanique de la fécondité dans le microcosme égyptien (équilibre (Libra) de Maat et devenir cosmique (Khépra)) est: a) occis et coffré (De Is. 13) dans un "soma-sèma" (incarcération du "Noûs" ou de la substance intelligible dans un corps-tombeau) au mois d'Athyr (signature du Scorpion (plutonien); b) démembré et dispersé, tout comme Dionysos Zagreus par les Titans, en quatorze parties (décroissant lunaire), dont le Phallus qui est englouti dans les Eaux primordiales, par Seth-Typhon, à l'ossature de fer, prototype titanesque des races métalliques, qui opprime (contraction/obstacle, froid-sec (Saturne), désert rouge/roux) la Terre Noire" (Chémia-Chîmi (Isis) → potentialité pure) et défère ainsi l'hybridation dans l'existence cosmique; et c) subit l'épreuve de l'"exil occidental", l'Orient étant considéré comme le Visage du monde (De Is, 32), dans l'Amentit (Amenthès (Hadès) = "celui qui reçoit et qui donne", (De Is. 29).

— Isis (Hathor/Déméter) dont une inscription sur le fronton du temple de Neit à Sais (Neit = "ce qui est" = Athéna = "je suis venue de moi-même" (automotricité de l'âme cosmique) = Isis, De Is. 62) lui fait proclamer: "JE SUIS TOUT CE QUI A ETE, TOUT CE QUI EST ET TOUT CE QUI SERA, ET MON VOILE, JAMAIS AUCUN MORTEL NE L'A SOULEVE",¹

1) Dans une note complémentaire aux "Disciples à Sais" de Novalis, le prince des poètes répond à la déesse: "Quelqu'un y parvint — qui souleva le voile de la déesse, à Sais. — Mais que vit-il? Il vit — merveille des merveilles — SOI-MÊME." (fragment de mai 1798; trad. de A. Guerne in "Oeuvres complètes I", Paris, 1975).

est dite parfois fille de Prométhée et épouse de Dionysos (De Is. 37) ou fille d'Hermès (ce qui ressortit à une certaine logique puisque dans les "logoi" hermétiques (e.g. "Koré Kosmou" et Stob. Herm. XXIV-XXVII) où Isis initie son fils Horus elle tient elle-même son instruction de la science de Thoth); nourrice cosmique (terre noire), son âme est appelée du nom de l'étoile Sirius-Sothis (De Is. 21, 38) sise à l'intersection du Cancer et du Lion (Luna-Sol) et en tant que "Magna Mater" on la fait androgyne puisque "...fécondée et engrossée par le soleil, elle émet à son tour et sème dans les airs des principes générateurs." (De Is. 43): recèlant le maintien secret de l'équilibre et de la richesse à travers les permutations pandorales et les cycles soli-lunaires, "...les vêtements d'Isis sont teints de toutes sortes de couleurs bigarrées, parce que son pouvoir s'étend sur la matière qui reçoit toutes les formes et qui subit toutes les vicissitudes, puisqu'elle est susceptible de devenir, lumière, ténèbre, jour, nuit; feu, eau, vie, mort; commencement et fin." (De Is. 77)¹; déesse

1) M. Meunier (p. 224, n.1) rappelle, ce qui ne peut qu'attiser ceux qui s'y entendent sur les couleurs et les phases de l'Oeuvre, cette description de la robe d'Isis dans les "Métamorphoses" d'Apulée: "Tantôt elle se nuançait d'une blancheur éclatante; tantôt elle était du jaune de la fleur de safran, et tantôt elle était enflammée par un pourpre rosé. Son manteau frangé était constellé d'étoiles et tout entier recouvert d'une broderie, représentant toutes sortes de fleurs et de fruits." Quant au roman du prêtre d'Esculape, les errances de Lucius (l'âne fait partie du bestiaire de Typhon), de Psyché et l'intervention d'Isis parlent beaucoup.

myrionyme, sa quête principielle (hiérogamique) qui embrasse la puissance palingénésique de la "Boulè Théou" et du "sôter" sophianique fait qu'elle "...a un amour inné pour le premier principe, pour le principe qui exerce sur tout un suprême pouvoir, et qui est identique au principe du bien; elle le DESIRE, elle le POURSUIT, et elle fuit et repousse toute participation avec le principe du mal." (De Is. 53) en ce que "... l'âme d'Osiris est éternelle et incorruptible, que son corps est maintes fois démembré et dissimulé par Typhon, et qu'Isis, errant de tous côtés, le cherche et parvient de nouveau à le recomposer." (De Is. 54); enfin, après avoir triomphé de Typhon, dans son élan propre qui l'affilie à la pénétration de la "Pronoia", et qui aurait tenu compte chez un Empédocle de l'alternance polaire de Philia et de Neikos dans la bulle universelle, elle n'élimine pas le pôle d'inversion puisqu'"...en sa qualité de souveraine déesse de la terre, elle n'eut garde de permettre l'anéantissement complet de l'élément qui s'oppose à l'humide; elle se contenta de le délier, de le laisser aller désireuse avant tout de maintenir l'arrangement du monde, car l'univers ne serait point complet si le principe igné venait à faire défaut et à disparaître." (De Is. 40)

— ainsi la sépulture d'Osiris renferme-t-elle doublement l'arcane qui scelle (sigillare) l'enfouissement du principe (PUTREFACTIO et SEPARATIO) et la revivescence cyclique qui font co-incider

les deux Hespéries ("occidere" = le décès et l'accès) "crepusculum vespertinum" et "crepusculum matutinum";¹ la reconstitution rituelle de son cadavre morcelé et le renouvellement syzygique de Rex-Regina (triomphe sur l'éclipse typhonique) s'appliquent à la restauration de l'entéléchie dans le Khépra tout autant qu'à la passion sacrificielle de l'Anthrôpos où la ré-entrée dans l'"Aiôn" équivaut certes au redressement VERTICAL (Djed) du Mort (Osiris) comme l'Homme pneumatique s'élève vers son pôle, son septentrion essentiel, hors des combinatoires annihilantes de la nécrobiose; voilà pourquoi représente-t-on cet "Absconditum" ou "Celui qui se cache dans le bras du Soleil" (De Is. 52) avec "un oeil et un sceptre" et tout à la fois "sous une forme humaine, le membre viril dressé", et, cumulant la triple couronne héliaque de l'"ousia-Noûs-Agathon": "...ses images sont couvertes d'une voile couleur de flamme, parce que le soleil est regardé comme le corps de la puissance du bien, comme l'éclat visible de la substance intelligible." (De Is. 51): en continuité syzygique avec

1) Cf. H. Corbin, "L'homme de lumière...", op. cit., p. 17: "Le jour alterne avec la nuit, comme alternent deux contrastes qui par essence ne peuvent coexister. Lumière se levant à l'orient et lumière déclinant à l'occident: deux prémonitions d'une option existentielle entre le monde du Jour et ses normes et le monde de la Nuit avec sa passion profonde et inassouvissable. Tout au plus, à leur limite, un double crépuscule: CREPUSCULUM VESPERTINUM qui n'est plus le jour et qui n'est pas encore la nuit; CREPUSCULUM MATUTINUM qui n'est plus la nuit et qui n'est pas encore le jour."

sa parèdre, "...la robe d'Osiris ne présente ni ombre ni variété; elle n'a qu'une seule couleur pure, celle de la lumière. Le principe en effet est vierge de tout mélange, et l'Être primordial et intelligible est essentiellement pur" (De Is. 77); enfin, pour retrouver les traces du "Théos Agnôstos", suivons le dernier amendement de Plutarque dans l'aperception d'un Dieu dont la numinosité, "ab inferno", s'aliène tout lieu et corporéité:

"Dans l'ignorance où est la multitude de la façon dont elle peut être vraie, cette croyance la trouble; elle se figure qu'Osiris, ce dieu pur et saint, réside véritablement dans la terre et sous la terre, là où sont ensevelis les corps de ceux qui paraissent avoir cessé d'exister. MAIS CE DIEU HABITE LE PLUS LOIN POSSIBLE DE LA TERRE. Inaltérable et incorruptible, il reste étranger à toute substance susceptible de recevoir la corruption et la mort. Les âmes des hommes, tant qu'elles sont ici-bas contenues dans les liens du corps et soumises aux passions, ne jouissent d'aucune participation avec Dieu; ils n'y ont part qu'autant que le leur permet, par l'intermédiaire de la philosophie et comme à travers un songe indistinct, l'illumination de leur intelligence. Mais lorsque, dégagées de leurs liens, les âmes échangent la terre contre un séjour immatériel, invisible, pur et affranchi du trouble des passions ce même dieu devient alors leur chef et leur roi; elles s'attachent à lui, le contemplent insatiablement et aspirent à cette beauté que les hommes ne sauraient exprimer ni qualifier." (De Is. 78)

V) l'absence du "Deus Absconditus" gnostique est investie d'une plénitude paradoxale: une nostalgie des origines qui a mal à se départir d'une immanence réactive¹ et

1) Cf. J.E. Ménard, in "Colloque international sur les textes de Nag Hammadi" (Québec, 22-25 août 1978), Québec/Louvain,...

le rejet de l'élément oestral perçu comme expérience ténébreuse de la limite organique et qui diffère, par exemple, d'une profusion isiaque ou "genitrix", font ce en quoi le dedans est l'extériorité réelle, ce en quoi de la fragilité de la trace allogène la rejonction essentielle ne peut s'accomplir que par cette catoptrique intérieure où le rayon vierge du non-né est resitué dans son appartenance autre.

— le principe métaphysique qui est en jeu ici est le "pathos" de la distance (originelle) qui catalyse toute sa tension sur la sublimation du "pneuma" ("... namely THE PNEUMATIC SUBLIMATION of an only simple and somatic understanding of a certain tradition" dira K.-W. Troger¹) qui contrairement au "pneuma" stoicien n'innerve pas la structure dynamique de la "Physis",

1981, introduction, p. 6: "...une nostalgie des origines qui incite l'âme à se reconnaître et à passer, en les départant, de la multiplicité et des dualismes où elle se trouve dispersée ici-bas, à cette Unité Primordiale de l'androgynie céleste. C'est en somme la grande loi de l'immanence grecque qui s'exprime dans cette gnose: le Père est dans les Eons, images célestes des parfaits, et les Eons sont dans le Père et ceux-ci sont parfaits, indivisibles de cette indivisibilité qui est celle de Dieu, comme l'écrit Irénée, "Adv. Haer., I, 15, 4-5". Toujours grâce à cette loi de l'immanence selon laquelle le dedans est le dehors et le Tout est Dieu, on peut dire que la racine des parfaits ou des Eons est dans leur principe ainsi que l'écrit encore Irénée, *ibid.*, I, 2, 1. (...) Tous les Eons, qui sont les parcelles de cette Grande Ame, constituent le lieu divin du Plérôme."

1) K.-W. Troger, "The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives", in "Colloque..." *op. cit.*, pp. 86-98.

sublimation similaire à celle du "Noûs" ("noésis" pneumatique et photique) dans l'hermétisme gréco-égyptien, réaction obvie et intransigeante envers le "ruah'Elohim" et l'âme-racine du démiurge (i.e. vétéro-testamentaire) qui pénètrent chaque parcelle du corps ju-daique,¹ d'où, pour une certaine part, le motif profond de la dispense créationnelle et la production de l'"ergon" ensomatique semblent récusés: dans l'irrup-tion nostalgique du "tout autre" ("thatéron") ce "pneu-ma" est le rare DON D'INCONNU numineux qu'appréhende la seule "via negativa":

-
- 1) Emmanuel Lévinas, pénétrant la filiation souveraine du Dieu dans le vase humain dans l'ésotérisme ju-daique ("L'au-delà du verset", Paris, 1982, chap. X: "A l'image de Dieu ...", pp. 182-200), nous dé-couvre ce transvasement ana-logique: "Ce qui est plus haut est toujours intérieur par rapport à ce qui est plus bas: hauteur et intériorité coin-cident. La supériorité est ANIMATION et INSPIRATION. L'â-me est aussi appelée racine: les mondes supérieurs sont les racines des racines des mondes inférieurs. (...) Ce rapport privilégié est d'analogie; mais il comporte une essentielle efficacité: les actes de l'homme situés au plus bas retentissent au plus haut et assurent ou compro-mettent la présence d'"Elohim" à la créature — ou son départ — et le degré de sa proximité ou de son éloigne-ment, c'est-à-dire la confirmation dans l'être ou la ré-duction au néant des myriades de mondes. Aussi l'homme joue-t-il un rôle primordial dans l'être de la créature. La présence de Dieu, en guise d'âme, au monde, et dès lors la cohérence de tout le système, la présence de l'âme à chaque monde, tout cela dépend de l'homme.

D'où ressemblance entre "Elohim" et l'homme: l'homme est l'âme du monde comme "elohim" lui-même. Dans la hiérarchie de la créature, bien des mondes, bien des êtres parfaits et immatériels — angéliques — sont supérieurs à l'homme; ils lui sont cependant tous livrés, en raison de la struc-ture unique de l'humain, à la fois au bas de l'échelle et enraciné "au-dessus du Trône". ...

"The transcendence of the supreme deity is stressed to the utmost degree in all gnostic theology. Topologically, he is transmundance, dwelling in his own realm entirely outside the physical universe, at immeasurable distance from man's terrestrial abode; ontologically, he is acosmic, even anticosmic: to "this world" and "alien" (Marcion), the "alien life" (Mandeans), also called the "depth" or "abyss" (Valentinians), even the "not-being" (Basilides); epistemologically, because of this transcendence and otherness of his being, and since nature neither reveals nor even indicates him, he is naturally unknown ("naturaliter ignotus"), ineffable, defying predication, surpassing comprehension, and strictly unknowable. Some positive attributes and metaphors do apply to him: Light, Life, Spirit, Father, the Good — but not Creator, Ruler, Judge. Significantly, in some systems, one of his secret names is "Man". Mainly, the discourse about him must move in negations, and historically Gnosticism is one of the fountainheads of negative theology." (1)

...Les actes, les paroles et les pensées de l'homme — ses trois manières d'être, procédant de ses trois âmes: principe vital ("néfesh") esprit ("roua'h") et souffle divin ("neshama"), autant de noeuds dans le fil reliant l'être humain au sommet de la hiérarchie — agissent sur les mondes et les forces de la créature. (...) L'homme exerce sa maîtrise et sa responsabilité comme médiateur entre "Elohim" et les mondes en assurant la présence ou l'absence d'"Elohim" à l'incaténation des êtres, laquelle ne cesse pas d'avoir besoin de sa force vive pour être."

- 1) H. Jonas, "Philosophical Essays", op. cit., pp. 267-268; H.-C. Puech, par ailleurs, précise l'altérité hypernégative de l'abscons:
- "Ce Dieu transcendant — comparé par les polémistes chrétiens au "Deus otiosus" d'Epicure — est ainsi étranger au monde comme à son histoire: il est, pour se servir du vocabulaire même de la Gnose, le "Dieu étranger" ("xénos", "allogrios", "extraneus"; "nukrāyā", en syriaque et en mandéen), l'"Alter", Celui qui est radicalement "autre" ("allos", "hétéros", "alius"), le Dieu Inconnu, Ineffable, Caché ("agnōstos", "ignotus", "akatonomastos"), "apokékrumménos"), naturellement inconnu ("naturaliter ignotus"),

...

— l'impératif du "Gnôthi sauton" face à la maculation temporelle s'avère d'une INSTANCE inaliénable et toute facture démiurgique constitue une trahison: la progéniture archontique et la dévolution de l'"Aiôn" dans les dédales d'éons qui enlacent l'"homoia anthropou" de l'Adam-Lumière dans la ligature ("desmos") mondaine "sécrètent" (une "panspermia" dirions-nous) la contrefaçon et la fission de l'"Arkhanthrôpos" dans la duplicité (C. H. I, 15: "...diploous estin o anthropos, thnêtos mên dia tò sôma, athanatos dè dia tôn ousiodè anthropon") et alii du pneumatique, du psychique et de l'hylique.

— en cette zone axiologique percutante, cette représentation qui ne manquera pas d'apparaître pathologique l'est effectivement, mais au sens d'une flexion totalitaire du "Pathos" qui incise le différé imminent ("circulus vitiosus") du chaotique dans l'OUTRE¹ de toute "ratio" et de tout "logistikon", donc translucidité face à l'instante hiérogamie et abolie du Bien et du Mal;

...c'est-à-dire connaissable, non par la Nature, mais, au-delà de la Nature, par révélation: Dieu sans commune mesure avec le cours quotidien des choses et la connaissance ordinaire des hommes; Dieu, par là, "étrange" et, lorsqu'il se manifeste, totalement "nouveau" ("kainos", "novus")." ("La Gnose et le temps", art. cit., pp. 238-239.)

- 1) Il faut tout de suite se dégager d'une interprétation étroite qui y verrait seulement des bandes de flagellants ou de débauchés obsessifs qui ont MAL AU CORPS et qui auraient recours à un pandémonium d'entités et de symboles afférents pour s'en soulager; il faudra plutôt nommer ici l'élan de gnose dans la "crucifixion en rose" d'un romancier exceptionnel, dans l'"expérience intérieure" de Bataille, dans la "mômôfication" d'Artaud, échos d'un ...

ce chiasma ontologique im-porte la visée d'une accentuation aigue, d'un tout autre ordre que le "ressentiment" si bien abhorré chez Nietzsche, tout autre que la partition binaire de l'"éthos", accentuation

"Nuage d'INCONNAISSANCE" qui s'enracine dans l'"Ungrund boehmien et dans l'exil des "forteresses intérieures" qui pulvérisent tout apneumatisme scolastique ou sophistique et autres maladies de l'Esprit qui ne sont que pétrification antiguerrière de la "coincidentia oppositorum"; d'autre part, nous nous inscrivons quelque peu en faux contre le nivellement heideggerien ("Sein und Zeit", Paris, 1964, trad. De Waelhens/Boehm, pp. 215-221) tout en acquiescant à la profondeur du questionnement:

"La déchéance de l'être-là ne doit pas non plus être regardée comme la "chute" hors d'un "état originel" plus pur et plus élevé. Non seulement nous n'avons aucune expérience ontique d'une telle chute, mais nous n'avons de surcroît ni moyen ni méthode pour l'interpréter sur le plan ontologique.

La déchéance, disions-nous, signifie que l'être-là est déchu DE LUI-MEME en tant que, de fait, il est au monde; et déchu, il ne l'est pas à un étant quelconque auquel il viendrait se heurter dans la poursuite de son être, mais il l'est au MONDE, qui lui-même fait partie de son être. La déchéance est une détermination existentielle de l'être-là lui-même et ne traite en rien de celui-ci comme d'un étant subsistant, ne traite en rien de rapports subsistant à l'égard d'un étant dont l'être-là "dériverait" ou à l'égard d'un étant avec lequel l'être-là serait ultérieurement entré en relation. (...)

Il s'ensuit donc aussi que l'interprétation ontologico-existentielle s'abstient de toute énonciation ontique sur quelque "corruption de la nature humaine"; non seulement parce qu'elle manque à ce propos des moyens de preuve nécessaires, mais encore parce que sa problématique tombe "en deça" de toute énonciation sur la corruption et la non-corruption. La déchéance est un concept relatif au mouvement ontologique. Il n'est donc pas pris parti au plan ontique sur la question de savoir si l'homme, "noyé dans le péché", se trouve dans un "status corruptionis", s'il est demeuré dans un "status integritatis" ou (jouit) d'un état intermédiaire le "status gratiae".

à laquelle aucune "hésychia" du 1^{er} degré ne peut convenir, en rupture avec tout eudémonisme, démarquée, par exemple, de l'abnégation stoïque qui elle s'intègre à la "sumpatheia" de Phusis, référant de toute évidence à un Dieu autre que l'"otiosus" épicurien, cette accentuation donc du rejet d'une cosmicité qui, pour autant qu'elle nourrit, engendre aussi l'EXCREMENT, nous renvoie, si l'on se porte dans l'extrémité de la métaphore charnelle, à l'expérience du TROU: trou de la "génitalia", cirque épithymique et procréateur, et de l'anus, "cloaca mundi", trou de la bouche et de l'oreille proférant et recevant l'inanité, le "pseudos" de la parole face à l'unicité inamissible de la "gnōsis siôpè", trous des yeux enfin qui, faute d'être tournés vers l'intérieur, prostituent leur irisation originelle dans le percept du multiple qui n'est autre que "kénōma" et abysse.

— dans l'axe d'une telle envergure et d'une telle vacuité où s'hypostasient l'"initium", le "medium" et le "finis", l'atteinte à la néguentropie sôtériologique devient l'acte d'une volonté abrasive où le "s'étant reconnu lui-même" exhume de la tunique charnelle d'"hypnos" le reliquat fontal de l'Intellect lumineux, provoquant une série de soustractions assumptionnelles tendues vers l'identité de l'"Urmensch" et du principe abscons:

"...la gnose est une expérience ou se réfère à une éventuelle expérience intérieure, appelée à devenir état inamissible, par laquelle, au cours d'une illumination qui est régénération et divination, l'homme se ressaisit dans sa vérité, se

ressouviert et reprend conscience de soi, c'est-à-dire du même coup, de sa nature et de son origine authentique; par là, il se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît Dieu et s'apparaît à lui-même comme émané de Dieu et étranger au monde, acquérant ainsi, avec la possession de son "moi" et de sa condition véritables, l'explication de sa destinée et la certitude définitive de son salut, se découvrant comme être — en droit et de toute éternité — sauvé." (1)

Ce à quoi répond le déplacement apophasique de l'initié dans la "Paraphrase de Sem":

"Je suis Séem. Ces choses m'ont été révélées par Derdekea conformément à la volonté de la Grandeur. Mon intellect qui est dans mon corps m'a enlevé de ma génération il m'a emporté vers les hauteurs de la Création en pénétrant la lumière qui émane sur tout l'univers. Dans ce lieu-là, je ne vis nulle apparence terrestre: mais il est lumière. Alors, mon âme se sépara de mon corps de ténèbres: comme si c'était dans un songe, j'entendis une voix qui me disait: Séem, puisque tu es issu d'une puissance pure et que tu es le premier qui a existé sur terre, écoute et comprends les choses que je vais te dire pour la première fois sur les grandes Puissances. Celles-ci ont existé dans les commencements avant que je sois apparu. Il y avait une Lumière et une Ténèbre, et il y avait, entre elles, un Esprit..." (2)

Ce à quoi répond encore la contre-motion souveraine de Georges Bataille dans les "Antécédents du supplice":

"Cet être "ipse", lui-même composé de parties et, comme tel, résultat, chance imprévisible, entre dans l'univers comme volonté d'autonomie.

1) H.C. Puech, op, cit., art, "Phénoménologie de la gnose", p. 190.

2) Citat. in G. Widengren, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", in "Le Origini...", op. cit., p. 58.

Il se compose mais cherche à dominer. Talonné par l'angoisse, il se livre au désir de soumettre le monde à son autonomie. L'"ipse", la particule infime, cette chance imprévisible et purement improbable, est condamné à SE VOULOIR AUTRE: tout et nécessaire. Le mouvement qu'il subit — qui l'introduit dans des compositions de plus en plus hautes — animé du désir d'être au sommet — de degré en degré, l'engage dans une ascension angoissante; cette volonté d'être UNIVERSE n'est cependant qu'un défi dérisoire porté à l'inconnaissable immensité." (1)

Or ceci constitue exactement la cime (cible) dans le dévoilement du "Poimandrès" et nous irons à rebours pour y dessertir la déité. A partir d'une "clause" initiale (C.H. I, 5) où le monde ténébreux "katôphérès" est saisi d'une discrimination interne sous l'impact de l'insémination noétique du Logos, cette transmission aléthique s'emploie essentiellement à une "époque" INCIDENTE, soit l'arrêt total de la trame cosmopoiétique au niveau de la "persona" anthropologique, dramatisation sôtériologique qui se conclut dans la palingénésie restitutive de l'"homoïoma anthrôpou" dans l'"homoïoma théou" ou mise en suspension téléologique (l'absolument perfectible) de la part schizomorphique et transitive (sexuée) de l'Anthrôpos, c'est-à-dire la détermination intégrale de ce qui s'était aggloméré sous la concrétion conjointe du corps élémentaire, circuit d'Eros, canalisation sensorielle et

1) G. Bataille, "L'expérience intérieure", Paris, 1954, pp. 133-134.

contractions appétitives sécrétées par l'"Hygra Physis", et la disposition déterministe de l'"Heimarménè" via les substances astrales ou les effluves des sept "gubernatores" planétaires et des signatures zodiacales.

Cette "ré-génération" a ceci de particulier qu'elle s'avère être une ANTI-GENESE en ce qu'elle promeut instamment la contre-version symétrique et non-conditionnée du procès cosmogonique, ce qui équivaut à dégager en soi-même la "sphragis" spirituelle de l'emprise cyclo-hylique. Dès lors, la prédilection de l'"Absconditum" en cette assise transmondaine et intempestive du "Noûs authentias" en accentue l'unicité de la RECONNAISSANCE dans le support ultime et ambivalent de l'"anthrôpos téléios", "subtilisé" du fait de la prégnance fondamentale des "Dynameis" divines et de sa propre hypostasiation ou parousie dans la "Nature Ogdoadique" ou atopie transsaturnienne (C.H.I, 26). La rigueur de cette transvaluation s'applique à une rétro-version palingénésique (quelque peu similaire à l'"épistrophè" néoplatonicienne mais d'une dualité plus tranchée) du principe de réalité dans le principe d'identité en parfaite homologie avec le "Proarchontês archês tês apêrantou" ou "...ce qui n'a point de limite ("tò mè diorizoménon"), point de couleur ("tò achrômaton"), point de figure ("aschématiston"), ce qui est immuable, nu,

brillant, ce qui ne peut être appréhendé que par soi seul, le Bien inaltérable, l'Incorporel ("tò atrepton, tò gygmon, tò phainon, tò autô katalepton, tò analloiôton agathon, tò asomaton", cf. C.H. XIII, 6). En ce "Sôter" qui est réincarnation d'un "statu quo ante", l'"homologon" du Dieu Caché trans-paraît comme auto-salvifique ou le Dieu Caché qui se reconstitue (e.g. Osiris/Dionysos/Christos-Sôter/arkhanthrôpos) dans l'aperture vivificatrice du "Pneumatikos Logos" et l'occlusion des "aisthéta" erratiques: en vertu de ce monisme extra-causal qui décante le fond de dualisme anticosmique, l'"Absconditum" n'est pas cause mais consubstantiel ¹ à l'Anthrôpos et est exclu de la "théomachia" démiurgique et de ses avatars spatio-temporels.

1) Cf. U. Bianchi, "Selected Essays on Gnosticism...", op. cit., pp. 36-37: "L'histoire de l'humanité et du monde n'est, dans les systèmes gnostiques, que l'histoire de la descente, ou mieux, de la déchéance et de la fragmentation du dieu-arché, ou des êtres qui lui sont connaturels, emprisonnés dans la matière, selon le dogme du dualisme anthropologique que la gnose a en commun avec l'orphisme. Ici, la gnose manifeste encore une fois sa vocation moniste, bien qu'à l'intérieur d'un cadre dualiste plus ou moins radical. Le salut sera un retour à l'unité primordiale, le rétablissement d'un "statu quo ante"; Dieu se sauvera lui-même. L'idée de la consubstantialité des élus avec Dieu — que les Orthodoxes reprochaient aux Cathares — est un monisme implicite, un monisme dualiste, où il n'y a pas de transcendance de Dieu en tant que créateur, mais en tant que principe lumineux et pneumatique. De plus, la transcendance gnostique n'est pas spécifiquement la transcendance de Dieu, mais surtout la transcendance

De plus, étant donné la force de frappe translationnelle de l'"ennoia" régénératrice, l'implicite de la "Nature lumineuse", de la spontanéité photique face à la langueur générique de l'hypophanie circumambulatoire initiée dans l'épisode orphidien (autre "époché") trans-parait, un peu à l'instar du foudroiement inconditionnel du "Vajra" extrême-oriental, comme contre-point atemporel et atopique du déploiement cosmogonique: en ceci il n'est qu'à considérer la dromoscopie anagogique qui sidère le "sensorium" du myste:

C.H. I, 1: "...tandis que mes sens corporels avaient été mis en ligature ("kataschétheisôn") comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil par le fait d'un excès de nourriture ou d'une grande fatigue du corps, il me sembla que se présentait à moi un être d'une taille immense, au delà de toute mesure définissable..."

du monde du PNEUMA, une transcendance qui parfois s'exprime dans le dualisme radical des "archai", comme dans le manichéisme, parfois dans l'unicité de la "source", comme dans le dynamisme de Simon, qui continue en quelque sorte le monisme vitaliste orphique, tout en se présentant comme anti-cosmique. L'amphibologie entre dualisme pour ainsi dire "monarchien" et dualisme radical, qui n'abolit pourtant pas le caractère commun de tout dualisme, se présente ici. Ce monisme tendanciel, qui selon tout vraisemblance n'était pas parfaitement conscient chez la plupart des sectaires les plus engagés dans les milieux théistes, serait d'ailleurs explicite quand on affirmerait, comme dans certaines spéculations iraniennes (et islamiques hérétiques) que LE MALIN SERAIT L'OCCASION DU REVEIL DE L'INTELLECT DIVIN A LA CONSCIENCE DE SOI, ou la meilleure "indication" du divin, réalisée "e contrario".

C.H. I, 4: "...il changea d'aspect, et SUBITEMENT TOUT S'OUVRIT DEVANT MOI EN UN MOMENT, et je vois une vision sans limites ("aoriston"), tout devenu lumière ("phôs dè panta gégènéména")..."

C.H. I, 7: "...je vois dans mon Noûs la lumière consistant en un nombre incalculable de Puissances ("tò phôs en dynamésin anarithmétois on"), devenue un monde sans limites ("kai kosmon apérioriston gégènéménon")..."

Vitesse ("dromoskopos") et instantanéité visionnaires qui se répercutent, après le baptême igné de l'Intellect, dans la dépossession des tuniques ou enveloppes ("kytoi") charnelles et des influx daimoniques et dans le franchissement ascendant de l'armature des sphères:

C.H. I, 24: "D'abord, dans la dissolution du corps matériel, tu livres ce corps lui-même à l'altération ("aloiôsin"), et la forme ("eidos") que tu avais cesse d'être perçue ("aphanês"), et tu abandonnes au démon ton moi habituel ("éthos") désormais inactif ("anénergèton"), et les sens corporels remontent à leurs sources ("pégàs") respectives, dont ils deviennent des parties, et sont de nouveau confondus avec les Énergies, cependant que l'irascible et le concupiscible s'en vont à la nature sans raison."

C.H. I, 26: "Et alors, dénudé de tout ce qu'avait produit l'armature des sphères ("gymnotheis apo tôn tês armonias énergématôn"), il entre dans la nature ogdoadique ("tèn ogdoatikèn physin"), ne possédant que sa puissance propre ("tèn idian dynamin") ..."

Ana/métamorphose dont l'actus" et le "situs" ne subis-

sent aucune comparaison ni commune mesure avec le cloisonnement cyclothymique, perceptuel ou sensoriel:

C.H. XIII,3: "...je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel ("athanaton sôma") et je ne suis plus maintenant ce que j'étais, mais j'ai été engendré dans l'intellect ("égennéthen en nô"). Cette chose ne peut s'enseigner, et elle ne se voit pas avec cet élément formé de matière grâce auquel on peut voir ici-bas. C'est pourquoi aussi je n'ai plus souci de cette première forme composée ("tò prôton syntheton eidos") qui fut la mienne. Je n'ai plus de couleur, ni le sens du toucher, ni de mesure dans l'espace, tout cela m'est étranger ("allotrios")."

" " " 6: "...Mais comment pourrais-tu le percevoir au moyen des sens, ce qui n'est ni rigide, ni liquide, ce qui ne peut être serré, ni s'insérer, ce qui n'est appréhendé que dans les effets de sa puissance et de son énergie ("tò monon dynamei kai énergeia noouménon"), ce qui exige quelqu'un qui soit capable de concevoir la naissance en Dieu ("toû dynaménou moein tèn en théô génesin")?"

" " " 6: "Et celui qui l'a une fois perçue ne peut percevoir rien d'autre, celui qui l'a une fois contemplée ne peut plus contempler rien d'autre et il ne peut plus entendre parler de rien d'autre et, pour tout dire, il ne peut plus même remuer le corps: car, perdant la conscience de toute sensation, de tout mouvement corporel ("tôn somatikôn aisthéseôn te kai kinéseôn"), il demeure en repos et cette beauté ayant baigné de sa lumière tout l'intellect ("périlampsan de panta tôn noûn"), c'est l'âme entière qu'elle illumine aussi ("tèn holen psuchèn analampeï") et qu'elle attire à travers le corps, et ainsi elle transforme l'homme entier dans l'Essence ("kai holon autòn eis ousian metaballeï")."

Nous ne pouvons nous garder ici de recourir à l'expé

rience de Sohrevardî, initiateur de la doctrine dite d'"Ish-râq" (Iran, XIIème s.), pour expliciter la phénoménologie de l'aperception visionnaire où les formes proférées dans l'Imagination intellectuelle sont projetées dans le "sensorium"-Miroir accordant la perméabilité médiate et non-médiate de l'échelle symbolique et suscitant, en tant que pur "événement" de l'âme et admonition intériorisée de la quête principale, la pénétration du nimbe pléromatique ou lumineux. Pour bien entendre ce "point de vue", force est d'y saisir une objectivité "sui generis" qui opère la vision théophanique ou "unio mystica" selon A) une métaphysique de la Lumière (Lumière représentant ("qâ'im maqâm") l'Être nécessaire et son pôle réactif, la Ténèbre, celui de l'être non-nécessaire) fondée sur l'assise ontologique du "Mundus Imaginalis" ou "'âlam al-mithâl", intermédiaire entre le "monde intellectif des pures Intelligences" ("arkhangeloi") et le monde de la perception sensible de transomption anamorphique, donc transfigurative (e.g. exprimée par l'aperception des chromatismes et photismes essentiels) dont l'issue s'écoule dans le "Xvarnah" ("Lumière-de Gloire" avestique, conjointe chez Sohrevardî à la "Sakîna" qorânique — "Shekhina" hébraïque ou présence de la "Sophia Aeterna") par la poursuite du "Pôle ("Qotb") Caché" ou "Absconditum" et l'entrée dans le huitième

Climat ou "Hûrqalyâ" (= "Ogdoatikè Phusis" hermétique),
Orient intermédiaire ou pontique de l'IMAGINAL entre le monde de l'"anima" ("Malakût") et l'"Oriens Major" des Intelligences ("Jabarût") c) la pro-position, qui est aussi res-souvenir, d'une topographie spirituelle qui implique la fusion subtile de la Hiérarchie longitudinale (Souverainetés analogiques, "tabaqat al-'Ard") que sous-tend l'Essentialité ("Mâhīyat") portant en son centre (coeur) et son "eschaton" l'émancipation de l'Anthrôpos primordial (essentiel, "al-insân al-haqīqī" = "ontôs anthrôpos"/parfait, "al-insân al-kâmil" = "anthrôpos téléios" ou "homo maximus" = "al-insân al-kabīr"). Ce parcours initiatique correspond exactement à la visée de la "Nature Parfaite" ("al-Tibâ' al-tâmm", ce qui suppose le Guide de lumière = "Poim-andrès" — "Spiritus paraclitus") dans l'hermétisme et, en ce sens, clarifie la situation visionnaire dans le "Poimandrès". Ainsi, dans le "Partaw-Nâme" ou "Livre du Rayon de Lumière" (rédigé en persan), Sohrevardī élucide cette présence "autre", celle de l'"effectrix" sophianique dans le "sensorium":

"Alors, sache que, si la perception visionnaire ("moshâhadat") des formes immatérielles leur est possible, c'est parce que, comme tu le sais déjà d'autre part, quelle que soit la forme qui se manifeste dans le "sensorium", cette forme y est vue et contemplée comme objet de perception directe et immédiate (quelle qu'en soit la provenance dans le "sensorium", qu'elle provienne des

sens ou qu'elle provienne de l'Imagination intellectuelle), et l'imagination représentative en reçoit l'image, comme un miroir reçoit l'image d'un miroir placé vis-à-vis. (...)

Mais il arrive aussi que cette réalité suprasensible illumine comme une lumière se levant à l'Orient ("ishrâq") sur l'Imagination active, et que l'image se communique de celle-ci au "sensorium" lequel en a alors la perception visionnaire directe. Il se peut que l'âme PERCOIVE UNE FORME DE GRANDE BEAUTE, QUI LUI TIENT UN DISCOURS EGALEMENT DE GRANDE BEAUTE. Il se peut qu'elle entende une voix qui appelle, ou bien qu'elle lise un texte écrit. Tout cela se passe dans le "sensorium". Il arrive aussi que l'imagination active libère tout cela, et le transpose en quelque chose d'analogue, voire en quelque chose de contraire. Si cela se passe en songe, il y aura besoin d'une interprétation ("ta'bîr"). Si cela se passe à l'état de veille, il y aura besoin d'une herméneutique des symboles ("ta'wîl").

Le mot "sommeil" ("khwâb") désigne un état dans lequel l'esprit ("rûh") se retire de l'extérieur ("zâhir", l'exotérique) à l'intérieur ("bâtin", l'ésotérique). Sur celui dont l'Imagination active poursuit assidûment la méditation du "Malakût", — s'abstient des plaisirs des sens et de la nourriture, sinon dans la mesure du besoin, — s'acquitte de la prière nocturne, — persévère à veiller pendant la nuit, — psalmodie fréquemment le texte de la Révélation divine, — travaille à spiritualiser ("taltîf") son âme, à certains moments, par le chant et la musique, — a des entretiens confidentiels et des rapports de courtoisie ("tamalloq") avec le Plérôme suprême, — sur celui-là sont projetées des Lumières pareilles à l'éclair qui extasie ("khâtîf", ek-stasie); elles se succèdent les unes aux autres, de même qu'à d'autres moments elles se retirent. Il arrive aussi que l'on voit de belles formes. Il arrive qu'un rapt prodigieux ravisse l'âme jusqu'au monde du Mystère ("'âlam-e ghayb").

Dans le "sensorium" tombe une lumière plus resplendissante que le soleil, et une grande douceur l'accompagne.

Cette lumière resplendissante devient peu à peu chez les âmes un "habitus", de sorte qu'elles la rencontrent chaque fois qu'elles le désirent et s'élèvent par elle au monde de la Lumière.

Ces fulgurations et ces lumières ne sont ni connaissance ni forme intellectuelle; elles sont une irradiation de lumière sacrosainte. Du monde sacrosaint viennent les Lumières immatérielles et les êtres aux âmes pures reçoivent leur part de cette splendeur de lumière. IL N'EST POINT DE LIMITE, quant à l'intensité, aux lumières de l'Être Nécessaire ni à celles des Intelligences archangéliques. Les êtres aux âmes de lumière les contemplent, dans l'autre monde, comme plus manifestes et plus évidentes que les objets perçus par la vue sensible en ce monde-ci, et plus resplendissantes que toutes les splendeurs.

La lumière des êtres immatériels n'est point quelque chose qui se surajoute à leur quiddité ("mâhiyat", leur essence). Non pas, ils sont eux-mêmes, dans leur être même, théosophes de la Lumière ("hakîmâm-e nûrânî-ye ilâhî") en apportant en témoignage leur expérience visionnaire." (1)

En regard du double dépouillement (éléments de la "Phusis" et "heimarménè" astrale), l'Anthrôpos (double) est délesté du temps physique qui est exil ("Lapis exilii") dans la corporéité non-subtile; cette restitution de l'"astrum in homine" qui permet de surseoir aux individuations sidérales, ce qui correspond à la déhiscence palingénésique d'une fleur de lotus ("Noûs"), consiste à recouvrir la NUDITE de l'"Omniforme" ("Panto-morphos" détenteur des "Dynaméis"

1) Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDÎ (Shaykh al-Ischrâq), "L'Archange empourpré", quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, 1976, pp. 145-147.

primordiales sises au-delà même de la Nature Ogdoadique, cf. C.H. I, 26) dans la "tran(s)-sumptio" (ou "métanoia" = venue à resipiscence) du corps individué dans l'"Aiôn" que n'opprime aucun "péras". Ceci dit, ce transfert mystagogique dans une eschatologie personnelle, en deçà de l'amplification réceptrice des hypostases ou de la participation ("méthexis"/"métousia") ontologique du procédant psychique (e.g. néoplatonisme), implique la reconnaissance d'une équation gnoséologique du type: "gnôsis théoû → "gnôsis hodoû" → "gnôsis éautoû" dont le dernier membre entraîne à son tour l'adjonction hiérophanique d'un "noûs parédros", support tutélaire ou alter ego essentialisant qui, en tant que "dator luminum", réfléchit l'ipséité ou le foyer de l'ellipse qui commande l'"anodos"¹ ou pneumatisation métamorphique:

1) Cf. A.J. Festugière, "Hermétisme et mystique paienne", op. cit., p. 21: "L'ἀνοδος définitive, après la mort, est la démarche exactement symétrique (mais dans le sens opposé de la καθόδος originelle (ἀπο τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τοῦτω καθέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχὰς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν Iambli. "myst." VIII 8). Comme le νοῦς, dans sa chute, avait revêtu une série d'enveloppements (ἐνδύματα, περιβόλαια, περιβολαί—), il s'en dépouille maintenant dans l'ordre inverse: corps matériel, âme irrationnelle, vices des planètes ou du zodiaque, corps pneumatique, pour s'unir, enfin nu, d'abord aux Puissances divines, puis, dans un contact seul à seul à l'Un et Seul.

Mais cette étape finale n'est possible que si elle a été précédée, durant la vie, par une préparation (καθάρσις, éloignement du monde = ἀπαλλοτριούσθαι—) aboutissant, d'ordinaire, à un phénomène mystique qui donne au myste,

"Sa luminescence n'est pas quelque chose qui se sur-ajoute à son essence, à son "ipséité" propre, et qu'il acquerrait par en-bas. Certes, d'autres lumières viennent perpétuellement se surajouter à sa Lumière, à cause de l'épiphanie de l'en-haut sur l'en-bas en une épiphanie éternelle. Les âmes humaines, elles aussi, sont dans leur quiddité respective des Lumières séparées et des réceptacles des Lumières hiératiques; la perception sensible ne fait que les préparer à recevoir ces dernières.

(...)

Toutes les relations et proportions naturelles que l'on constate dans l'espèce corporelle sont l'ombre, l'image ou l'icône ("sanam") des rapports spirituels et des modalités de lumière qui existent dans l'ipséité, la "personne" de l'Ange et son activité noétique. (...)

En outre, dans son individualité métaphysique de personne-archétype ABSOLUE, c'est-à-dire ABSOLUE de toute autre condition que son ipséité de lumière dérivée de son Principe, il présente à toute l'espèce, en la présentant à CHAQUE individu de l'espèce, sa finalité, c'est-à-dire son état parfait, complet, achevé." (1)

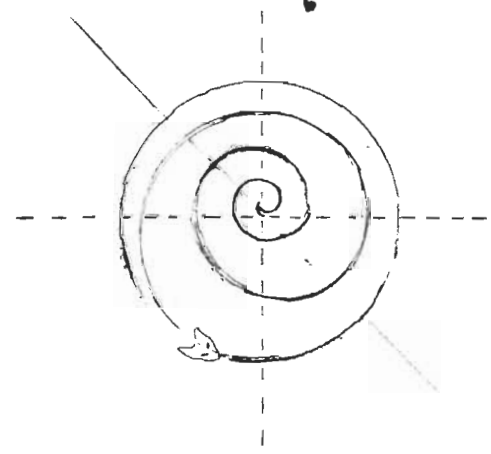
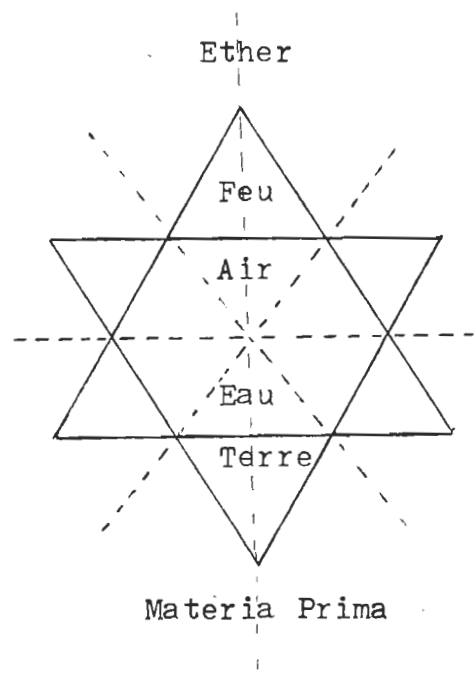
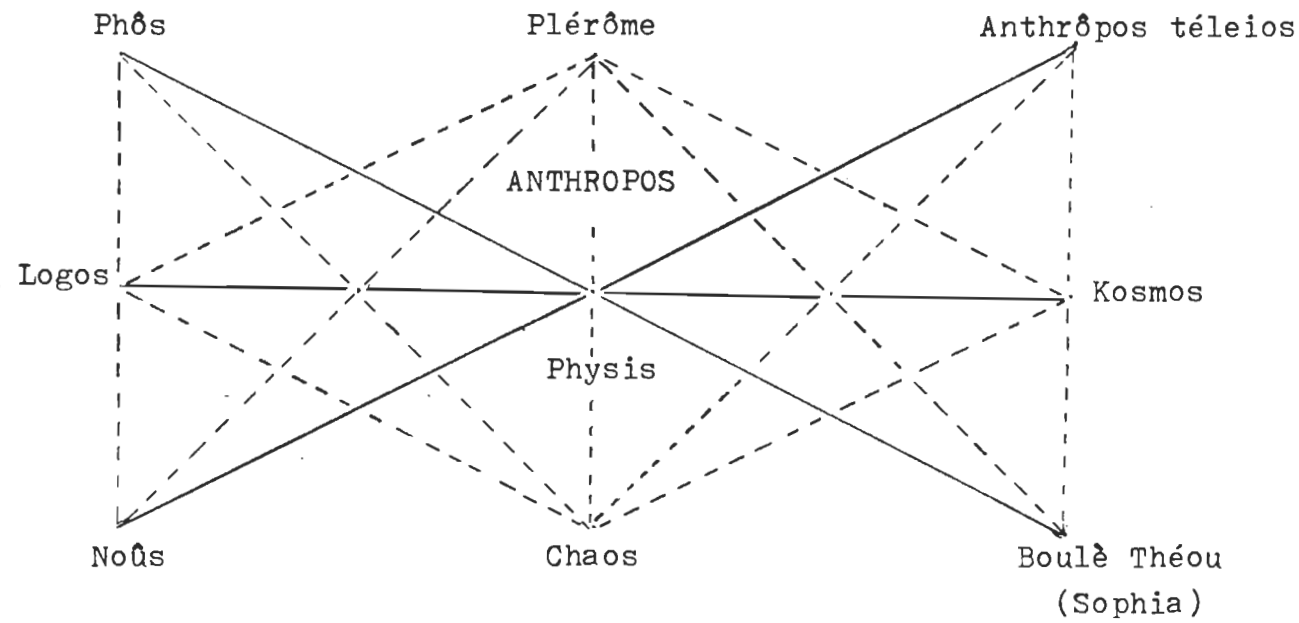
Dès lors, dans ce qui s'avère être un "dégradé" hypostatique, incluant la chute, plutôt qu'une progression créaturielle (e.g. l'Hexaméron biblique), le triolet épiphanique "Phôs-Noûs-Pneuma" dont participent les trois émanations du

avec la certitude de son salut, une connaissance expérimentale de son état de "divinisé", et comme un avant-goût du bonheur dont il jouira après la mort. Théoriquement, cette renaissance (παλιγγενεσία) ou naissance en Dieu γένεσις ἐν θεῷ ou ἐν νῷ) correspond à un μεταμορφῶσθαι, c'est-à-dire à un changement complet de "forme" dans l'homme intérieur."

- 1) H. Corbin, "En Islam iranien", t. II: "Sohravardî et les Platoniciens de Perse"; "La Lumière de Gloire mazdéenne (Xvarnah) et l'angélologie", Paris, 1971, pp. 116-118.

"Proarchon tês archês" semble départi à l'Anthrôpos avec une acuité vernale puisqu'en raison de sa duplicité interne, donc de la possible transvaluation palingénésique des accré-tions somatiques en "caro spiritualis", lui est conféré le fléau ou "pathos" de toute libration dans l'Etre (ou de la sublimation par la "Science de la Balance" (Libra) ou de la rédemption de l'"Absconditum" lui-même): la part homologique du "Noûs authentias" dans l'homme "conçu" selon l'Essence est tout autant, sinon plus, fondamentale (i.e. fondatrice du "Sôter" divin) qu'opératoire. En cela, étant lieu émi-nent, pour ainsi dire "locus solus" du découverte ou du don "aléthique" et en tant qu'agent et réceptable du "nexus causarum" et apercepteur de ce qui s'y exclut par suessen-tialité, la filiation et l'uxorité (syzygia primordiale) de l'Anthrôpos revêtent le caractère le plus souverain. De plus, la multiplication des niveaux ou des hypostases aurait indi-qué deux tendances parfois contradictoires: a) une confiance marquée pour le processus cosmogonique en ce que le principe et l'harmonie seraient maintenus jusqu'aux stades inférieurs b) indemniser l'"Archè" ou l'"Absconditum" en déployant (mul-tipliant) les médiations (e.g. le Verbe et le Démiurge qui ne pourraient être qu'un seul) à un point tel que les avatars néfastes de la morphogénèse ne soient aucunement imputables à une part allouée du principe.

Le "Deus Absconditus", la dimension non-née ("autogonos") et non-émanée — cause non-causale et centre sans rayon puisque totalité sans périphérie — pour autant que son étrangeté absolue, sa parèdre incommunicable, le Sans-Fond, l'Ungrund apparaisse tout aussi abscons et "agnôstos", et, demeure tout aussi inépuisable, ne vient pas habiter la Forme et les spires de Physis: le lien de la TRANSFORMATION est focalisé sur l'Anthrôpos, le DOUBLE, l'émané et le séparé en tant que "Filius macrocosmi" et "Filius microcosmi", donc, selon un plan de l'arcane qui sous-tend notre traité, au sens aigu de l'Amor Fati qui le fonde essentiellement: "mediator", "eschaton" et "Sôter". Et cet exil dans l'Autre, bien que cette tractation dans la corporéité non-subtile donne cours à une harmonie ("synesthésia") de la mimétique dans la permanence du métabolisme, différence et répétition, puisque dans cette disjonction des "oppositórum" il y a interaction dans le don d'essence et substantification (voir graphies, page suivante), traduit l'issue d'une FATALITE. Le retour (gnose), l'inversion de la temporalité, en ce sens, la transomption du KYKLOS phénoménal dans la centration unitaire de l'ABSCONDITUM, projette le "pathos", chrisme infrangible de l'expérience sacrale, entre le caractère dissolvant du "numinosum" et le vertige de fécondité métamorphique crypté sous le voile d'Eros.



Encore faut-il reconnaître que la puissance transversale qui sustente ce métabolisme est déléguée à l'"Hybris" érophanique qui se magnifie par une énigmatique copulation avec l'instinct de MORT. Or, Eros est connaissance, ne serait-ce qu'il recèle l'agent intime de tout "gamos", ce quin'échappe à aucun opérateur d'Alchimie. Mais il est aussi "Filius microcosmi", aimant ("sidéros" = sidérant) syzygique des semences élémentaires et androgyne; ainsi, dans la fusion Eros-Phanès de l'orphisme:

"L'ancien Eros est ἀνδρόγυνος, parce que né du feu et de l'humide, à l'intérieur de l'oeuf primordial, lieu de la fusion ou de l'unification des éléments. Dans les écrits pseudo-clémentins, c'est la combinaison de l'eau et du feu dans l'oeuf, qui forme le Phanès androgyne de l'orphisme. "A l'intérieur de la périphérie, un être vivant, à la fois mâle et femelle, est formé par la providence (προνοία) de l'esprit (πνεύμα) divin qui réside en lui. Cet être vivant Orphée l'appelle Phanès, parce que, quand il parut, l'univers fut illuminé par sa splendeur, Phanès ayant été amené à la perfection au sein de l'élément liquide par l'éclat du feu, le plus magnifique des éléments (διαπρεπέστατος τῶν στοιχείων). Et cela n'a rien d'incroyable, puisque, dans les vers luisants, par exemple, la nature nous a donné de voir une lumière humide" (ὕγρον φῶς). L'androgyne du Phanès orphique (= l'Eros cosmogonique) est le résultat d'un mélange (χρᾶσις) opéré à l'intérieur de l'oeuf, où les éléments primordiaux sont à la fois mâles et femelles, ou bien ni mâles ni femelles. "Je ne parlerai pas maintenant en détail de l'oeuf vivant (ἐμψυχον ὄον), sorti de la matière infinie à la suite d'un mélange (χρᾶσις) heureusement réussi et hors duquel, quant il fut brisé, s'élança, au dire de certains, Phanès à la fois mâle et femelle (ἀρρενόθηλος)."

La bisexualité de Phanès provenant de la fusion dans l'oeuf du feu et de l'humide rejoint le double pouvoir de l'Eros cosmogonique et gnostique né du feu et du sang. Il est également remarquable que, dans EST et dans l'"Homélie pseudo-clémentine", l'opération de mélange (*χρᾶσις*), aboutissant à la bisexualité, se fasse sous l'égide de la Pronoia.

Eros-Phanès naît DOUBLE d'une ENTITE PRIMORDIALE FEMININE, qui est SYNTHÈSE DES ÉLÉMENTS. Parce qu'émané de cette réalité féminine qui englobe le tout, Eros, EN SAILLANT TOUTES CHOSES, LES UNIFIE." (1)

- 1) Cf. M. Tardieu, "Trois mythes gnostiques...", op. cit., pp. 148-149; tout ce chapitre (IV, pp. 141-214) sur la typologie d'Eros est très riche; l'EST est évidemment l'"Ecrit sans Titre" (Nag Ham., II, 5) déjà évoqué plus haut; d'autre part, dans un schéma (p. 145) appliqué à la constituante protogonique dans ce traité gnostique, on trouve, homologie intéressante pour notre traité, la partition suivante:

Lumière	
code astronomique	code sexuel
soleil	vierge
feu	sang
sec	humide
mâle	femelle
père	mère
premier Adam	Pronoia
Himéros	Psyché
Eros	

Himéros + Psyché → Hédonè → gamos → génésis → thanatos

Dans le "Poimandrès", l'ingénierie d'Eros, après l'union de l'Anthrôpos et de la Nature humide, surgit lors de la SEPARATIO (bisexuation) de l'"arsénothélyis" et de l'établissement de l'empirie de "géné-sis-Thanatos" et de la ligature daimonique; et cette phase est aussi déferée à l'initiative de la Pronoia (C.H. I, 19), ce qui nomme l'"effec-trix" interne de Physis. D'une part, est mise en jeu la série des causalités et des syncrasies polaires, c'est-à-dire, pour nous raccorder au binôme platonicien, le Même/l'Autre, "péras"/"apeiron", repos/mouvement, haut/bas... et, d'autre part, l'ordre du multiple dans la perpétuation relative du "kata-strophein", mouvement et mutation incessants des formes, ce qui n'est certes pas étranger à la puissance d'Eros,¹ dont les effets (e.g. affects humoraux) sur la Psyché marquent l'antinomie de la Lumière: manque ("... guerroyant dans les ténèbres ("skotomachôn") sans que rien puisse le satisfaire" (C.H. I, 23), division, lumière enténébrée ("skoteinos photos" (C.H. I, 28), temps, mort (C. H. I, 19-20), sommeil et oubli ("hypnos", "léthé" (C.H. I, 15)).

1) Pour clore ce court traitement de la dynamique d'Eros, nous avons prélevé (cf. aussi Tardieu, ibid., pp. 149-150) trois fragments des "Oracles Chaldaïques" (éd. Des Places, fr. 39, 42, 44) où est impliquée l'équation:
Noûs -> Feu -> Eros -> LIEN (desmos) -> Psyché -> éléments:

Or, pour bien intégrer cette phénoménologie, ce qui, selon nous relève en profondeur d'une métaphysique de la lumière et de l'opacité, l'ésotérisme¹ hellénique disposait déjà, portés sur l'élucidation du travail des contraires à partir des pôles-ressources du lumineux et du nyctomorphe, d'une tradition méditative dont la poétique éclatée jouissait de la faculté mystagogique de l'oraculaire et de l'immédiateté de la pure intuition physique.

(39) "Quand en effet il eut conçu ses oeuvres, l'Intellect paternel né de lui-même ("noos autogénethlos") insémina en toutes le lien lourd de feu de l'Amour ("érôtos"), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellectuelle ("tà...noérô hyphasména") du Père; c'est grâce à cet amour que les éléments du monde ("kos-mou stoicheia") continuent leur course."

(42) "...par le lien de l'admirable Amour, qui jaillit le premier de l'intellect ("ek noou ekthore prôtos"), vêtant son feu unissant du feu (de l'Intellect), pour mêler les cratères sources ("pègaious kratêras") en y répandant la fleur de son feu ("pyròs anthos épischôn")."

(44) "(Le Père), mêlant l'étincelle de l'Ame ("psychaiôn spinthêra") aux deux éléments accordés, l'intellect et le signe divins ("nô kai neumati theiô"), auxquels il ajouta, en troisième, le chaste Amour ("agnôn Erôta"), lien auguste apte à unifier toutes choses et à les saillir toutes."

Ce qui nous donne à recevoir Eros, en sa filiation au "Nous" souverain, comme médiateur ("desmos") et sustentateur d'unité dans la manifestation.

1) En ce qui concerne la dénotation fondamentale de ce terme, cf. F. Schuon, "L'ésotérisme comme principe et comme voie", Paris, 1979.

Ainsi, le pythagorisme italique primitif, outre la fondation arithmologique de l'"Alétheia" qui lui est notoire, avait tabulé une décade de contraires (doxo. Arist. Méta A 5, 986 a):

Limite et Illimité	πέρας, ἄπειρον
Impair et Pair	περιττόν, ἄρτιον
Un et Multiple	ἓν, πλῆθος
Droite et Gauche	δεξιόν, ἀριστερόν
Mâle et Femelle	ἄρρεν, θῆλυ
Repos et Mouvement	ἡρεμοῦν, κινούμενον
Rectiligne et Courbe	εὐθύ, καμπύλον
Lumière et Obscurité	φῶς, σκότος
Bien et Mal	ἀγαθόν, καχόν
Carré et Oblong	τετράγωνον, ἑτερόμηκες

Cette simple tabulation n'est pas triviale puisque cette distinction hantera encore jusqu'aux hauts courriers néo-platoniciens tels que Proclus¹ et Damascius.

1) Cf. J. Trouillard, "L'Un et l'âme selon Proclus", Paris, 1972, part. chap. II: "L'Hylémorphisme de Proclus", pp. 69-89:

"Proclus tente, en effet, de ressaisir le sens véritable, pré-aristotélicien, de l'hylémorphisme.

Il y a correspondance, écrit-il (In Tim. I, 263, 10-12), entre tout ce qui est ici-bas et tout ce qui est là-haut. Le réalisateur correspond à l'un, la forme au déterminant (τὸ δὲ εἶδος τῷ πέρατι), la matière à l'infini (ἡ δὲ ὕλη τῷ ἀπείρω), l'engendré au mixte".

Le Lycien assimile donc la distinction forme-matière à l'opposition pythagoricienne et platonicienne πέρασ - ἄπειρον, qu'il semble tenir pour équivalente de la division μονάς - εἷς ἀριστόν ...

Le déploiement innommable, quoique retraçable par le recours à la section dorée,¹ entre la Monade, qui est TOUT sauf un nombre, et la génération dyadique, que l'on tient ou nom à l'inconditionnel méta-physique du Nombre et, par effusion, à l'irréversible polymathie de la substance, est l'extrême "tropos" dans la trans-figuration du différer dans la Gestalt temporelle. Dans cette table, nous avons, innocemment, la prospection du "symbolon" qui attente à la mise en proportion d'un principe de réalité. La nécessité du dessein symbolique dans le CORPS, tout en accédant à la mue logophonique, n'avait pas exercisé l'obliquité et l'ubiquité de la tension polaire dans l'être.

Cette opposition est universelle et polymorphe. Elle court à travers tous les ordres du réel et tous les degrés de la procession, même les plus élevés, revêtant en chacun un sens différent et relatif à un sens primordial (ce qui est aristotélicien), ce sens premier étant conçu comme générateur des autres (ce qui va au-delà de l'aristotélisme). Or le sens ultime de l'infini est la matière indéterminée, tandis que l'extrémité inférieure du déterminant se tient parmi les formes." (pp. 69-70)

- 1) Cf. M.C. Ghyka, "Le Nombre d'Or" (Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale), Paris, 1976 (1931); "Philosophie et mystique du nombre", Paris, 1978 (1952); T. Taylor, "The Theoretic Arithmetic of the Pythagoreans", New York, 1975 (Londres, 1916); R.A. Schwaller de Lubicz, "Le Temple de l'homme, Apet du Sud à Louqsor", Paris, 1958; M. Détiénne, "La notion de "daimon" dans le pythagorisme ancien", Paris, 1963; P. Kucharski, "Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade", Paris, 1952; A. Delatte, "Etudes sur la Littérature pythagoricienne", Paris, 1919.

La première symbolisation, pour ainsi dire la toute première reconnaissance d'une "signatura rerum", si nous étions aptes à l'â-percevoir, devait se poser dans l'antinomique et la "coincidentia oppositorum" deviendrait ultimement CELA ("tad êkam" védantique) où l'Anankè est transmutée et n'infléchit plus la polarisation, là où le "sensorium" s'est démuné de toute différence. En cela, il en va toujours d'une "isonomia" qui se doit d'embrasser une archéologie de l'altérité, c'est-à-dire, qu'elle le (ex)pose comme ineffable ("arrêtos") ou monadique ("Hèn kai monos"), la "remontée" au principe, en vertu de cette "intérieurisation de l'antithèse qui de "diamétrale" devient "concentrique"¹, traverse la parédrie ou l'angulation des polarités en procédant dans ce qui l'excède par différence, diffusion ou illimitation. Ainsi, la limpidité de la représentation se heurte au point de fuite de l'advenir un peu comme, pour employer une métaphore inversée, le pli déviant du "clinamen" (déclinaison — déclin) de Lucrèce vient surprendre l'univocité fluide du "chaos-verseau"² phénoménal.

1) Cf. G. Durand, "L'âme tigrée" (Les pluriels de psyché), Paris, 1980, chap. 3: "Dualité et drame", p. 107.

2) Selon l'expression de M. Serres, "Science et analogie: physique et mathématique chez les épicuriens", in "Analogie et connaissance", T. 1 - Aspects historiques, Séminaires Interdisciplinaires du Collège de France, Paris, 1980, p. 30; voir aussi de M. Serres, "La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce", (fleuves et turbulences), Paris, 1977.

En ce sens, pour celui qui sait y entendre, la boucle hégélienne, la "synchronizitat" homéopathique de Paracelse ou la mise à nu du "circulus vitiosus" dans l'assomption métamathématique chez Kurt Goedel ¹ sont des tentatives extraites d'une même volonté d'affranchir la transparence dans la circumduction du "differenz".

-
- 1) Cf. W.H. Desmonde, "Gödel, Non-Deterministic Systems and Hermetic Automata", International Philosophical Quaterly, Vol.XI, N° 1, 1971, pp.49-74; l'auteur met en rapport (sic) l'input du théorème de Godel, l'automatisme récursif, la dérivation algorithmique, la Gestalten organique, la duplication analogique (icônique), la pratique shamanique, la sotériologie gnostique et le principe dans l'hermétisme renaissant, notamment dans l'"Ars Combinatoria" de Ramon Lulle, ce qui l'amène à certaines conclusions très incisives:

"...a model...of a mixed system in which the mechanistic part obtains further information from a non-mechanistic part external to itself. (...)

The mechanistic part of the system repeatedly contacts the external source in an iterative enrichment process. This system is compared with salvationistic theologies in which there is a REVERSION TO A SOURCE.

The iterative reversion process includes biological evolution. The species man assists in the redemptive process by attaining visions of the relation of the One to the Many. These visions are expressed in axiom systems and in attempts to construct universal calculi.

Technology originates in icons (imitations of divine exemplars) with which man meditates on the relation of the One to the Many. Technology is basically a type of alchemy in which matter is transformed in a higher form. (...)

The development of science and technology is thus placed within the context of the redemption of the natural world.

The proposed model requires further elaboration to properly explicate the close and sensitive relationship between imagination and the Muse." (p. 74)

Dans ce qui s'impose comme logique de la dissimulation, puisqu'il s'agit du jeu intempestif de l'identité et de la "diaphora", cette transposition de la "coincidentia oppositorum" parcourt l'Alter (excès) et le "néantir" crépusculaire (dissès) comme UN SEUL, en ce que l'Anthrôpos per-siste, eu égard à la réflexibilité unitaire dans le véhicule ("ochèma") de Psyché et à l'électivité anagogique de l'Intellection subtile, au node de la dissimulation et de la pénétration "a contrario"¹ de la distance ontologique.

1) S. Lupasco, dans "Du rêve, de la mathématique et de la mort", (Paris, 1971), explorant les jalons déjà posés dans "Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie" (Paris, 1951), nous dit (pp. 80-81):

"Ce n'est que par une coupe pour ainsi dire transversale et "in vitro", trans-temporelle, l'immobilisant et l'arrachant au devenir dont il est porteur et qui le modifie sans cesse, en le faisant passer de sa diversification à son homogénéisation, que l'on peut considérer l'élément α comme un élément de la Théorie des ensembles, identique et homogène, pour ainsi dire, de toute éternité.

Mais ce nouvel aspect de l'antagonisme entre l'hétérogène et l'homogène fait réapparaître une nouvelle contradiction, car le contradictoire, selon la logique classique elle-même, c'est la coexistence de l'identité et de la non-identité, de A et de non-A. Un élément, en tant qu'événement énergétique, est à la fois hétérogène et homogène, ou du moins porte-t-il en lui ces deux possibilités, dont l'une se présente avec un certain degré d'actualité et l'autre avec un certain degré de potentialité. De par l'accroissement même de l'entropie, il est rivé aux deux propriétés contradictoires simultanées. Aussi, ai-je généralisé les considérations exposées jusqu'ici, avec bien d'autres sans doute, que l'on peut trouver dans tous mes travaux, et les ai-je rassemblés dans un nouveau principe, le PRINCIPE D'ANTAGONISME: il énonce que chaque élément,

Par exemple, pour autant que toute instrumentation et tout geste d'accession au son (êkhô") dans la dimension qualitative de l'Art de Musique (Mousikê Al-Khymia→Langage des Oiseaux) nécessitent ou la conque et le "pneuma", ou un arc tenseur, une corde et une chambre d'écho, de même la bipolarité et la quadrature indissociables du corps composé viendront-elles saillir la circularité qui en propulse la per-duration et la finitude. Mais, question d'idiosyncrasie, le Daimôn serait-il oblong, pair et inachevé?

Or, il était inéluctable que le scribe hermétique, ayant restitué l'irrecevabilité de tout nom et de toute dimension dans l'arcanum du proto-principe, en appelle au repli monadologique; dans le IV^{ème} traité du "Corpus Hermeticum" on tranche de l'Abscons à l'"Unus-ambo":

A) gnoséologie et anamnèse (8-9):

"...combien il nous faut traverser de corps, combien de chœurs de démons ("choroûs daimonôn"), et quelle succession continue ("synécheian") et quels cours des astres ("dromous astérôn"), afin de nous hâter vers l'Un-et-Seul? Car le Bien est infranchissable, sans limite et sans fin ("apéranton kai atelés"), et, en ce qui le regarde lui-même, sans commencement ("anarchon") non plus, bien que, pour nous, il nous paraisse en avoir un quand nous venons à la connaître.

chaque événement, chaque système et système de systèmes d'éléments ou d'événements, comportent un élément, un événement, un système, un système de systèmes d'éléments ou d'événements antagonistes et contradictoires, et tels que l'actualisation de l'un implique la potentialisation de l'autre.

(9) La connaissance ("è gnôsis") donc ne marque pas le commencement ("archês") et parcourons tout en hâte: car c'est une voie tortueuse ("skolion") que d'abandonner les objets familiers et présents, pour rebrousser chemin vers les choses anciennes et primordiales ("tà palaià kai archaia").

B) incorporel, "aphanês" et dissimulation (9-10):

"En effet, ce qui apparaît aux yeux ("phainoména") fait nos délices tandis que l'inapparent ("aphanê") éveille en nous le doute. Or les choses mauvaises sont plus apparentes aux yeux. Le Bien au contraire est invisible aux yeux visibles. Il n'a en effet ni forme ni figure ("ou gàr morphè oute typos estin autou"). C'est pourquoi, s'il est semblable à lui-même, il est dissemblable ("anamoion") de tout le reste: car il est impossible qu'un incorporel devienne apparent à un corps ("adynaton gàr asomaton somati phanênai"). (10) Telle est la différence ("diaphorà") du semblable avec le dissemblable, et la déficience qui affecte le dissemblable eu égard au semblable ("kai tô anomoiô hystérema tò homoion").

C) transcendance de la Monade (10-11):¹

"...Or donc, la monade ("monas"), étant principe et racine ("archè kai riza") de toutes choses, existe en toutes choses, en tant que racine et principe. Or rien n'existe sans principe. Quant au principe lui-même, il n'est sorti de rien, si ce n'est de lui-même, puisqu'il est en effet principe de tout le reste ("tôn hétéron"). Etant donc principe, la monade comprend tout nombre, sans être comprise en aucun d'eux. Et elle engendre tout nombre, sans être engendrée par aucun autre nombre ("kai panta arithmôn gennâ hypò medonōn gennoménē hétérou arithmou"). (11) En effet tout ce qui est engendré est imparfait et divisible ("tò gennōmenon atlēs kai diaireton"), extensible et réductible ("auxetōn kai meioton"); or rien de tel n'affecte le parfait.

1) Cf. aussi A.J. Festugière, "Rév. Herm. Trism.", t. IV, chap. II: "L'Un transcendant aux nombres", pp. 18-31:

Et, si ce qui est extensible dérive son extension de la monade, il succombe en revanche à la propre faiblesse, quand il n'est plus capable de contenir la monade ("mekéti dynaménon tèn monada chorêsai")."

Par ailleurs, lorsque l'on s'approche des apophtegmes de l'éphésien Héraclite, une ouverture pandorale à l'énigme et à la paralogie se fait jour (et nuit) comme si le tenseur de réel n'avait d'autre mesure que de tendre ce qui s'écoule.

"L'Un formel est principe unifiant de tout nombre, et d'abord de la dyade (c'est en ce sens qu'Aristote dit la monade ὑστέρᾳ τῆς δυάδος en tant que la dyade fait un tout unifié). Dès lors, ce couple antithétique ἓν — δυὰς ἀόριστον, qui forme une dyade, on a pu considérer qu'il exigeait lui-même, au dessus de lui, un principe unifiant. C'est ce que veut dire, semble-t-il, une doxographie pythagoricienne rapportée par Proclus, "in Tim.", I, p. 176.6 D: "N'allons pas penser que, pour cette raison, il faille regarder les principes des choses comme des termes opposés. De fait, nous disons que ces deux (συστοιχίας), car, EN TÊTE DE TOUTE OPPOSITION, IL Y A L'UN, comme le déclarent aussi les Pythagoriciens (προηγείται γὰρ τὸ ἓν ἀπείρου ἐναντιώσεως, ὡς καὶ οἱ Πυθαγόρειοι φασίν). Eh bien, puisque, en fait, après la Cause Première, la Dyade est apparue du nombre des principes, et que, chez les principes, la Monade l'emporte sur la Dyade, ou, si tu veux parler comme Orphée (cf. fr. 66 K.), "l'éther sur le chaos", c'est de la même manière que se réalisent les oppositions (litt. divisions) tant chez les dieux antérieurs au monde que chez les dieux cosmiques. (...)

"Dans cette perspective, il est manifeste qu'on aboutit à une transcendance encore supérieure puisque le couple primaire ἓν — δυὰς ἀόριστος est surmonté par un ἓν tout à fait premier. On obtient ainsi en effet une hiérarchie de trois ἓν : l'Un principe universel (ἀρχή); l'Un στοιχείον opposé à la Dyade indéterminée; l'un numérique racine des nombres." (pp. 29-31)

La transversalité ou la coniunctio polaire n'a pas seulement à y être desservie dès lors qu'elle y opère le prototype ontologique. Cette scissiparité coulant de source et qui communie dans l'Un et dans l'Autre en bouclant d'un trait (flèche) une Aufhebung shamanique et kathartique qui pro-meut la collusion, la circulation et la dissémination des contraires pour mieux égarer toute statique d'une "ratio suffisante" entre l'impetus du Bios et la spiration de Thanatos, se délivre et s'expose comme la Parole d'Un sur ce qui est Manifeste de deux. C'est dire alors avec Clémence Ramnoux:

"Que l'on prenne la leçon du vieux sage par n'importe quel bout, on est sûr à la fin de revenir au commencement. On la prend ici par une ENIGME: à la fin l'énigme sera ou ne sera pas résolue. Celle-ci a l'avantage de nommer des entités qui appartiennent à la fois au vocabulaire archaïque de la cosmogonie, et au vocabulaire nouveau d'un discours de la "physis". Elle les nomme en les plaçant dans une structure de phrase caractéristique: à savoir, UN énoncé comme l'attribut commun de DEUX contraires." (1)

Mais dans cette cosmologie fugitive qui s'enracine, sans prendre racine, dans la flagrance disruptive de la Parole,

-
- 1) C. Ramnoux, "Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots", Paris, 1959, Intro., p. 1; cf. aussi G.S. Kirk, "Heraclitus. The Cosmic Fragments", Cambridge, 1954; J. Bollack et H. Wismann, "Héraclite ou la séparation", Paris, 1972; M. Heidegger et E. Fink, "The Heraclitus Seminar", Alabama, 1981.

de sa prise sur le vide, pour aussitôt s'évanouir dans sa propre négation, oracle nu et perplexe de la "via negativa" où le Logos SE nomme, s'expérimente ("apeiroisin") mais ne s'appréhende pas, stance immémoriale dans l'axialité de l'A-nankè et au Polémos, dans cet outrepassement qui fulgure l'Alétheia selon l'échange (fr. 90; "antamoibé" = réciprocité) souverain d'ignition et la vigie du Logos, qui sont si peu les étalons ou les épigones d'une quête archaïque dans un Kosmos commis dans la libration entre le devenir-Logos du Feu ("pyr aeizôon", éternellement vivant) et le devenir-Thanatos du Flux, mais bien les proportions radicales et non-statiques de la DIFFERENCE ontologique, le Dieu Caché est prégnance et foudroiement (fr. 64: "kéraunos") de lointaine proximité. Ainsi, en cette belle absence de système chez l'Obscur, il y a déjà, à l'aurore de l'arc déclinant d'Occident, le RETOUR de l'Absconditum dans la logomachie sibylline et l'impulsion amante des contraires. Pour cristalliser ce qui serait, inscrit dans la pierre ("Petra Genitrix"), le "pure lightning" d'une gnose unique, dans cette apparition d'immanence entre le "panta rei" et la "facultas signatrix",¹ sachant que l'Aiôn (perduration illimitée) est

1) Cf. R. Thom, "De l'icône au symbole", in "Modèles mathématiques de la morphogenèse", Paris, 1974, pp. 229-251; dans "Topologie et signification", ibid. pp. 193-227, l'auteur sollicité par le frag. 93 d'Héraclite, nous renvoie à la résonance fécondante de la persévérance du flux et de l'empreinte logophanique:

"un enfant jouant" (fr. 52), nous posons dès l'abord l'ACTE d'un "sujet" disparu ou effacé:

Fr. 91 (apud Plutarque, De E apud Delphos, 1⁸, 392 B):

- "(x) ...disperse et rassemble.
- (x) ...tient ensemble et s'en va.
- (x) ...s'avance et se retire.

"Et c'est ici que nous retrouvons Héraclite; la physique actuelle nous offre une vision du monde tout à fait comparable avec le $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\iota$, le mobilisme universel: l'Univers n'est qu'une bouillie d'électrons, de protons, de photons..., etc., tous êtres à propriétés mal définies en perpétuelle interaction. Comment cette bouillie peut-elle s'organiser à notre échelle, en un monde relativement stable et cohérent, bien loin du chaos quantique et mécaniste que la théorie nous suggère? Bien que certains physiciens prétendent que l'ordre de notre monde est une conséquence inéluctable du désordre élémentaire, ils sont encore bien loin de nous fournir une explication satisfaisante de la stabilité des objets usuels et de leurs propriétés qualitatives. (Comment le pourraient-ils d'ailleurs, alors que les fondements mêmes de leur théorie sont si mal assurés?). Je crois qu'à cet égard un certain renversement d'optique est nécessaire; il est illusoire de vouloir expliquer la stabilité d'une forme par l'interaction d'êtres plus élémentaires en lesquels on la décomposerait; comme pour notre oscillateur linéaire de tout à l'heure, la stabilité d'une forme, ainsi que d'un tourbillon dans le flot héraclitéen de l'écoulement universel, repose en définitive sur une structure de caractère algébrico-géométrique (comme la singularité quadratique $H = p^2 + q^2$), dotée de la propriété de STABILITE STRUCTURELLE vis-à-vis des perturbations incessantes qui l'affectent. C'est cette entité algébrico-topologique que nous proposons d'appeler — en souvenir d'héraclite — le LOGOS de la forme. (...)

Aussi, lorsque plusieurs logos sont définis sur le même substrat, ils finissent par entrer en CONFLIT (et ici, nous retrouvons Héraclite); mais, très souvent, le conflit entre ces différents logos s'organise spatialement suivant une figuration structurellement stable, elle-même régie par un logos HIERARCHIQUEMENT SUPERIEUR. ...

La présence-absence du sujet, qu'elle soit accidentelle ou non, assume, par réfraction hiératique et transgressive du Logos, le dépassement simultané de la chronicité et de l'identité binaire dans la syntaxe même du "dit" et celle du corps de l'Univers. Dans l'archipel héraclitéen, le tourbillon ontique, en son centre et totalité synchrones, au-delà même de la Mesure de l'hybride est transfiguré par le "sta" du "pyr aeizôon", Feu qui "se tient" aussi au phare de veille royale de la Manifestation dans l'hermétisme (e.g. hénothéisme héliaque) et les "Oracles Chaldaïques".

...Ce phénomène qu'on peut décrire et expliquer algébriquement, peut être qualifié de "catastrophe". (pp. 205-206)

* dans une note (1) du même texte on trouve ceci (p. 227):

"Pourquoi, au début de la pensée philosophique, les Présocratiques, d'Héraclite à Platon, nous ont-ils laissé tant de vues d'une si grandiose profondeur? Il est tentant de penser qu'à cette époque l'esprit était encore en contact quasi direct avec la réalité, les structures verbales et grammaticales ne s'étaient pas interposées comme un écran déformant entre la pensée et le monde. Avec l'arrivée des Sophistes, de la Géométrie euclidienne, de la Logique aristotélicienne, la pensée intuitive fait place à la pensée instrumentale, la vision directe à la technique de la preuve. Or, LE MOTEUR DE TOUTE IMPLICATION LOGIQUE EST LA PERTE EN CONTENU INFORMATIONNEL: "Socrate est mortel" nous renseigne moins que "Socrate est un homme". Il était donc fatal que le problème de la signification s'effaçât devant celui de la structure de la déduction. Le fait que les systèmes formels des mathématiques échappent à cette dégradation de la "néguentropie" a fait illusion, à cet égard, une illusion dont la pensée moderne souffre encore: la formalisation — en elle-même, disjointe d'un contenu intelligible — ne peut être source de connaissance."

Cette fois-ci, le sujet est "kosmon tonde", "Ce Kosmos" que nous aimerions transposer en "CELA qui est, tacitement":

fr. 30 (apud Clément. Alex. Stromateis, V, 105)

"Ce Kosmos, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il a toujours été et il est et il sera: feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure, s'éteignant avec mesure."

κόσμον τόνδε, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν
ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον
μέτρα, ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Oracles Chaldaïques (éd. E. des Places):

- (10): "Toutes choses sont nées d'un seul feu."
εἰσὶν πάντα ἐνὸς πυρὸς ἐχγεγαῶτα.
- (30): "Sources des sources, matrice qui contient toutes choses."
πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα
- (60): "Feu dérivation du feu... ~~et~~ intendant du feu.
πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα... καὶ ταμίαν πυρὸς...
- (121): "Le mortel qui se sera approché du Feu tiendra de Dieu la lumière." (2)
τῷ πυρὶ γὰρ βρότος ἐμπελάσας φάος ἔξει.

1) On se rappellera aussi ce passage du fragment ontologique de Parménide (fr. 8, vers 5):

οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν...
"If (Il) n'a pas été, (Il) ne sera pas, puisqu' (Il) est tout à la fois présent, un et d'un seul tenant."

2) L'alchimiste Zosime de Panopolis affirme (cf. R. Alleau, "Aspects de l'Alchimie traditionnelle", Paris, 1953, app. Textes et documents alchimiques, p. 181):
"L'émission ou l'absorption de l'esprit résulte de la violence ou de la modération du feu qui doit être réglé afin que l'ESPRIT SOIT CONSERVE."

Corpus Hermeticum XVI, 6 (cf. aussi C.H. X, 18, Nous = feu):

"...mais le rayon visuel lui-même enveloppe de son éclat le plus brillant ("autè è opsis lamprotata périlampeï") le monde entier, et la partie qui est au-dessus ("hyperkeiménon") et celle qui est au-dessous ("hypokeiménon"); car le Soleil est établi au milieu ("mésos") du monde, portant le monde comme une couronne ("stéphanèphorôn"), et, tel un bon conducteur ("héniochos"), il a assuré l'équilibre du char du monde ("toû kosmou arma asphalisaménos")."

Et, à l'instar du Feu soutenu par les prêtresses de Vesta-Hestia, l'Arché se maintient dans l'annihilation et la commutation des états élémentaires, ce qui traduit la racine-radiant de la réciprocité principielle dans le cours de l'Opus Magnum:

fr. 90 (apud Plutarque, De E., apud Delphos 8, 388 E):

"Toutes choses (sont) un échange pour du feu aussi bien que le feu (l'est) pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises."

*Πυρός τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπαντων,
ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσοῦ.*

fr. 76 (apud Maxime de Tyr, Dissert. XLI 4, 285):

"Le Feu vit la mort de la Terre, l'Air vit la mort du Feu, l'Eau vit la mort de l'Air, la Terre vit la mort de l'Eau." (1)

1) Jacob Boehme, dans les tous premiers chapitres du "Mysterium Magnum", explore les nocés et les mises à mort secrètes de ces éléments.

Cette mise à mort cyclique dans le substrat est l'icône "sublunaire" de la DOUBLE MISE A MORT initiatique requise en vue de la resorption intégrale de toute distansion polaire: celle du Dieu Caché/Arkhanthrops (Osiris) et celle qui doit occire ("occidere", occident, crepusculum) le cycle opératoire de Thanatos, de par le lien déliant (DISSOLUTIO — "alkahest") porteur de toute palingénésie, donc de la réincrudation de l'Absconditum (Horus) dans l'"Anthrôpos téléios";¹ cette entéléchie unique, qui transcende la simple

1) Cf. R. Alleau, op. cit., chap. IV: "Du groupe symbolique du MERCURE", pp. 139-140:

"Le terme d'"alkahest" étant sensé représenter, selon la pluralité des maîtres, un "fluide salin" ou un "sel" capable de réduire tous les corps sublunaires en une liqueur homogène qui retient les "vertus séminales" des corps dissous, nous sommes autorisés à voir dans la "dissolution" un symbole alchimique de la mort, dans les trois règnes.

Expérimentalement, le propre du "dissolvant" est de provoquer la "mort" des "métaux" afin de permettre à l'Opérateur d'en extraire les "vertus" ou les "noyaux", en "corporifiant les esprits et en spiritualisant les corps", ce qui constitue la définition de l'opération fondamentale du magistère. (...)

De même, sur le plan spirituel, toute fin d'un état apparaît-elle comme le commencement d'un autre état. La fin du rêve est le commencement de l'éveil. La mort au monde profane représente donc la condition préliminaire et capitale de toute naissance au monde sacré. C'est pourquoi le terme grec "Teleutai", "initier", signifie, proprement, "faire mourir" et se rapproche de "Telos" qui a le sens de "fin". Le grec "Oros" indique, comme le latin "modus", la "limite", attestant que l'"or" alchimique entraîne la notion de ce PASSAGE A LA LIMITE que représente toute transmutation dans les trois règnes du monde manifesté comme dans les trois mondes, et, profondément, la mort dont la philosophie chinoise nous apprend qu'elle est "la limite de la vertu".

modalité linéaire qu'implique la notion d'évolution, n'est recevable qu'en reconnaissance de la compénétration anabolique du Zénith et du Nadir, du Haut et du Bas, tel que promulgué par le Trismégiste en sa "Table d'Emeraude", et de la fin dans le commencement, et du commencement dans la fin, sublimation convergée et intériorisée des annulations pérennes de l'Ouroboros, tout cela nous donnant à pressentir, avec Héraclite, que la mort du dieu est la naissance de l'homme et la mort en l'homme est la (re)naissance du dieu:

fr. 62 (apud Hippolyte, Ref. IX, 10):

"Mortels, immortels; immortels mortels, les uns vivant la mort des autres, les autres mourant la vie des uns."

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

fr. 60 (apud Hippolyte, ibidem):

"Le chemin en haut et le chemin en bas sont un et même."
ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή

fr. 103 (apud Porphyre, ad):

"Chose commune (sont) le commencement et la fin dans un cercle."

ἕνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου.

Dans sa propre transgression, la mise à mort défie l'empreinte d'unité de l'individuation, là où la différence n'est

plus la diversité mais l'anéantissement de la représentation d'un pôle comme seule négation de l'autre. Dans le triolet de fragments du Fleuve, le chiasme analogique révèle :

fr. 12 (apud Eusèbe, Prep. Ev. XX, 20) :

"Pour des baigneurs, entrant dans les MEMES fleuves, d'AUTRES et d'AUTRES eaux leur coulent dessus; et les âmes s'exhalent de la chose humide." (trad. Ramnoux)

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα
ὔδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχὰι δὲ αἰεὶ ἀπὸ τῶν υγρῶν
ἀναθυμιῶνται.

fr. 49a (apud Héraclite le Stoicien, Alleg. Hom. 24) :

"Nous entrons (descendons) et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves; nous sommes et nous ne sommes pas."

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐχ ἐμβαίνομεν,
εἶμεν τε καὶ οὐχ εἶμεν.

fr. 91 (apud Plutarque, De E apud Delphos 18, 392 A) :

"On n'entre (descend) pas deux fois dans le même fleuve."

Si ce fleuve est le "totum simul" de toute réalité, perfusant et cumulant en son débit l'"avant-après" et le "pendant", l'entrée et la sortie de toute individualité, il est alors le sablier physique qui trans-duit la coalescence d'atemporalité et de durée, peut-être l'ETERNEL RETOUR DU MÊME ET DE L'AUTRE.

Cette analogie, dont le "symbolon" qui la porte est une pure entité "unus-ambo" (l'un et les deux) à la fois en proie au changement et totalement identique à elle-même, est peu gratuite et génère une multitude d'implices gnoséologiques. S'y trouvent, pour peu qu'on sache le ressentir, l'âme et le temps et l'humide, et le trait crucial d'INDIVIDUATION, lequel induit la métamorphose initiale qui stigmatise l'entrée dans le Devenir, qui reproduirait l'IMAGE de la descention psychogonique, par exemple, celle d'un dieu narcissique qui, en contemplant son DEDOUBLEMENT¹ dans le miroir de Nature ("humidum radicale"), vient s'y confondre croyant y acquérir son identité et une plus grande complétude d'essence.

1) Fulcanelli, "Les Demeures Philosophales", op. cit., t. 2 p. 136:

"Narcisse est ici l'emblème du métal dissous. Son nom grec, Νάρκισσος, vient de la racine Νάρχη ou Νάρχα, ENGOURDISSEMENT, TORPEUR. Or, les métaux réduits, dont la vie est latente, concentrée, somnolente, paraissent de ce fait demeurer dans un état d'inertie analogue à celui des animaux hibernants ou des malades soumis à l'influence d'un NARCOTIQUE (ναρκοτικός, rac. γάρχη). Aussi les dit-on MORTS, par comparaison avec les métaux alchimiques que l'art a évertués et vitalisés. Quant au soufre extrait par le dissolvant, — l'eau mercurielle du bassin — il reste le seul représentant de Narcisse, c'est-à-dire du métal dissocié et détruit. Mais, de même que l'image réfléchie par le miroir des eaux porte tous les caractères apparents de l'objet réel, de même le soufre garde les propriétés spécifiques et la nature métallique du corps décomposé. De sorte que ce soufre principe, véritable sémence du métal, trouvant dans le mercure des éléments nu-

Ce qui donnerait à entendre que le "principium individuationis" est illusoire, ce qui est fort plausible, mais nécessaire puisque πάντα ῥεῖ.

S'y trouvent aussi les copules radicales, oubli-mémoire, un (identité)-multiple (flux), corps individué-fleuve, Chronos-Aiôn et autres, selon la loi d'immanence, de l'extrême existence¹ écartelée entre le sacré et l'éphémère, d'une ouverture inépuisable aux jeux des contraires dont celui qui fait que les semences (rhizômes de la Prima Materia) elles-mêmes sont léthales en leur don de naissance en ce qu'elles engendrent le passage, l'exil et l'oubli.

tritifs vivants et vivifiants, peut générer ensuite un être nouveau, semblable à lui, d'essence supérieur toutefois, et capable d'obéir à la volonté du dynamisme évolutif.

C'est donc avec raison que Narcisse, métal transformé en fleur, ou soufre, — car le soufre, disent les philosophes, est la fleur de tous les métaux — espère retrouver l'existence, grâce à la vertu particulière des eaux qui ont provoqué sa mort. S'il ne peut extraire son image de l'onde qui l'emprisonne, celle-ci du moins lui permettra de la matérialiser en un "double" chez lequel il retrouvera conservées ses caractéristiques essentielles.

Ainsi, ce qui cause la mort de l'un des principes donne la vie à l'autre, puisque le mercure initial, eau métallique vivante, meurt pour fournir au soufre du métal dissous les éléments de sa résurrection. C'est pourquoi les Anciens ont toujours affirmé qu'il fallait TUER LE VIF AFIN DE RESSUSCITER LE MORT."

1) Cf. R. Flahault, "L'extrême existence" (essai sur des représentations mythiques de l'intériorité), Paris, 1972.

En la profusion "nec plus ultra" de la parousie fluctuelle, ce qui est beaucoup plus, la conscience étant éprouvée et non acquise, que l'illimitation conceptuelle de la "res extensa", le dévoilement ou l'"A-létheia" deviendra la plongée (mutatis mutandis) et la remontée instante (i.e. le non-temps) à la source fontale (fontaine d'immortalité, "athantos pegé") d'où procède l'architecture visible de Chronos pour s'y abolir en tant que seule durée individuée. Ceci démarque la permanence du PARADOXE dans l'état de gnose qui est tout autre, répétons-le, qu'un simple nihilisme face aux scories de l'existence corporelle, c'est-à-dire que ce saisissement (sidération) aigu dans l'architecture du temporel,

-
- 1) Une interprétation physiologique conséquente nous est fournie par H. Wismann, "Le fleuve d'Héraclite" (Les trois voies de l'analogie), in Revue Philosophique, N° 160, 1970, pp.5-14:

"L'identité éphémère de l'organisme est à l'image de l'identité permanente du Tout, canalisant les énergies qui l'animent en la traversant. Comme le fleuve n'est lui-même que par ce qui ne s'y engloutit pas, la vie individuelle ne se conserve que par ce qui ne s'y vit pas. Immobile, la tension des contraires engendre et absorbe la fluctuation des substances. Loin d'être une simple glose, la deuxième antithèse, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, approfondit et explicite le paradoxe. NOUS SOMMES, dans la mesure où nous assurons l'identité de notre vie, sans nous laisser entraîner au fond du tourbillon des permutations vitales; NOUS NE SOMMES PAS, dans la mesure où nous alimentons le processus physiologique, sans pouvoir garantir la stabilité des structures qui l'endiguent. Le parallélisme apparent des termes recouvre, comme souvent chez Héraclite, un chiasme révélateur de la pensée."

outre le "conatus" qui persévère dans la résistance et l'é-lucidation de sa propre fin, est la décréation élective jus-qu'à la distension primordiale qui en fonde le parachèvement et le degré zéro de l'éternel retour dans l'advenir cycli-que, transformation qui se traduit par l'assomption intério-risée à partir de la vection fluviale et pandorale ("panta rhei"), à travers l'unicité alternative dans le balancier cosmique ("Hèn to Pan") et jusqu'à l'aperception ultime de fusion dissolvante de l'"Un-et-Seul" ("Hèn kai Monos").

Or, dans le grand Mythe grec, les prototypes hydriques regorgent souvent d'une valence symbolique ambiguë et fati-dique autant que kathartique et régénératrice. Que l'on en appelle à la souillure du Styx arcadien, ou à la source Alys-sos qui procure la panacée à celui en proie à la "mania", ou le fleuve Amélès, DONT AUCUN VASE NE PEUT GARDER L'EAU ("où tò hydôr aggeïon oudèn stégein", Rép. X, 621 a) que rencon-tra Er le Pamphilien lors de son séjour dans l'Au-delà, ou encore la gémelleité primordiale Mnémosunè-Léthé (Mémoire-Oubli) qui à eux seuls peuvent susciter ou la régénération ou l'erroir de l'âme:

"La remémoration du passé a comme contrepartie nécessaire l'"oubli" du temps présent.

On ne s'étonnera donc pas de trouver, à l'oracle de Lébadée, où se mimait dans l'autre de Trophonios une descente dans l'Hadès, "Lèthè, Oubli, associée à "Mnèmosunè" et formant avec elle un couple de puissances religieuses complémentaires. Avant de pénétrer dans la bouche d'enfer, le consultant, déjà soumis à des rites purificateurs, était conduit près de deux sources appelées "Lèthè" et "Mnèmosunè". Buvant à la première, il oubliait tout de sa vie humaine et, semblable à un mort, entrait dans le domaine de la Nuit. Par l'eau de la seconde, il devait garder la mémoire de tout ce qu'il avait vu et entendu dans l'autre monde. A son retour il ne se limitait plus à la connaissance du moment présent; le contact avec l'au-delà lui avait apporté la révélation du passé et de l'avenir.

Oubli est donc une eau de mort. Nul ne peut sans y avoir bu, c'est-à-dire sans avoir perdu le souvenir et la conscience, aborder au royaume des ombres. Mémoire apparaît en contraste comme une fontaine d'immortalité, l'αθανάτος πηγή dont parlent certaines inscriptions funéraires et qui assure au défunt sa survie jusque dans l'au-delà. Précisément parce que la mort se définit comme le domaine de l'oubli, le Αἰθήρης πείδιον, celui qui dans l'Hadès garde la mémoire transcende la condition mortelle. Il n'y a plus pour lui d'opposition ni de barrière entre la vie et la mort. D'un monde à l'autre, il circule librement." (1)

Mnèmosunè est une déesse titane, soeur d'Okéanos et de Cronos, ce qui est fort significatif, dont l'attribut singulier la faisait dispensatrice de la faculté de récollection (retour à l'Origine) accordant ainsi aux aèdes d'expérimenter

1) Cf. J.P. Vernant, "Mythe et pensée chez les Grecs", op. cit., spéc. chap. 2; "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", cit, p. 88.

en leur commerce avec les Muses le charisme visionnaire et de leur Art restituer la signature immémoriale de la Sophia. Dès lors, dans le transvasement entre la "phase" dite shamanique et l'éclosion de la "philosophia", Mnémosunè et sa négation Léthé seront amalgamées dans le don kathartique d'anamnèse¹ qui met en rapport les tribulations et le sort de la Psyché et la transvaluation de la relativité phénoménale.

-
- 1) Cf. F.M. Cornford, "Principium Sapientiae", op. cit., spéc. chap. IV: "Anamnesis", pp. 45-61; aussi Vernant, ibid., pp. 89-91:

"Dans le contexte de ces mythes eschatologiques "Mnèmosunè" s'est transformée. Elle n'est plus celle qui chante le passé primordial et la genèse du cosmos. Puissance dont dépend la destinée des âmes après la mort, elle est liée désormais à l'histoire mythique des individus, aux avatars de leurs incarnations successives. Du même coup ce n'est plus le secret des origines qu'elle apporte aux créatures mortelles, mais le moyen d'atteindre la fin du temps, de mettre un terme au cycle des générations.

Ce changement reflète tout un ordre de préoccupations et d'exigences nouvelles, étrangères à la poésie d'Homère et d'Hésiode. Il répond à une recherche du salut qui va de pair, dans le courant de pensée qui nous intéresse, avec une réflexion, plus ou moins élaborée philosophiquement, sur les problèmes du TEMPS et de l'Âme.

La transposition de "Mnèmosunè" du plan de la cosmologie à celui de l'eschatologie modifie tout l'équilibre des mythes de mémoire; s'ils conservent les thèmes et les symboles anciens, ils en transforment très profondément le sens. Les images qui, dans la description traditionnelle, étaient attachées à l'Hadès; région désolée, séjour glacé, royaume des ombres, monde de l'oubli, s'appliquent maintenant à la vie terrestre conçue comme un lieu d'épreuve et de châtement. L'exil de l'âme, ce n'est plus quand quittant l'homme privé de vie, elle volète sous terre, fantôme sans force et sans conscience; mais au contraire quand elle retourne ici-bas pour se joindre à un corps. ...

Cette discipline, projection du Sôter et du "télos" dans la visée de contre-exil du "corps-tombeau" et du continuum carcéral de Chronos ou Cycle du Devenir et de la Nécessité ("kyklos genéséôs", "kyklos anankès"), engageait l'adepte (de "adipiscor": j'ai atteint, conquis) au dépouillement conjectural et anagogique qui, de par la convection analogique du grand Mathêma" et le discernement (discursus et proportionnalité) du Logos, subtilise et reconduit à la Forme ultime tout en requérant en dernière atteinte la virtualité visionnaire de l'inspiration divine.

L'âme apparaît d'autant plus "lucide", d'autant moins "oublieuse" qu'elle a pu davantage se libérer de cette union. Les eaux du Lèthè n'accueillent plus, au seuil de l'Hadès, ceux qui passant de la vie à la mort vont oublier dans le monde infernal la lumière du soleil. Elles effacent, chez ceux qui, en sens inverse, reviennent sur terre pour une nouvelle incarnation, le souvenir du monde et des réalités célestes auxquels l'âme est apparentée. L'eau d'Oubli n'est plus symbole de mort, mais de retour à la vie, à l'existence dans le temps. L'âme qui ne s'est pas gardée d'en boire, "gorgée d'oubli et de méchanceté", est précipitée une fois encore sur cette terre où règne la loi inflexible du devenir. Elle croit commencer à la naissance une vie qu'elle achèvera à la mort. Mais il n'y a, dans le domaine du temps, ni commencement, ni achèvement véritables. L'âme ne fait que recommencer indéfiniment un même cycle d'épreuves dont, oublieuse à chaque fois des phases précédentes, elle ne peut jamais atteindre le terme, le mot qui signifie non seulement, dans un sens temporel, la fin d'une période, mais, dans un sens religieux, l'initiation qui consacre, chez celui qui a ainsi "accompli" une phase de sa vie, l'accès à une forme d'existence nouvelle."

Donc, cette intériorisation du mythe qui DESTINE la transaction entre le temps biologique et météorologique,¹ et, de la templatation EPI-phanique et ANA-morphique de l'essence, le temps eschatologique suscite l'éveil inéluctable du dieu intérieur, du "Deus Absconditus" qui, dans l'abîme de la contradiction, est dans la plus totale extériorité de la sphère cosmologique. La perception radicale de la mutabilité et de la substantialité centrifuges dans le manifesté éveille justement l'aperception d'une "harmonie palintropos", filiation inouïe entre le centre et l'extrême "eschaton", dans l'ordre du secret de la primordialité ("Arcana Artis"), la levée du voile ("Alétheia") entre l'archaïque, le polaire, le cardinal, le cyclique et l'ineffable.

1) Cf. E. Cassirer, "La philosophie des formes symboliques", t. 2, op. cit., pp. 138-141:

"On perçoit dès lors que la vision mythique du monde et le sentiment qui s'y attache, avant de parvenir à former l'intuition d'un temps proprement COSMIQUE, admet en un certain sens un temps BIOLOGIQUE, une pulsion rythmique de la vie. Le temps cosmique lui-même, pour autant que le mythe le saisisse, n'est perçu et vécu que sous cette forme biologique, si caractéristique. La régularité des événements naturels en effet, comme la périodicité des révolutions sidérales et l'alternance des saisons, apparaissent elles aussi au mythe comme des phénomènes qu'à condition de les projeter sur l'existence de l'homme et de les observer ainsi comme dans un reflet. Cette correspondance réciproque donne naissance à un sentiment mythique de la temporalité qui jette un pont entre la forme subjective de la vie et l'intuition objective de la nature. (...)

De là, étant reconnus aussi les radicaux et les radiaux de

Le mythe est étranger à l'idée de séparer ainsi les niveaux temporels et à les insérer dans un seul et même système solidement structuré. Il appartient à l'essence de la pensée mythique en général de toujours fondre ensemble les membres de la relation qu'elle pose et de les amalgamer: cette règle de "concréscence", selon laquelle les membres d'une relation se développent de concert, régit aussi la conscience mythique du temps. (...)

Mais cette conscience accède à un niveau supérieur dès qu'elle ne se contente plus, comme dans la magie, de viser à des effets singuliers et qu'au lieu de cela elle se tourne vers la totalité de ce qui est et de ce qui advient et s'emplit toujours plus de l'intuition de cette totalité. Elle se délivre maintenant des liens qui l'attachaient à l'impression sensible et à l'affect momentané. Au lieu de vivre dans le présent ponctuel, ou dans la succession de tels présents, dans le simple déroulement des phases singulières de ce qui peut arriver, la conscience s'applique désormais de plus en plus à l'étude du CYCLE éternel des événements. Ce cours circulaire est encore, il est vrai, plus immédiatement senti que vraiment pensé; mais, avec ce sentiment, la conscience est déjà envahie par la certitude d'un ORDRE UNIVERSEL DU MONDE. (...) La conscience ne s'applique plus désormais à un phénomène isolé, quel qu'il soit, de la nature (même le plus puissant et le plus violent); chaque phénomène naturel sert maintenant de SIGNE à quelque chose d'autre, de plus large, qui se révèle en lui et par lui. Lorsque le soleil et la lune ne sont plus considérés exclusivement d'après leur être et leurs effets physiques, lorsqu'ils ne sont plus adorés en raison de leur éclat, ou parce qu'ils produisent la lumière et la chaleur, l'humidité et la pluie, et lorsqu'au lieu de cela on les prend comme les MESURES permanentes du TEMPS, qui permettent de lire le déroulement et la règle de la totalité des phénomènes, nous nous trouvons alors au seuil d'une vision radicalement modifiée et approfondie de l'esprit. La pensée, à partir du rythme et de la périodicité qu'on peut sentir dans toute existence et dans toute vie immédiates, s'élève maintenant à l'idée d'un ordre temporel, qui serait l'ORDRE D'UN DESTIN commandant universellement à tout ce qui est et tout ce qui devient. Ce n'est qu'à la condition d'être conçu comme destin que le temps mythique peut devenir une puissance véritablement cosmique, un pouvoir qui contraint les démons

l'ek-sister, la forme, la sensation, la représentation, l'actuation et la conscience, et, dans le mirage du circuit pulsionnel et de la tonique passionnelle, et, dans la spatialisation et la périodicité de la geste humaine, la reconduction à l'Origine, face à l'irréversibilité apparente du cycle des naissances et des commutations encosmiques, se manifeste comme expérience et dépassement des LIMITES cryptées dans l'engouffrement protogonique et la transsubstantiation du TEMPS.

Mais le paradoxe est encore plus profond — c'est d'ailleurs ce qui justifie l'intitulé de notre "discussio" et le rapport au rite d'intégration cosmogonique — en ce sens que cette reconduction kathartique du moment et du schème cosmogonique¹ dans la médiation fragile et autoconstituante de l'âme, celle-ci étant l'"eidôlon" perfectible

et les dieux aussi bien que les hommes, parce qu'il rend seul possible, grâce à ses mesures et ses normes inviolables, la vie et l'activité des hommes et des dieux eux-mêmes."

- 1) Cette dimension fondamentale de l'expérience magico-religieuse, outre la vexion hiérophanique de la "coincidentia oppositorum", est l'un des leit-motiv les plus enracinés dans les travaux de Mircea Eliade; cf. "Traité d'histoire des religions" chap. XI, "Le Temps sacré et le mythe de l'Eternel Recommencement", Paris, 1975, pp. 326-343; "Méphistophélès et l'androgyné" chap. 3: "Renouvellement cosmique et eschatologie", Paris, 1962, pp. 155-199; "Le mythe de l'éternel retour", Paris, 1969; "La nostalgie des origines", Paris, 1971.

et cohésif du ressort de la précontenance substantielle, de l'immuable dans le don éprouvé de NEGATION DE LA NEGATION, étant, du Même à l'Autre et du "nexus ad intra", le véhicule unitaire et perpétuité créatrice de toute dérivation transitive, fait de cette transformation un acte d'immanence souverain, ce qui rejoint l'énigmatique trait des fils d'Hermès: "Nature sait surmonter Nature" et nous enjoint de recevoir une intériorité noétique et une plénitude émanée dans la transduction inductive à l'illimitation du Devenir. Cette immanence ou monisme de participation substantielle pourrait de même s'entendre, cela habite aussi les arpèges hermétiques, du Feu Artiste et de la prolifération causale et tonique des raisons séminales dans l'ontologie stoïcienne, mais nous pensons surtout à la dérivation et convection "causa sui" intériorisées et rémémoratives de la Psyché "néoplatonicienne".

Cette Ariane, féconde médiatrice en cette fulguration et fermentation processives et in-tensives de l'identité, réflexibilité et transitivité, délicate tangence de la flexion verticale et de l'ellipse dans l'être, étreint de sa "manence", donc TEMPLATION, l'ordre substantiel, l'ordre vital et l'ordre noétique. Homéométrie médiane et automotrice, et, quotient d'intégration apophatique dans le déroulement interne de la Manifestation, donc inter-férent translatif ou con-nexus entre

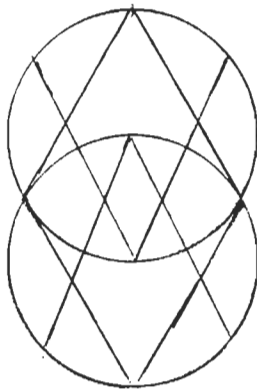
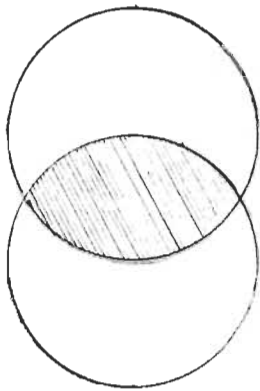
l'antériorité hypernégative¹ de l'Ineffable — dès lors que l'Un est dit "...identique au non-être, c'est-à-dire que l'un est identique à ce qui est saisi par la négation." (Proclus, In Parmenidem, VI, 1081, 10-11) — et l'HYBRIS d'illimitation dans l'indéterminé résiduel, elle cohère, de l'indivis principal à l'extraposition d'un pluriel intarissable des "sperma-ta" sensibles, l'oscillation générique et vibratoire de la corporéité (procession) comme plérôme des négations ("plérōma tōn apophaséōn") et retournement aigu (circulaire) d'im-manence vers le non-né. C'est dire, en ce jeu de miroirs et luminescence propres à la métaphorie néoplatonicienne, que la voie

1) Cf. J. Trouillard, "L'Un et l'âme...", op. cit., chap.III: "La MONH", où, prenant appel sur un énoncé absolu de Proclus, est délivré un joyau de traduction sur l'écueil polysémique du terme "MONH":

"Quant à l'enveloppement immuable (μόνιμον περιχίν) des dérivés dans le Premier (s'il est permis de parler ainsi) et à leur unité avec l'Ineffable, parce qu'elle est incompréhensible, il n'a jamais été possible aux experts en choses divines ni de la saisir par la connaissance ni de la révéler par la parole." (In Platonis Theologiam, II, 4)

Les mots grecs qui expriment cette fonction sont difficiles à traduire. Si on traduit μένειν par "demeurer", on ne rend pas le caractère de fermeté et d'intériorité que ce terme évoque. Μόνιμος est plus chargé de sens que "immuable". Quant à μονή, on ne peut traduire ce terme par "repos" réservé à σπάσις, ni par "permanence" qui revient à διαμονή, ni par quiétude qui convient mieux à ήσυχία. Un des sens dérivés de μονή, c'est "résidence" et même "monastère". Ce mot suggère, en effet, une retraite abritant dans le silence une vie cachée plus puissante que toute manifestation. Mais, puisque c'est ici un terme technique comme ένάς et πρόνοια, il est préférable de le calquer et de traduire: "manence". (pp.91-92)

négative ("kata aphaíresin") ou cycle de l'apophasse embrasse la plénitude et le non-être, et dans l'aperture conflictuelle et antinomique des polarités de source et d'extensibilité, et dans la médiation illuminative qui permute intérieurement l'axe



de perfusion et de "subsistence" de ces opposés. Ainsi, et nous donnerons ici l'écoute à quelques beaux "abstracts" de J. Trouillard, cette voie, avec force de flamboiement en médiétés ontologiques, diffusion et complexion irradiable et concentration, est beaucoup plus qu'une simple flexion pro-mue dans la seule vue de temporiser les écarts processifs entre les formations ("skhémata") dérivées; nombres, figures, substances, mouvements et harmonies dans la révolution CHORALE de l'être à l'étant, mais bien plutôt, à l'extrême, en son mouvement propre d'osmose de l'Abyssos à l'inamissible, l'essence et nescience d'une focalité initiatique:

"L'un de l'âme", c'est donc "le germe de ce non-être (σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος)" qui est en chacun de nous. C'est de lui immédiatement que l'âme tient toute son efficacité. L'ÂME SE FAIT MEDIATRICE UNIVERSELLE PARCE QU'ELLE DERoule ENTIEREMENT LA SERIE DES NEGATIONS QUI SONT "GENERATRICES DES AFFIRMATIONS". L'âme crée et se crée par le refus impliqué dans la

négarion de la négation elle-même. Le tout surgit de l'écart total.

"De même que l'âme parce qu'elle est incorporelle produit le corps, que l'esprit parce qu'il est en quelque façon inanimé (puisqu'il n'est pas âme) fait subsister l'âme, ainsi l'Un parce qu'il n'est pas multiple fait subsister la multiplicité entière, parce qu'il n'est pas nombre donne subsistance au nombre, et parce qu'il est sans figure accorde subsistance à la figure, et ainsi de suite. Car chaque principe n'est rien de ce qu'il fait subsister... Cette forme de négation est génératrice de la multitude des affirmations." (In Parm., VI, 1075, 24-37)

"Or il y a trois principes indivisibles, l'être, la vie et la pensée, qui projettent d'eux-mêmes trois images divisées, la sensation (reflet de la pensée), l'organisation (reflet de la vie), la corporéité extensive (reflet de l'être). On remarquera que compréhension et extension sont en raison directe dans les principes générateurs, tandis qu'elles sont en raison inverse dans les reflets. Autrement dit, la substance indivisible est celle qui se place entre l'Un et l'âme, la divisée celle qui s'étend de l'âme à la matière. (...)

L'âme est donc médiation universelle par sa tripartition en substance, vie et pensée. Mais c'est à condition que cette triplicité soit en même temps UNE ET DOUBLE. LE MEILLEUR DES LIENS EST CELUI QUI RELIE SES EXTRÊMES PAR LA CONNEXION MÊME QU'IL DONNE A SA PROPRE DUALITE." (pp.52-53; cf. Timée, 31 b-c)

"...la genèse de l'univers s'effectue par le déploiement de fonctions antithétiques, telles que déterminant et infini, mouvement et repos, même et autre, semblable et dissemblable, etc. Leur expression géométrique est l'antitypie de la droite et de la courbe, ou plus exactement de la fluxion linéaire et de l'immanence circulaire. TOUTE PENSÉE ET TOUTE REALITE SE NOURRIT D'UN CONFLIT CONSTITUTIF." (p.64)

"La totalité temporelle est le déroulement de la totalité qui demeure concentrée dans l'éternité." (In Tim., III, 92, 22-23)

"La loi d'universalité dégressive est une loi de complexité croissante. Mais il n'est pas possible de s'avancer plus loin que l'âme dans le déploiement de la complication. Car si on passe aux corps, la division n'étant plus contenue par une procession intrinsèque cesse d'être une complexité cohérente pour s'abîmer dans une incessante dissolution." (p.152)

"Entre l'immuable et le devenir, l'âme est la médiation par excellence. Elle récapitule toutes les médiations, puisqu'elle est substance, vie et pensée, et intègre le nombre séminal du devenir, c'est-à-dire le temps. Elle a une substance éternelle et une activité temporelle. En tant que dia-noétique et doxique, elle ordonne le flux des impressions sous la loi des universels générateurs. Etant à la fois immobile et mobile, c'est-à-dire automotrice, unité et nombre, ou encore nombre divisible en monades indivisibles, l'âme est le premier principe qui puisse produire des êtres entièrement changeants. Il faut que la divinité passe par elle pour engendrer du devenir." (p.101)

"L'ÂME NE PEUT RECEVOIR DANS SES PUISSANCES ET SON ACTIVITE QUE LES ILLUMINATIONS DONT ELLE DETIENT LES FOYERS DANS SA SUBSTANCE. Si elle émet des raisons et des actes, c'est qu'elle possède déjà "une connaissance substantielle". Elle tire ses énergies vitales de sa spontanéité constitutive. Elle s'illumine elle-même. Tout son effort tend à projeter et à ressaisir dans son activité ce qu'elle se donne dans son être, c'est-à-dire à actualiser pleinement sa substance et à rendre substantielle son activité." (p.105)

"Car la suprême valeur pour un être, c'est de se rejoindre parfaitement en coïncidant avec son point de départ. Et si la manence donne ce pouvoir de retrouver dans la fin le principe, ELLE N'AMENE PAS A CONSTRUIRE UNE IMITATION, MAIS A DELIVRER UNE ORIGINE. Les ordres de la procession ne sont rien d'autre que les nombres requis entre l'ineffabilité par privation. L'âme les récapitule." (p.109)

"Puisque les noms divins ne caractérisent pas l'Un en lui-même, ils nous disent l'ascension du dé-

rivé sous la motion du Principe. Et cette ascension s'accomplit justement par une PURIFICATION RADICALE qui restitue à l'Un son antériorité fondatrice absolue. Par cet ACTE qui refuse à l'Un tout ce qui le nierait, mais rapporte chaque affirmation à cette origine, le dérivé se constitue et se définit. La négation qui libère le Principe se retourne en affirmation qui construit le procédant. (...)

En somme, la théologie négative, par sa négation de l'être, construit une ontologie positive. Elle est l'ENVERS de l'acte par lequel le dérivé se donne sa propre loi au cours de sa conversion, elle est identique à l'autoconstitution de l'âme. LES NEGATIONS SONT LES AUTODETERMINATIONS DES DERIVES."

"...Cette démarche compose un CYCLE, puisque la conversion ramène toujours à l'origine de la procession. Et chez les êtres authentiques ce cycle est INTRINSEQUE, puisque leur propre centre générateur coïncide partiellement avec le centre universel.

Matière et forme achèvent ce cycle. Reprenant à son compte l'effusion qui aboutit à la matière, le dérivé se fait être, vivant, pensant enfin source de détermination et de mouvement pour lui-même et l'ordre des corps." (pp.88-89)

"A la différence de l'un pur, l'âme se définit, et c'est l'automotricité, mode que revêtent chez elle l'autoconstitution, l'autovivification et la connaissance de soi. Mais ce caractère est un milieu entre l'immuable et "l'hétéromobile". L'âme est le LIEN DES OPPOSES et le passage d'un extrême à l'autre. C'est pourquoi elle domine et met à distance les antithèses qu'elle porte. Pour être tout, il faut qu'elle ne soit rien." (p.123)

"Puisque l'âme n'est pas seulement le terme de la procession interne, mais la récapitulation spontanée de la procession entière, de l'Un à la matière, on pourrait résumer tout ce que nous venons de dire dans une seule formule qui ne se rencontre pas littéralement sous la plume de Proclus, mais qui exprime exactement sa pensée:

L'âme est la médiation parfaite parce qu'elle est la plénitude des négations (πλήρωμα τῶν ἀποφασεων),

C'est en cela qu'elle est automotrice." (p.8)

"Il fallait que l'âme, à la fois terme et principe de la dialectique, se fit d'abord plérôme des négations, puis plénitude des affirmations pour devenir PLERÔME DES OPPOSITIONS: πλήρωμα τῶν ἐναντίων." (p.154)

A nouveau, dans l'amorce des lueurs crépusculaires du paganisme antique, ce qui ne sera pas exactement un déclin ou une chute mais bien l'occasion, dans le florilège hellénistique, de sa signature la plus sigillaire, cette intériorisation du mythe de la SEPARATION psychogonique (et ontologique) et de son dépassement allait justement inséminer le "topos" de la régénération et de l'assomption de "l'homme intérieur" du cycle à l'épicycle vertical de l'"apo-phasis", accentuant la motion ultime du "Gnôthi sauton" en tant que "via negativa", et ce, jusqu'en la synarchie théosophique du Pseudo-Denys, dit l'Aréopagite. C'est pourquoi, si "Nature sait surmonter Nature", cette prise de conscience, devers l'ACTE du "saillir" originel, par pénétration et réfraction de la situation visionnaire (e.g. l'aveu d'indicible de la VII^{ème} Lettre de Platon, le saisissement aperceptif du "Poimandrès" ou encore l'extase plotinienne) dans le SYM-BOLON hiérophanique, ne laisse de soupçonner cette dimension ek-statique qui confère à l'Anthrôpos "sub specie interioritatis" une plénitude de NATURE beaucoup plus signifiante que celle d'un homonculus s'arra-

chant progressivement d'une gangue ou d'un proto-plasma hylisque, ou encore celle d'une simple annexion "privilégiée", sous l'espèce et le genre, à une systémique causale et téléologique dans le corps de la Physis.

Dès lors, la mise en abîme du non-être, au-delà de la captation extensive des rapports entre le Paradigme et les modalités de l'existence cosmique, au-delà d'une idéographie de la réalité sensible (ce à quoi on réduit inopportunément parfois le projet platonicien) et de l'im-portation et de la dynamisation de l'"énergeia" dans l'ergonomie corporelle, ce qui n'implique aucune perte entropique dans la Source ("pègè"), s'excède en elle-même dans l'annihilation des extrémités (le non-être et l'être), comme si toute la cosmogonie ou le branle du Kosmos sous la concaténation quasi irrémédiable de la génération et de la corruption, ne s'était donnée ou vue donner la participation à l'être, du moins en ses masques et reflets, entre l'appétence et l'angoisse, que pour (se) transfigurer et culminer "ab ovo" et "in extremis" dans LA MISE A MORT DANS LA DISTANCE DU SUJET, donc pour dissoudre le recouvrement de la pellicule éphémère et des tropismes viscéraux de Léthé, qui ne peut qu'être aperçu comme masque intempes-tif de "la différence et de la répétition" dans l'écoulement des éons relatifs de la Physis, elle qui aurait reçu de l'Ar-

chè et de toute négation d'être nommée du NOM de tous les contraires.¹

Par ailleurs, ayant déjà assumé la relevance primordiale des protogones-racines — d'une part, Phôs-Noûs-Logos-Pneuma, d'autre part, Physis-Anankè-Heimarménè-Pronoia, et, dans le processus d'immixtion du devenir, les forces vives et léthar-

-
- 1) Les doxographes nous rappellent au passage que Parménide, dont la postérité a surtout retenu l'empreinte en tant qu'instigateur du monolithe onto-logique, avait aussi "nommé" la voie des contraires:

"...Car il (Parménide) enseigne que percevoir et penser c'est la même chose. Par suite, la mémoire ("mnémè") et l'oubli ("léthé") aussi naissent des deux principes (de Lumière ("Phôs") et de Ténèbre ("Skotos")). Au cas où mémoire et oubli s'égaliseraient dans le mélange, y aurait-il conscience ou non? Il ne l'a pas déterminé. Que pour chacun des contraires il attribue la perception du même au même, cela est clair d'après ce qu'il dit que le cadavre ("nekros") ne perçoit ni lumière, ni chaleur ("thermon"), ni voix ("phonè"), parce que le Feu s'est retiré; mais il perçoit le froid ("psychron"), le silence ("siôpè") et les contraires du même genre. Et ainsi, l'être en son entier possède la conscience..." (frag. A, 46 (Diels) apud Théophraste, De sensu, 1.)

"...Tel chaque fois se compose le mélange des membres changeants, telle aux hommes se présente la perception des choses. Car c'est même chose, pour les hommes, que la composition des membres, et la pensée qui s'y forme, pour tous et pour chacun. Ce qui l'emporte détermine la conscience..." (D.K. 16, in Aristote, Méta. G 5, 1009 b; Théophraste, ib.3)

"...Considère ces choses, quoique lointaines, pour l'esprit pourtant prochaines, solidement là. Car l'esprit n'empêchera pas en le coupant l'être de tenir à l'être: tantôt dispersé partout par le monde, tantôt rassemblé..." (D.K. 6, apud Clément Alex. in Strom., II, 335, 25-28; cf. Proclus, In Parm., 1152, 37)

giques d'Eros, Thymos, Hypnos, Léthé et Thanatos qui lient, chacun selon sa modalité propre d'animation et d'abolition, le "soma-sèma" — nous faudrait-il désormais embrasser le lieu de cristallisation symbolique de la Psyché et du ressort anagogique de l'intellection active, itération insigne d'où s'originent et co-incident la trajectoire du véhicule "subtil" et la rare sublimation du Feu noétique dans le "vase de magnésie", et l'effusion photique, et l'enveloppement et la circulation de l'"énergeia" jusqu'au REFLET de la corporéité extensive. Or, en sa secrète consubstantialité avec l'autarcie (αὐτάρχεις) aurorale de l'Absconditum, tout autant qu'elle s'accorde à la duction pneumatique et au "speculum" prismatique qui recueille l'étal incommensurable irradié de l'incipit photique, l'ASPIR et l'EXPIR de l'âme dans le Kosmos deviennent CRUCIAUX dans le creuset (anc. franç. "croisuel", lampe; du lat. "CRUCI-bulum"; fig. moyen d'épreuve: "le creuset de l'expérience") de l'Anthrôpos, puisque tel qu'il nous est divulgué de la puissance générative d'Hécate dans les "Chaldaica":

"Car de son flanc droit (d'Hécate), là où les cartilages se creusent sous le sternum, jaillit à gros bouillons le flot abondant de l'âme primordiale ("psychês libàs archigenéthlou"), qui anime radicalement lumière, feu, éther, mondes ("ardèn empsychoûsa phaos pûr aithéra kosmous").

Au flanc gauche d'Hécate réside la source de la vertu ("aretés télé pegé"), qui reste toute à l'intérieur, sans perdre sa virginité ("tò parthénon")." (1)

-
- 1) "Oracles Chaldaïques", frag. 51-52, éd. Des Places; Kroll, p.28; nous avons repéré dans le "Commentaire au Timée", (III, 259.22-260.28), de Proclus un écho trop significatif pour être tenu sous silence:

"Dans le cas de l'Âme elle-même, le côté droit est ce qui est tourné vers les Intelligibles, les êtres réellement êtres et les dieux mêmes — car la droite est une force de vie divine qui remplit totalement l'Âme —, le côté gauche est ce qui est tourné vers le soin et l'organisation du Sensible: car la gauche est une force qui meut tous les êtres inférieurs, qui supprime en eux le désordre, et qui introduit distinction et variété dans les oeuvres du Demiurge. En outre, on pourrait dire que "SUIVANT LA DIAGONALE" joint à "DE LA DROITE VERS LA GAUCHE" embrasse à la fois le mouvement de l'Occident à l'Orient et le mouvement transversal dans l'obliquité de l'écliptique, et que, dans le cas de l'Âme elle-même, le cercle de l'Autre, étant cognitif de tous les sensibles à la fois, a embrassé l'ordonnance quadripartite au moyen des quatre points cardinaux de l'écliptique, selon que se produit le mouvement apparent des astres qui courent vers la gauche suivant la diagonale, tout comme le cercle du Même connaît les Intelligibles en tant que causes primaires, et en tant qu'ils font apparaître d'en haut tous les êtres secondaires et rassemblent en une seule et même unité l'arrangement bigarré des sensibles. Et ces caractères de nouveau pénètrent jusqu'à l'Âme en vertu de la ressemblance que l'Âme doit avoir avec tout ce qui sera créé vivant (*καθ'ὁμοιότητα τὴν πρὸς τὴν ὄλην ζωογονίαν*). C'est en vertu de cette ressemblance que l'Âme est MONADE et DYADE (cf. 257.13 ss.): de même est-ce aussi à cause de cette ressemblance qu'elle a reçu en part ce côté droit et ce côté gauche. Car c'est en elle et à partir d'elle que ces caractères sont apparus d'abord, autre ce qui est engendré du côté droit, autre ce qui est engendré du côté gauche, que l'on parle de "tempes" ou de "mains" ou de "flancs": les "théologiens" (i.e. Chaldaïques) emploient en effet tous ces termes quand ils décrivent les puissances génératives de l'Âme."

Par ailleurs, on se souviendra aisément de la très belle prosopopée du "Phèdre" (245 c sq.) qui, dans un premier moment, met en scène le cirque aérien où l'âme céleste, qui est dite dans sa virginité originelle "autokinéton athanaton" (245 c-d) et "anankès agéneton" (246 a), et, sensiblement investie de l'apparat de Pégase (source + ailes: SUBLIMATIO), s'adonne, dans le lieu supracéleste ("topos hyperouranios"), à la contemplation de "...la réalité qui réellement est sans couleur, sans figure, intangible; celle qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, par l'intellect" (247 c, trad. L. Robin: "...achromatos te kai aschématistos kai anaphès ousia ontos oûsa, psychês kybernétè monò théatè nô;") alors que, dans un second moment (248 a-249 b), l'immortelle est "vue" abîmant ses ailes et perdant la "kybernè" de son attelage, donc, en aurige déchu et "comblée d'oubli" ("léthès ...plestheîsa"), viendra "pérégriner", dans la traverse descendante des zones d'effluves des astres errants ("planétès"), dans les révolutions et générations léthales. Or, le cheminement inverse, de réminiscence et de dépouillement kathartique, tendu vers le terme initiatique de l'épopée, tout comme le dévoilement tendu vers l'affranchissement palingénésique du néophyte dans le "Poimandrès", représente l'unique issue eschatologique.

Dans notre traité,¹ où, pour l'essentiel, l'Anthrôpos apparaît comme l'hypostase la plus communiante (co-manente) du non-créé,² et où, dans le motif hyperbolique de la révélation, la dramatique dévolutive implique une fragmentation de la signature Intellect-Lumière dans l'appétence, homologue de l'audace et du recel prométhéens, de la "potestas"

- 1) On peut entendre parallèlement la vision finale du traité hermétique (C.H. I, 26-27) et ce qui nous est décrit dans le mythe du "Phèdre" (250 b-c) comme état pré-empirique:

"La Beauté, elle était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision, nous à la suite de Zeus et dans son cortège, d'autres dans celui d'un autre dieu; ce temps où cela était sous leurs yeux; où ils s'initiaient à celle des initiations ("étéloûnto tôn téletôn") dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude ("makariotatèn"); mystère que nous célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ultérieur du temps; intégrité ("holoklèra"), simplicité ("haplà"), immobilité ("atremê"), félicité ("eudaimona") appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière, parce que nous étions purs ("te kai épopteuontes en augê katharâ katharoi") et que nous ne portions pas la marque de ce SEPULCRE que, sous le nom de corps, nous promenons actuellement avec nous ("asémantoi toutou o nûn dè sôma périphérontes onomazomen"), attaché à lui de la même façon que l'est l'huître à sa coquille!..."

- 2) Nous évoquons ici quelques lieux connexes du Corpus Hermeticum concernant le thème de la souveraineté:

Asclépius, 6-7: l'Anthrôpos est souverain parce qu'il occupe une position mitoyenne entre la source du dessein divin et le cycle des naissances (racines telluriques descendantes), de par le don de l'intellect à l'âme humaine (cin-

démiurgique qui comportera la royauté du sublunaire et l'inféodation au réseau érogène de l'Anankè, quand ce qui est tout aussi effectivement objet du DESIR est le dédoublement

quième élément tiré de l'Ether (Thelesme quintessentiel/ racines célestes ascendantes) et de par son ubiquité consubstantielle au Plérôme:

"omnia idem est et ubique idem est."

"Il est à la fois toutes choses, à la fois partout."

"Parmi tous ces genres d'êtres, ceux qui sont pourvus d'une âme ont des racines qui parviennent jusqu'à eux de haut en bas; en revanche les genres des êtres sans âme épanouissent leurs rameaux à partir d'une racine qui pousse de bas en haut. Certains êtres se nourrissent d'aliments de deux sortes, d'autres, d'aliments d'une seule sorte. Il y a deux sortes d'aliments, ceux de l'âme et ceux du corps, les deux parties dont se compose le vivant. L'âme est nourrie par le MOUVEMENT TOUJOURS ENTRETENU DU CIEL. Les corps doivent leur croissance à l'eau et à la terre, aliments du monde inférieur. Le souffle ("spiritus"), qui remplit l'univers, se répand dans tous les êtres animés et leur donne la vie, cependant que l'homme, en plus de l'entendement, reçoit encore l'INTELLECT, cinquième partie qui, seule à venir de l'éther, est accordée en DON à l'homme ("...quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere")."

C.H. XIII, 14: indissolubilité et régénération de l'OUSIA:

"Le corps sensible de la nature est bien éloigné de la génération SUBSTANTIELLE ("tês ousiodoûs genéseôs"), car l'un est dissoluble, l'autre est indissoluble, l'un est mortel, l'autre immortel ("tò mèn gar esti dialyton, tò dè adialyton, kai tò mèn thnéton, tò dè athanaton"). Ne sais-tu pas que tu es né dieu et fils de l'Un, ce que je suis moi aussi?"

C.H. XI, 20: embrassement pandoral et ek-statique par-delà les limites et concaténations élémentaires, polaires, cardinales et mortelles:

ou mieux le SIMULACRE de sa consubstantialité archétypale, la χρίσις nodale de la copulation avec Physis ou de l'incorporation psychogonique marque cette instance du MIROIR, simultanéité déférente où l'Oeil de l'âme, de son foyer substantiel, s'éprend de la possibilité formelle (kata-morphique) de la scissiparité (schizo-morphie) et de cette "copulatio"

"Ayant mis dans ta pensée qu'il n'est pour toi rien d'impossible, estime-toi immortel et capable de tout comprendre ("athanaton kai panta dynaménon noēsai"), tout art, toute science, de caractère de tout être vivant ("pantos zōou éthos"). Monte plus haut que toute hauteur, descends plus bas que toute profondeur ("pantos de hypsous hypselotéros génoû kai pantos bathous tapeinotéros"; cf. "Table d'Emeraude"). Rassemble en toi-même les sensations de tout le créé, du feu et de l'eau, du sec et l'humide, imaginant que tu es à la fois partout, sur la terre, dans la mer, au ciel, que tu n'es pas né encore, que tu es dans le ventre maternel, que tu es adolescent, vieillard, que tu es mort, QUE TU ES PAR DELA LA MORT ("TA META TON THANATON")."

Stob. Herm. Exc. XXV, 4: unicité et royauté radicales de l'âme intellectuelle en regard de la fluidité composite de la corporéité phénoménale:

"...je t'exposerai d'un bout à l'autre tout le détail de la nature des choses, après t'avoir marqué d'abord ce point, que l'eau est un corps irraisonnable, formé par compression, jusqu'à l'état fluide, d'une multitude de composés ("ek pollōn synkrimatōn"), tandis que l'âme est une chose qui a sa nature propre ("pragma idiophuēs"), enfant, une chose royale ("basilikōn"), oeuvre des mains de Dieu et de son intellect, et qui d'elle-même, guidée par ses seules lumières, se porte vers l'intellect. Or ce qui est constitué d'une SUBSTANCE UNIQUE et ne comporte pas d'éléments étrangers ne peut se mélanger à une chose différente. D'où il faut conclure aussi que l'union de l'âme et du corps est un coajustement résultant d'une compulsion divine ("othen dei kai tēn prōs tō sōma autēs synodon harmonian theōû hypō anankes genomēnen einai")."

envisagées à la surface du magma, dans la totalité prismatique de l'instant, dans une préscience aimantine ("desiderio latenti") des multitudes utérines évoluant (e.g. appétence tensorielle ou "hormé" dans la dynamique stoïcienne) dans la collusion vitale réursive et duelle du "SOLVE ET COAGULA", donc, pour bien entendre ce chiasme, la compossibilité commise entre la fascination duplice de sa propre insémination photique et l'immersion subite dans les limbes passionnelles et les scansions de la DUREE corporelle. On ne peut s'empêcher de penser à cette curiosité de Nature qui pro-meut la transgression de l'interdit et qui porterait ainsi l'ingénu à vouloir surprendre la déesse nue dans son bain (e.g. Actéon — Diane — cerf Mercurius — Materia Prima/Tirésias — Athéna — cécité — "nigredo" — Materia Prima) ou encore qui induirait la fornication des anges avec des femmes charnelles.

De même nous faut-il remarquer, en regard du "cardo" (= centre, pivot, limite/pôle, climat) radial, émanatiste et analogique de l'architectonique néoplatonicienne (e.g. Proclus) où les communions opératoires sont très "réflexes" que "...l'activité totale de l'âme n'est rien d'autre qu'un effort successif pour égaler un foyer substantiel simultané qui se conduit lui-même du simple au complexe et de l'universel au

singulier." (in J. Trouillard, op. cit., p.32). Singulièrement, que l'on se situe dans un dualisme inflexible ou dans un dégradé hypostatique, il semblerait que le jeu du reflet dans le miroir, à l'instar de l'énigmatique réciprocité de l'Antéros dans le "Phèdre" (255 d-e), est accouplé à un désir irrépressible de la matière, d'autant plus que nous percutons alors une symbolique puissante (C.H. I, 14) tracée par la profondeur de l'horizon mimétique ("reflet" ("eidos") dans l'EAU — ∇) et la syncope de la chute ("...ombre ("skiasma") sur la TERRE" — ∇). La somme des latences, nous l'avons compris, assume l'embryonnaire du contigu et de l'ex-centrique, en l'espèce une asymptote kosmo-poiétique par-devers la perpétuité (sur le plan de l'heccéité, mais plus radicalement encore sur le plan insaisi de l'"Aiôn") de l'individuation et de la focalisation de l'"en-ergeia" originelle d'où fulgure le procès d'animation ("psychôsis") qui n'est AUTRE que le doublet transitif de la MISE A MORT DU DIEU CACHE. Et cette schize d'origine qui scelle le "pathos" dyadique de la matérialité en épuisant son mobile et sa fin dans la transgression inaugurale de la mimétique et du désir transparait en plusieurs sources; ainsi, A.-J. Festugière, scrutant les "mânes" de Numénus d'Apamée, de Plotin et du scribe hermétique, en restitue le filigrane respectif:

"Or ce désir de la matière, les âmes au ciel l'éprouvent elles aussi, cf. test. 47, p.105.4 ss.:

"C'est affranchies de tout contact avec quel- que corps que ce soit que les âmes bienheureuses habitent le ciel. Mais quand, jetant les yeux du haut de cette guette sublime et de cette lumière éternelle, émue d'un DESIR SECRET ("desiderio la- tenti"), l'âme a formé le dessein de rechercher le corps et cet état qu'ici-bas nous nommons vie, a- lourdie par le poids même de ce dessein qui la por- te ici-bas, elle glisse peu à peu jusqu'aux lieux inférieurs."

Ainsi, pour Numénius, c'est le désir de la matière, le désir du corps et de la vie terrestre qui détermine la chute.

L'autre thème se rencontre chez les Gnosti- ques de Plotin, pour autant que l'on puisse saisir leur vraie pensée à travers les allusions peu clai- res du philosophe en II 9, 10.19 ss. Selon ces Gnostiques, l'Ame, quatrième hypostase, jointe à une certaine Sagesse (1), s'est inclinée vers le bas (νεῦσαι κάτω), cette inclination ayant por con- séquence la descente en masse (συγκάτεληλυθεναι) des âmes individuelles et leur incorporation. L'âme elle-même n'est pas descendue, elle a seulement illuminé l'obscurité (d'en bas), ET, DE CE FAIT, IL S'EST PRODUIT DANS LA MATIERE UNE IMAGE; εἶτ' ἔχειθεν εἰδωλον ἐν τῇ υλῇ γεγονέναι. 26. Plotin, de son côté, fait allusion une fois au reflet dans la ma- tière, IV 3, 12.1: "Les âmes humaines, ayant vu (ici-bas) leur propre image (εἰδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι) com- me dans le miroir de Dionysos, se sont précipitées de là-haut sur la terre". Il semble donc qu'on

1) = Sophia-Pistis-Akhamoth; cf. nota 1: "Ici Plotin propose trois interprétations: ou l'Ame a donné le branle (ἀρξάσης) ou la Sagesse a été la cause telle qu'on vient de dire, c'est-à-dire la cause de l'inclination (εἶτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης Σοφίας), ou Ame et Sagesse ne font qu'un pour les Gnostiques."

ait là un thème connu. Dans cette conception, le péché originel est une sorte de péché de narcissisme: le prototype céleste de l'âme S'EPREND DE SA PROPRE IMAGE REFLETEE DANS LA MATIERE.

Dans le "Poimandrès", comme nous le disions, les deux motifs sont juxtaposés. Le motif général est celui de l'union de l'Homme et de Physis: ce sont ces deux personnages qui, en fin de compte, s'étreignent (ἐμίγησαν 11.17). Mais Physis s'est éprise d'abord d'un reflet de l'Anthrôpos. Et l'Anthrôpos s'est épris d'abord, non pas de Physis, mais d'un reflet de lui-même. Les deux versions expriment d'ailleurs une idée analogue: dans cette étape, la dernière de la chute, le péché de l'Homme est d'aimer un SUJET MATERIEL. Car, lors même que l'Homme s'éprend de SON image, cette image n'en est pas moins matérielle, puisqu'elle est un reflet DANS L'EAU, une ombre SUR LA TERRE (11.12). En conséquence, par un libre choix (ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰχεῖν 11.14), l'Homme est venu habiter τὴν ἀλογον μορφήν "la forme sans raison" (11.15 s.), cette préférence étant LE SYMBOLE DE L'AMOUR QUI PORTERA PLUS TARD L'AME INCARNEE VERS SON CORPS." (1)

Ce contact de la forme titanico-tellurique porte toute la signification scellée du "principium individuationis". Il y a analogie directe entre l'érection de l'OMBRE humaine à la surface de la Matrice, ce qui décèle l'ascendance de la "psychôsis" (infusion animique), et le cycle de transformation concourante de la sub-stance et des dissolutions et des con-

1) cf. Rév. Herm. Trism., t.III, chap.II: "la chute de l'âme", op. cit., pp.91-93 pour la séquence que nous avons citée "in extenso" pour l'excellent jeu des points de vue, et tout particulièrement comme indice limitrophe du patho-logos gnostique.

densations qui con-fondent et signalisent tout tropisme dans l'"opus circulatiorum", ce qui correspond à "ouvrir" et "clore", "relaxer" et "contraindre" et autres polarités agentes/patientes, toutes motions coadjuvantes concoctées dans l'alcôve de l'Anankè et de Pan, et qui, livrées au fléau (jugement) d'une Balance accordée au seul dénouement du "Sacer": "naître" (oriens) et s'"occire" (occidens), desservent un ACTE à jamais irrésolu et perpétué, puisqu'essence du "Mysterium Magnum": le COITUS. C'est donc dire qu'une seule et même discontinuité signe le cours ininterrompu du continu. L'Initiation, cela est le plus connu de l'adeptat, consiste à pénétrer cette divine polymachie don-née comme Nature et à réintégrer, depuis une mise à mort INITIALE, les fusions essentielles, donc à se délester du reflet et de l'ombre (l'aval) pour recouvrer l'état inamissible (l'amont). Lorsqu'il opte pour le franchissement de la seigneurie DESTINALE des gouverneurs célestes, le désir accouchant de son phantasme, et à l'instar de l'oeuvre de ses cosubstants hypostatiques ("Logos pneumatikos" et Démiurge), l'Anthrôpos vient parachever l'opération NECESSAIRE, quoique restituée ici comme scission de l'intégrité substantielle, d'où est virtuellement délivrée la roue des naissances et des volitions séminales performant dans l'écart intrinsèque entre la "natura naturans"

et la "natura naturata": mutation ("métabolè"), privation ("stéresis") et INDIVIDUATION. Sur le plan de la constellation symbolique, notamment de l'Art hermétique, ceci équivaut à échoir le "caput mortuum" du Dieu Caché dans le fond (nadir) du Vaisseau philosophal (Nature), pour ainsi dire à abîmer la fixité inaltérable du "Principium" (dit "fiamma non urens" ou "que le feu ne peut même consumer") dans la pétrification terrestre (individuation) et la dissolution dans les caducités passives ("Mercurius lethalis"), procès initié en vue d'assumer la catabase (dissociation) radicale du SUJET dans la plastique et la "katalepsis" des ligatures corporelles pour ensuite susciter et exhausser (anabase) l'"astrum in homine" (ignification) jusqu'à la reconduction en l'aspect intégral de la non-privation et de la non-différence. Le VISAGE de la corporéité est l'épreuve essentielle. Cette expérience est tout sauf ce que nous pouvons en dire, en cela est-elle doublement TACITE. Julius Evola, dont on connaît l'audace et le sens de la précision, nous donne cette interprétation du mythe hermétique:

"Ce n'est pas le fait "individuation" et "corps" en soi-même, c'est-à-dire comme qualification et organisation de ce qui est indifférencié et indistinct, comme acte d'un principe actif, \triangle , \odot , ou γ , qui réagit sur l'Humidité Mercurielle et la "coagule" dans une figure, signe de son pouvoir — mais bien un RAPPORT DETERMINE avec l'individuation et le corps, se-

rait-il ce qui justifie les expressions négatives déjà indiquées, de coloration mystico-sotériologique, qu'on retrouve dans la tradition hermétique. ET UN TEL RAPPORT SERAIT CELUI QUI CORRESPOND À UN ETAT D'"AMOUR" — AU SENS D'"IDENTIFICATION" ET D'"AMALGAMATION" (DONC DANS LE MEME SENS DU POUVOIR QUE, SELON LA DOCTRINE HINDOUE, ONT LA "SOIF" ET LA "CONVOITISE" — EN ALCHEMIE: LA "VISCOSITE") — PRECISEMENT À L'EGARD DU CORPS ET DE L'INDIVIDUATION. Cet état est tel que les Eaux pénètrent avec une "humidité superflue" dans le principe solaire, le lèsent, l'enivrent, l'obscurcissent, le transportent: l'amènent à s'identifier à ce qui avait déjà reçu l'EMPREINTE de son pouvoir, à s'y fixer et à ne plus s'en distinguer, participant en tout et pour tout de sa nature. Déchu de sa propre nature, il devient alors, pour ainsi dire, l'IMAGE DE LUI-MÊME, image qui, comme telle, subit la condition de ce où elle se forme. Un tel événement se présente de soi-même comme le sens intérieur du MYTHE DE NARCISSE: Narcisse est amené à la "mort" dans les "Eaux" par le désir éveillé en lui par sa propre image reflétée dans les mêmes Eaux — et cette "mort" est la substance de ce que les hommes, liés par le désir au monde des corps et du devenir, appellent vie. (...)

En fait, le "Corpus Hermeticum" (I, 12-15) parle d'une "forme de beauté merveilleuse dans laquelle toutes les énergies des sept puissances étaient unies à la forme divine"; il y a une allusion à une vision d'elle dans l'EAU et dans l'OMBRE sur la Terre, et à un "amour" qui se manifeste dans la "nature"; on raconte ensuite que l'Homme Primordial, "en percevant dans L'Eau le reflet de sa forme, fut pris d'amour pour elle et voulut la posséder. L'acte suivit le désir et la forme irrationnelle fut conçue. La nature s'empara de son amant, l'enlaçant étroitement — et ils s'unirent d'un mutuel amour". De là la chute génératrice du "sommeil"; le lien de la loi cosmique, ou *ἀρμονία*, s'affirme sur celui qui, par sa nature, lui était supérieur. Il faut rapporter à cette situation tout ce qui — comme pétrification, transformation des "énergies" en sensations et passions, "métallité"

couverte d'"ombre" et de "lèpre", état neutralisé ou état "vulgaire" des pouvoirs profonds et des principes dans l'homme, conscience extérieure liée au monde physique à travers le cerveau, etc. — fut attribué au sortilège de la terrestréité. "L'homme — dit Bohme — mourut dans son essence divine céleste, de laquelle il parle autre part comme du "noble OR de la corporéité céleste"), parce que le DESIR intérieur surgit du centre de feu...se tourna vers la naissance temporelle extérieure. Ainsi, chez l'homme, l'essence divine, ou corporéité INTERIEURE, devint la MORT." Le même auteur passe ensuite au symbolisme alchimique de Saturne, sur lequel nous reviendrons, et dit que depuis lors, le corps gît en Saturne, enveloppé de misérables "vêtements"; que l'enfant d'Or est recouvert d'un manteau NOIR par Saturne. C'est la "tombe d'Osiris", le corps devenu le "sépulcre" du Vivant. La violence primordiale faite à l'Arbre, produit la corporéité au sens transcendant — au sens selon lequel, le corps est identifié ou associé au Soufre, au Feu et à l'Or divin. Le symbole de l'Homme transcendant s'y rapporte: c'est l'Individu Absolu. Mais quand ressurgit la violence des Eaux primordiales, arrêtant le processus, alors c'est Attis, "épi fauché encore vert", c'est la mort prématurée, la mutilation à cause de laquelle Attis est stérile, ἄχαρατος. C'est le mystère du corps dans lequel l'homme se trouve ici-bas. Les Anges tombèrent, non pour avoir voulu posséder les "femmes", mais pour les avoir "désirées": ce fut la convoitise ignée surgie en Adam, selon Gichtel, ce qui le priva de son épouse, Sophia, c'est-à-dire ce qui le sépara de la Vie et de la puissance.

Ainsi s'éclaircit la difficulté rencontrée. DANS L'HERMETISME IL NE S'AGIT PAS DE SE SEPARER DU CORPS POUR S'EVADER (LES "ESPRITS" NE DOIVENT PAS FUIR, L'AME NE DOIT PAS SE DISSOUDRE EN AIR, ETC.), MAIS POUR RETABLIR UN RAPPORT CAUSAL ET DOMINATEUR DU PRINCIPE SOLAIRE, EXEMPT DE PASSION AVEC CE A QUOI IL A DONNE FORME, ET QUI ALORS S'OUVRE A LUI DANS SES POUVOIRS PROFONDS ET NON-HUMAINS, DE FACON A SUBIR LUI-MÊME UNE RENAISSANCE.

(...)

Dans l'"image produite par les Eaux", l'Homme Primordial se "tient debout", mais ce n'est qu'en SPECTRE qu'il se tient debout. S'étant identifié au corps, l'homme en subit la condition. Toutes ses facultés de veille, au lieu d'être AVANT le corps, sont APRES lui (elles sont conditionnées par lui), et ainsi elles ne produisent que des REFLETS empiristes de tout ce avec quoi il entre en contact." (1)

Chez Jacob Boehme, métaphysicien du Feu, du Désir et de la Volonté, s'il en fut plus que tout autre, l'expression de ce "momentum" incisif, éternel retour de l'instant de l'origine, où communient le silence ("Sigè"/"Siôpè" gnostique) et de l'impulsion ardente ("feuriger Trieb"), le "sans-fond" ("Ungrund") et l'aurore de la Régénération ("Wiedergeburt"), moment où le reflet de l'Indéterminé, de l'Immotivé s'engage par un vœu mystérique dans la Nature, le Motif et la Forme angoissée, trouve un épanchement inoui jetant une lumière sur ce qui se noue et se déroule incessamment sous nos yeux. En cette vigilance intérieure qui interpèle, dans l'intempestif dévoilant, la "noche oscura" de la mystique espagnole, l'exploration baroque et exigeante du "Philosophus teutonicus" reprend l'envers du pari de Pascal en donnant la voix à l'infusion contradictoire de l'Absconditum dans la

1) J. Evola, "La Tradition hermétique", op. cit., 1^{ère} partie: "Les symboles et la doctrine", pp.85-89.

Création, sustentation paradoxale qui, se scindant pour s'affirmer dans le corrélat inépuisé du négatif radical en lutte avec lui-même dans la profondeur du "fons" et "origo", "ente" le don d'IGNITION secrète dans le "centrum" de l'âme, puisqu'elle reçoit ce qu'elle est, ACTE se devant ainsi d'éprouver au coeur du vortex abyssal, "le désir même du néant angoissé voulant se faire être", la mutation d'un FEU qui devient lumière dans le miroir de la sub-stance (Sophia), en cette joute amoureuse d'astringence et d'étreinte en la sapience verticale, depuis l'aiguillon d'un feu caustique (cf. C.H. I, 23: le "timōros daimōn" et l'"oxytēta toū pyros") et le mordant vitriolique de la passion. Aussi, nous ne pouvions perdurer à dénouer l'arcane du Trismégiste sans convier le verbe de Boehme, en particulier dans le 1^{er} point du traité "De la Base sublime et profonde des six points théosophiques" (1620), dans la traduction de Louis-Claude de Saint-Martin parue en 1807 chez Migneret à Paris, opus saisissant où nous semble élucidée, nous le croyons inconditionnellement, la vision primordiale (en ses deux schizes cosmo- et psychogonique) du "Poimandrès":

"En outre, nous devons comprendre que chaque volonté sans le REVEILLEMENT des essences ignées est une impuissance, comme muette sans vie, n'ayant ni sensibilité, ni intelligence, ni substantialité; car elle se compare à une ombre sans essence,

d'autant qu'elle n'a aucune sensibilité, mais elle tombe en bas, et se laisse pousser et conduire, comme une chose morte, comme quelque chose qui ne s'appuie que sur une OMBRE, laquelle est conduite sans essence.

Ainsi une volonté non essentielle est un être muet sans idée et sans vie, et cependant c'est une figure dans un éternel rien insondable; car elle est suspendue à une chose corporelle.

Maintenant, puisque la volonté sans essence est muette et sans être, elle est ainsi dans l'essence une chose et une image selon l'essence, ET elle est formée d'après l'essence, car la vie de la volonté est engendrée de l'essence.

Ainsi la vie est le fils de l'essence, et la volonté dans laquelle réside la figure de la vie, est le père de l'essence, car aucune essence ne peut provenir sans volonté, car dans la volonté le désir prend sa source; et les essences prennent la leur en lui.

Si donc la première volonté est un sans-fond que l'on doit considérer comme un éternel rien, alors nous la regarderons comme un MIROIR, DANS LEQUEL QUELQU'UN VOIT SA PROPRE IMAGE SEMBLABLE À UNE VIE; et cependant il n'y a aucune vie, mais UNE FIGURE DE LA VIE, et de l'image dans la vie.

Ainsi nous regardons l'éternel sans-fond, hors de la nature, comme un miroir. Car il est semblable à un oeil qui voit là, et cependant ne conduit dans le voir, rien dont il puisse voir, car le voir est SANS ESSENCE, tandis qu'il est cependant engendré de l'essence, c'est-à-dire de la vie essentielle.

Ainsi il nous est évident que l'éternel sans-fond hors de la nature est une volonté, semblable à un oeil, où la nature est intérieurement cachée, tel qu'un FEU CACHE qui ne brûle pas, QUI EST LÀ ET AUSSI N'Y EST PAS. Ce n'est pas un esprit, mais une FORME d'esprit, comme une lueur dans un miroir. Là toute la forme de l'esprit se peut voir en lueur ou en miroir, et cependant il n'y a rien que l'oeil ou le miroir VOIE, mais son

voir est en soi-même, car il n'y a rien devant lui QUI SOIT PLUS PROFOND. Cela est semblable à UN MIROIR QUI EST COMME LE RESERVOIR DE LA FACE DE LA NATURE, et ne touche cependant pas la nature, comme la nature ne touche pas non plus la lueur de l'image dans le miroir.

Ainsi l'un est affranchi de l'autre, et cependant le miroir est véritablement le RESERVOIR DE L'IMAGE. Il embrasse l'image, et cependant il est impuissant à l'égard de la lueur, car il ne peut retenir la lueur. Car si l'image s'éloigne du miroir, alors le miroir n'est qu'un pur éclat, ET SON ECLAT N'EST RIEN, et cependant toutes les formes de la nature y demeurent cachées INTERIEUREMENT, comme un rien, et il est cependant véritable, mais non en essences. (...)

Ainsi le miroir de l'oeil éternel brille en volonté, et s'engendre à soi-même en soi-même un autre éternel fondement, lequel est son centre ou son coeur, d'où le VOIR S'ORIGINISE CONTINUELLEMENT de l'éternité, et par là la volonté devient mouvante et conductrice, particulièrement de ce que le centre engendre.

Car il est tout compris en volonté, et c'est une essence qui s'originise soi-même éternellement en soi-même dans l'éternel sans-fond, qui entre en soi-même, ET FAIT UN CENTRE EN SOI-MÊME, ET SE SAISIT SOI-MÊME EN SOI, mais sort de soi avec ce qui est saisi et se manifeste dans l'éclat de l'oeil, et brille ainsi en soi et de soi hors de l'essence; il est son propre propriétaire, et est cependant comme un rien eu égard à la nature. Entendez, eu égard à l'être saisissable pour parler ainsi, d'autant qu'il est cependant tout, et que tout en provient." (1)

1) Reproduit dans les "Cahiers de l'Hermétisme", sous la dir. de G. Wehr et P. Deghaye, Paris, 1977, pp.119-121; et le théosophe-cordonnier de Gorlitz nous dit aussi, ce qui nous permettra d'entendre ce en quoi l'expression du "Wesen" boehmien en soit une qui ait le mieux inséminé, à l'instar de la dynamique héraclitéenne, l'unité dans la boucle hégélienne, dans le quatrième chapitre du "Mysterium Magnum"

Dans l'outre, en cette latitude hiérophanique intimée d'abolition et de réincrudation, donc difficilement discernable dans le continu, où le numineux foudroie le "sensorium" dans la nostalgie des origines et les desiderata de la substance qui, ex-posée dans le seuil incessamment mutable de la matérialité, se compénètre de son arc réflexe par pure négativité, faut-il être saisi de cette symétrie dissymétrique que nous avons déjà invoquée abruptement, de cette beauté du "spectral" qui est simultanément captation ou émulsion prégnante du photisme divin dans la potentialité pure et dévoilement des ports, climats et pôles analogiques dans la templation absconse de l'être, en appelant alors, comme l'a signifié Henry Corbin, à une sémeiologie subtile du "réalisme visionnaire"; SAISISSEMENT encore, de ce que le Cusain avait entendu et étalé comme nexion entre le minimum radical et le "posse maximum contract" dans "un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part", mais encore, éter-

(op. cit., pp.72-73):

"De même que l'éternel apparaît spirituel vis-à-vis du temps; de même le véritable esprit est néanmoins beaucoup plus subtil que ce qu'il transforme en substance dans le SAISISSEMENT; car ce n'est que de la substance que provient le véritable esprit intelligent qui antérieurement à la substance n'est qu'une volonté et ne se révèle pas à soi-même, la volonté se transformant en substance et en être AFIN DE SE REVELER À SOI-MÊME."

nel retour de l'"Angustia" qui lacère la primordialité intarissable du "fons vitae" actée dans l'amplitude hétéronomique de la prodigalité démiurgique et l'avenue synarchique mais transitoire du corps composé. Or, cette hétéronomie est éminemment mue dans la perfusion du Même et de l'Autre: le "radix ipsius" qui s'émeut dans la face cachée de l'Aurore et qui subsume la stratification des degrés ontiques recèle la surabondance logophanique mais intercepte aussi l'accentuation protéenne de la corporéité et la résistance cyclique de la pulsion de mort ou de l'"in cauda venenum" de l'Ouroboros dans la circumduction de l'ALTER.

Si on se pose dans cette EXTREMITÉ INTERIEURE à la Manifestation, ceci implique une représentation de l'autonomie, ou radicale ou relative, de l'énergie et de la modalité de son ACTUATION, et, dans l'essai méta-phorique qui exprimerait le périple du psychisme primordial, nous sommes livrés alternativement soit à une formation en FRACTURE ou aperception schizomorphe, soit à la prospective d'une dynamique "continuiste" (avec réserve), voire de "sym-patheia" dans le cas d'euphémisation totale du Kosmos (e.g. Stoa), où la figure ("skhéma") substantielle conserve son intégrité ("authenticas") pléromatique dans les niveaux dérivés de la cosmicité.

Dès lors, ceci inscrit, dans la noétique ou la préhension ek-statique de l'Absolu, ou l'étrangement ou l'enveloppement, dire donc, d'une part, une dualité agonistique centrée sur l'état rigoureusement intériorisé de séparation ontologique où la "via negativa" se fonde, en regard de la percée dans la sphère démiurgique et de l'erroir dans la dissidence rhizomatique qui stigmatise le composé d'âme et de corps dans le transit phénoménal, sur l'"assentir" initial du Mal métaphysique, ce qui entraîne, on le sait, le rejet viscéral de la nexion physique et le saut d'extériorité dans le SEUIL (Horos-Stauros) de l'ineffectif puisqu'il n'y a de toute corporéité que pure entropie, donc un néant quantitatif; d'autre part, la reconnaissance englobante d'une "effectrix rerum" enharmonique dans la radiance véhiculaire de l'"énergeia" et le report commutatif de l'ANALOGON, ce qui, d'emblée, illimite le don de la substance dans les affects et tropismes du cellier universel et intègre, à la limite, dans l'axialité de participation ("méthexis") et de communion (syngéné-sie), la subtilisation in-tensive de la "caro spiritualis" dans la convection kathartique et la motion apophatique. Et sous l'angle méridien de la mystique hellène, ceci nous apparaît le plus implicite dans la conception procléenne du "corps subtil" ou primordial:

"Toute âme participable jouit d'un CORPS PREMIER ET PERPETUEL qui n'est pas soumis dans sa substance à la naissance ni à la corruption.

Puisque toute âme est perpétuelle dans sa substance et anime par son être même quelque corps premier, elle l'anime perpétuellement. Car l'être de toute âme IMMuable. Mais s'il en est ainsi, ce qui est animé est toujours animé et reçoit toujours sa part de vie. Et ce qui vit toujours à plus forte raison existe toujours. Et ce qui existe toujours est perpétuel. Donc le corps premièrement animé et premièrement attaché à chaque âme est perpétuel.

Par ailleurs, toute âme participable est participée par quelque corps à titre PRIMORDIAL, s'il est vrai qu'elle est participable et non imparticipable, et qu'elle anime son participant PAR SON ÊTRE MÊME. En conséquence, toute âme participée jouit d'un corps premier et perpétuel, exempt dans sa substance de la naissance et de la corruption."(1)

Dans l'ambiant ontologique du gnosticisme, nous l'avons amplement exploré, la motion de principe qui donne résolument dans le dualisme "diamétral" (Voile-Limite-étrangement) s'avère complètement indisposée à l'assentiment quelconque d'une corporéité subtile, c'est-à-dire que la sidération et, de suite, la fermentation de la conscience s'épanouissent dans une aura entièrement indépendante de l'objectivité externe; cette disjonction porte l'échu de la "psychôsis" charnelle comme absence totale d'identité au photisme de source de l'Abscons, d'où la corporéité ne serait qu'une implosion en différé dans

1) Proclus, "Elementatio Theologica", prop. 196, traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris, 1965, pp.178-179.

un arsenal de simulacres et de reflets, et d'où aussi, face à cette topographie en rupture de la trajection psychique, donc "semen-contra" infirmant toute cohérence interne/externe dans la signature de la cosmicité,¹ est intronisée la

- 1) Nous ne saurions nous acquitter de l'ontologie gnostique sans l'amender en requérant le fleuron de la gnose Nasoréenne où l'antinomie se résout dans la NECESSAIRE polarisation de l'"initium"; nous suivons ici l'excellente exégèse de E.S. Drower, dans "The Secret Adam" (A Study of Nasoraean Gnosis), Londres, 1960, pp.4-5, qui met en jeu, pour ce passage, l'"Alf Trisar Suialia", traduisible approximativement par "Les 1012 Questions":

"The Nasoraean concept seems to be that the "black waters" either existed already as a form of chaos, or accompanied the manifestation of the Ineffable. Evil is depicted as the inevitable concomitant of matter: it appears as it were of itself as the result of the dualism which is the first expression of Unity in plurality. This inevitability appears again and again in the secret teaching:

"For darkness and light are bound together: had there been no dark then light would not have come into being." (ATS, p.134)

"The worlds of darkness and the worlds of light are Body ("šṭuna") and counterpart: they (complement) one another. Neither can remove from or approach the other, nor can either be separated from its partner. Moreover, each deriveth strenght from the other. (ibid., p.213)

Other passages in the same scroll confirm the inevitability, the dependence of one upon the existence of the other:

"O Vision of 'uthras, O Word from whose Mind all kings emanated! Behold! Light and Darkness are brothers; they proceeded from one Mystery and the Body ("šṭuna") retaineth both. And for each sign in the body ("pagra") that pertaineth to Light there is a corresponding mark of Darkness. Were it not marked with the mark of Darkness it would not established nor come forward for baptism and be signed with the Sign of Life." (p.261)

flagrance (latin "flagrans": brûlant) ou de la résorption, ou de l'ab-nexion, ou de l'exténuation (e.g. Sade/Bataile/Klossowski) de la greffe pulsionnelle, décalant irréductiblement dans la "lointaine proximité", accomplissement singulier de la (dé)mesure destinale de l'Amor Fati, l'issue ("eschaton") de toute ek-sistence. Sur l'autre versant, qui n'est qu'éclairage dissimilaire de la même Nuit ontologique, le dualisme devient concentrique, le "proprium" de l'hypostase étant de "refonder" (étant un "chorismos" ou "selbstanding" participable par co-manence) la souveraineté à tous les niveaux du subsistant, du moins nous apparaît-il dans la parousie processionnelle néoplatonicienne. Cet embrassement accorde au méditant l'appréhension des inséminations hiérarchiques, et, du regard de la substantialité reconverti dans la source, détend l'écart congénital entre la retraite monadique et la multitude proliférée dans les translations relatives. En cela peut-il y avoir parcours anagogique des arabesques et volutes synarchiques dans la Machine du Monde: pour reprendre le mot d'un prince noir de la poésie, l'"ombilic des limbes" se serait quelque peu départi du spectre de l'antagonisme physique, et ce, dans l'apport d'un triadisme de médiation (e.g. médiété et automotricité de l'âme et du "corps subtil"). Aussi est-ce cela que nous

pouvons entendre en suivant le développement nuancé de
Gilbert Durand:

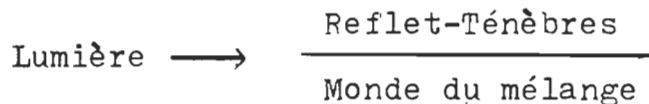
"Au dualisme "diamétral" ou "schizomorphe" tend à se substituer un dualisme "concentrique" ou "dramatique". Ce dernier — qui ne peut pas ne pas faire penser au schéma hégélien et à l'AUFHEBUNG bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un "dépassement" pur et simple — est essentiellement assimilateur et synthétique, il esquisse — généralement par le moyen d'un troisième terme — une hiérarchie et une résolution de la simple solution antagoniste. (...)

Et de même que l'Inconscient humain sous-tendait le dualisme absolu des morphologies sociales "diamétrales" par un dualisme mitigé "concentrique", de même formellement l'on pourrait dire que le dualisme mythique absolu de certains gnostiques se gauchit par l'intérieur en un dualisme "concentrique", c'est-à-dire qui pose dans ce bas-monde un principe de HIERARCHIE et de perfectionnement infini. (...)

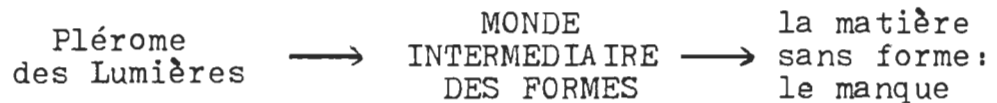
Et c'est en ce point précis que s'immisce au schéma statique des dualismes "absolus" un ferment de dramatisation, c'est-à-dire de participation divine ou humaine à la responsabilité du Monde, à la Création. (...)

La dyade LUMIERE et TENEBRES équivaut à celle du HAUT et du BAS, le tout partout et toujours intégré dans un contexte de CONTEMPLATION (intuition gnostique). Ce qui importe, c'est de voir que ces antithèses sont organisées comme des CONTRAIRES non comme des contradictoires exclusifs: ici la lumière (susceptible de degré) est le CONTRAIRE de la ténèbre. Le "haut" (susceptible de facilité dans l'ascension) est le contraire de l'abîme, alors que dans la solution absolutiste, l'Exilé, l'Etranger était la radicale contradiction de l'ici-bas, et le "séparateur" ne pouvait qu'être en face d'une "limite" infranchissable. Ce changement du régime des images, dans le sens d'une atténuation de la schizomorphie, va se retrouver dans toutes les autres gnosés. (...)

Chez Basilide, l'on trouve une esquisse du grand mythe manichéen du "mélange" qu'il attribue aux Perses: au commencement étaient les deux principes séparés Lumière et Ténèbres. Mais "après que chaque principe fut parvenu à la CONNAISSANCE de l'autre et que les ténèbres eurent contemplé la lumière comme une chose meilleure, elles eurent le DESIR et elles poursuivirent la lumière, désirant s'y joindre et y participer... Pour la lumière elle n'acceptait rien des ténèbres ni ne venait à les désirer, si ce n'est qu'elle éprouva le désir elle aussi de les contempler". Mais la lumière use d'un subterfuge: elle contemple les ténèbres au moyen d'un MIROIR, et le REFLET sur ce miroir est saisi par les ténèbres. "Grâce à ce peu de lumière, ou plutôt grâce à cette apparence de lumière, les créatures ont eu la force d'engendrer une ressemblance de ce mélange de lumière qu'elles avaient reçu." Autrement dit, le système que nous expose Basilide voit s'effectuer un REDOUBLEMENT de la lumière face aux ténèbres.



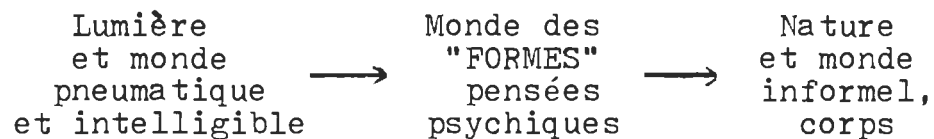
Pour Valentin, un pas de plus dans le sens de la cosmologie: entre le Plérôme qui est Plénitude de Lumière et le Kénome, qui est Vide et Manque, il y a les images, les empreintes des modèles du Plérôme, et l'on a le schéma suivant:



Intériorisation encore plus poussée du dualisme chez Bardesane d'Edesse où disparaît l'opposition entre un Plérôme et son Dieu d'une part et le Kénome et son Démiurge de l'autre. Non seulement c'est à l'intérieur du Monde qu'il faut distinguer des éléments bons et des éléments mauvais (quatre éléments bons: lumière, vent, eau et feu, et un mauvais: la Ténèbre) mais surtout ces éléments sont GEOMETRISES sur un plan horizontal, terrestre:

lumière = est, vent = ouest, eau = nord, feu = sud; seule verticale subsistante: la profondeur qui est le lieu de la Ténèbre et dont se souviendra Dante. Enfin, ultime concession, non seulement il y a mélange des "éléments", mais il peut y avoir un mélange bon et un mélange mauvais. Le Christ est celui qui sépare le mauvais mélange et crée le bon.

Chez les néo-platoniciens, Plotin par exemple, ou dans l'HERMETISME, l'on pourrait suivre une semblable courbe de l'assouplissement du dualisme par son "immanentisation", l'on arrive généralement au schéma suivant:



Quoi qu'il en soit, à travers le dualisme mitigé, que ce soit celui de Platon, de Saturnil, de Basilide, de Valentin, de Bardesane ou de Mani, s'organisent les éléments et les métaphores du drame au coeur de la "création" cosmique et de l'Anthrôpos: étincelles, reflets, lueurs qui luisent dans les ténèbres, gouffre, abîme, prison, cachot, caverne, plus ou moins assimilés à la matière et au corps, points cardinaux qui deviennent les pôles terrestres — ou éthiques — du Bien et du Mal, le Nord-Zénith s'opposant généralement au Sud-Nadir. (...)

Mais ce qu'il faut constater, c'est que le dualisme, en s'intériorisant — en prenant les couleurs et les orientes de l'ici-bas — s'affaiblit en tant que dualisme. L'on est bien, là encore, passé d'une diamétralisation radicale, d'un dualisme de paires d'opposés rigoureusement homogènes et inconciliables, à un dualisme "concentrique", où la nuance s'introduit, où les couples d'opposés deviennent hétérogènes, c'est-à-dire dramatiquement conciliables au sein d'un acte sotériologique. C'est le mythe dramatique qui relie ces hétérogénéités, qui fait du dilem-

ne un récit.

Au-delà de ces métaphores et de ces structures "dramatiques", qui se proposent comme une mutation par intériorisation "concentrique" des structures du régime antithétique, il n'y a plus que place pour l'antiphrase de la "Mystique" et de ses structures." (1)

Or, dans les deux orientes, la "coincidentia oppositorum" opère le gradient et la "relève" anamorphique entre les extrémités hiérophaniques (Absconditum-Sophia/Plérôme-Kénôme/Archè-Physis-Chaos). Dans la représentation de l'organisme cosmique, la Psyché est le foyer médiateur de l'"énergeia" en ce que, de cet interstice convergent qui en fait l'agent itératif de la conversion rémémorisante, elle constitue le reliquat ultime de la plénitude d'essence ou autarcie de l'"Urmensch" mis en abîme dans le MIROIR d'entrelacs et métamorphoses, issues et abolitions d'un métabolisme sans fond qui transmue incessamment l'acquis labyrinthique des concrétions migratoires dans la durée sublunaire. En ce sens, la topographie psychogonique, on le sait, est imprimée dans le dispositif humoral et caractériel ("éthos") qui régent la tribulation du corps physique. On sait aussi que cet ensem-

1) G. Durand, "L'âme tigrée" (Les pluriels de Psyché), op. cit., chap.3: "Dualité et drame...", pp.75-116; voir aussi S. Pétrement, "Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens", op. cit., passim; G.E.R. Lloyd, "Polarity and Analogy", Cambridge, 1966; M. François, "Processions Dialectique Structures", Paris, 1977.

ble de vertus et de vicissitudes cardinales qui sont importées par les effluves planétaires et concrétisées dans les toniques du substrat élémentaire et de la "crisis" daimonique, sera le ferment thématique profond de la psychologie "païenne", depuis les origines shamaniques, transparaissant dans le chant épique (e.g. "Dikè"/"Moira"/"Thymos" dans le contexte homérique), dans le développement prolifique de la "persona" kathartique et sacrificielle dans la Tragédie et jusque dans la poétique baroque d'un Virgile ou d'un Apulée de Madaure. En outre, nous croyons fermement que la mise à mort du "Deus Absconditus" ou de l'"Arkhanthrôpos" (et des séquelles manifestes dans le miroir de Psyché) est le "sujet" radical de toute psychologie.

Voilà donc que se dresse devant nous une topographie transversale de la Manifestation, et interne et externe. De même, dans cette disposition où s'étagent les états multiples de l'être jusqu'à l'individuation, convient-il de recevoir le lotus de l'âme, et avec le minimum d'écart métonymique, comme Sophia et d'Ariane, le fil, à savoir, tel que l'exprime au mieux René Guénon, que "...chaque monde, ou chaque état d'existence, peut être représenté par une sphère que le FIL traverse diamétralement, de façon à constituer l'axe qui joint les deux pôles de cette sphère; on voit ainsi que l'axe

de ce monde n'est à proprement parler qu'une portion de l'axe même de la manifestation universelle tout entière, et c'est par là qu'est établie la continuité effective de tous les états qui sont inclus dans cette manifestation."¹

Le psychisme essentiel, aperçu depuis la mue initiatique qui est transposition EFFECTIVE du "conatus" comme tenseur de sub-sistence par la double négation ou électivité surrectionnelle du "currus subtilis" ou véhicule éthéré² dans le

-
- 1) Cf. "Symboles fondamentaux...", op. cit., spéc. "Symbolisme axial et symbolisme du passage", p.347.
 - 2) R. Guénon, dans "Les conditions de l'existence corporelle", ("Mélanges", Paris, 1976, pp.113-114), s'appuyant sur la métaphysique hindoue, décrit le mode pandoral de propagation de l'Ether dans la constituante vibratoire du milieu spatial:

"En effet, l'Ether, envisagé en lui-même, est primitivement homogène; sa différenciation, qui engendre les autres éléments (en commençant par l'Air), a pour origine un mouvement élémentaire se produisant, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini. Ce mouvement élémentaire est le PROTOTYPE du mouvement vibratoire de la matière physique; au point de vue spatial, il se propage autour de son point de départ en mode isotrope, c'est-à-dire par des ondes concentriques, en vortex hélicoidal suivant toutes les directions de l'espace, ce qui constitue la figure d'une sphère indéfinie ne se fermant jamais. Pour marquer déjà les rapports qui relient entre elles les différentes conditions de l'existence corporelle, telles que nous les avons précédemment énumérées, nous ajouterons que cette forme sphérique est le prototype de toutes les formes: elle les contient toutes en puissance, et sa première différenciation en mode polarisé peut être représentée par la figuration de l'YN-YANG, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte en se reportant, par exemple, à la conception symbolique de l'androgyné de Platon."

templum anthropologique, est le REDOUBLEMENT microcosmique du déroulement intrinsèque de l'Origine, et par-delà même l'apparition du Visage et du Nom à la surface des Eaux, jusqu'au RETOURNEMENT axial et cyclique du Même dans l'Autre, ou de la REVERSION intégrale de la mimétique de l'Alter dans l'ipséité inconsumable de l'"initium", intégration signalée chez les Philosophes et Adeptes sous la notion d'"apokatastasis", "consommation", "régénération" ou rétablissement de/dans l'"Aïôn". Dans la chute de l'"Ennoia" (= Intellect souverain, "Noûs authentias") depuis le Plérôme, la trajectoire de la Psyché, à partir du sourcement éthéréel dans l'atopie "hyperouranios", et dans l'ordre de la SCISSION qui est la source de l'existence modale de toute détermination, et en deça de l'animisme végétatif et appétitif, est due d'assumer, dans la chaîne d'enveloppements ("kytoi") qui lui occurent un peu comme le parcours métamorphique des figures-arcanes d'un Tarot (ROTAT) immémorial, l'odyssée dantesque "in inferno" et ce, jusqu'au nadir où l'u-topie générative de l'"ultima dissolutio" secrète la sub-stratification "possiblement" infinitésimale (avec réserve) des "minima" DESIRANTS dans le corps de la Materia Prima.

Or le paradoxe devient d'autant plus con-fondant en

ce que l'âme, d'une part, est la parcelle intimée,¹ dans l'état de RUPTURE incidente délivrant les potentialités et circulations de la corporéité, du minimum optimal lié à cette intégralité de l'"Aïôn" (que nous aimerions traduire ici

-
- 1) H. Corbin, dans "Terre céleste...", op. cit., pp.106-108, en appelant au "speculum" délicat du philosophe iranien Shaykh Ahmad Ahsâ'i sur la médiation "imaginale" de l'âme et la transposition épiphanique dans la "Terre de Hûrqa-lyâ" (Huitième Climat = Nature Ogdoadique), apporte cette distinction:

"Nous y relevons cette pensée centrale: la hiérarchie de l'être s'étage en une série d'univers qui tous aboutissent finalement dans l'ordre de la descente à notre Terre terrestre, cette Terre qui est comme la "tombe" à laquelle ils ont été confiés; c'est de cette TOMBE qu'ils doivent émerger et ressusciter. Mais cette résurrection n'est concevable que si est comprise, en son sens vrai, la "descente" des Formes éternelles sur cette Terre. Pas plus que la masse astrale du soleil ne "descend" de son Ciel, il ne s'agit ni d'une inhérence, ni d'une "infusion", ni d'une incarnation matérielle, idée à laquelle se refuse décidément une philosophie "orientale". C'est, en revanche, l'idée de théophanie, d'EPIPHANIE divine, qui domine son mode de perception, et c'est pourquoi nous est toujours proposée la comparaison du MIROIR. Les âmes humaines, éternelles, ne se mêlent pas elles-mêmes, "en personne" pour ainsi dire, au monde des choses matérielles, temporelles et accidentelles. C'est leur silhouette, leur Image, leur ombre, qui s'y projettent. Chacune d'elles a une activité et une perfection qui lui sont propres, lesquelles sont un effet et un influx de l'activité universelle et absolue de l'Âme du Monde.

Or, c'est cela, cette activité psychique absolue, dit le Shaykh, que l'on appelle "monde", lequel, pris comme tel, est à la fois au-dessous de l'Âme dont il est l'activité, mais au-dessus des matières terrestres accidentelles où le trouvent les facultés de perception sensibles. Le monde comme activité psychique absolue est un "barzakh", un entre-deux. Et cela veut dire: de même que

par hyperréalité du CELA) qui, dans l'antichambre de l'Absconditum, est l'attribut transrationnel et inexpugnable se démarquant de toute chronicité recevable, au-delà même de toute projection téléologique ou causalité afférente, et, d'autre part, elle rejaillit ostensiblement comme l'embryonnaire ou le VASE (Chariot-Vaisseau philosophal) d'une semence

la substance matérielle et la forme du miroir ne sont ni la matière ni la forme de l'Image qui s'y réfléchit et qui y est perçue, mais simplement le lieu privilégié où cette Image s'épiphänise, de même les matières sensibles ne sont que le véhicule ("markab"), ou mieux le lieu épiphänique ("mazhar"), pour les formes que produit l'activité absolue de l'âme. La plus grave confusion serait de prendre le miroir comme constituant ici la substance et la consistance des Images qui y apparaissent. Le miroir peut ne plus être là, il peut se briser: les formes de l'âme, n'étant pas inhérentes ni consubstantielles au miroir, continuent de subsister.

Pour saisir l'Image dans sa réalité ABSOLUE, c'est-à-dire ABSOLUE, détachée, du miroir sensible où elle se réfléchit, il faut sans aucun doute ce que le Shaykh appelle un OEIL D'OUTREMONDE, c'est-à-dire un organe de vision qui fait lui-même partie de l'activité absolue de l'âme, et qui correspond à notre IMAGINATIO VERA. Notons bien que ce n'est pas connaître les choses dans leur idée abstraite, dans leur concept philosophique, mais sous les traits parfaitement INDIVIDUES de leur Image méditée, ou plutôt pré-méditée par l'âme, c'est-à-dire leur Forme imaginale. C'est pourquoi il y a dans ce monde intermédiaire des Cieux et des Terres, des animaux, des plantes et des minéraux, des villes, des bourgs et des forêts. Mais cela veut dire justement que si autant de choses correspondantes sont visibles et vues dans ce monde-ci, sur cette Terre terrestre, c'est que finalement ce que nous appelons PHYSIS et physique n'est que le reflet du monde de l'Âme; il n'y a pas de physique pure, mais toujours la physique d'une certaine activité psychique. En prendre connaissance, c'est alors voir le monde de l'Âme,

dont la geste gnoséologique s'imisce en tant que flexion "discrète" entre la surrection physiologique de la "Pronoia" et la ductio assumptionnelle qui culmine dans la transparence intégrale de la "métanoia" (C. H. I, 28: "...métanoésate"). Ce qui n'est autre que la mise à mort de l'Adepté et la transsubstantiation des états relatifs dans l'accès à la non-finitude, topologiquement la pneumatisation de la Psyché dans sa traversée dévoilante ("alétheia") du "Klimax heptalon" jusqu'à la Nature Ogdoadique où siègent les Puissances primordiales. Dès lors, cette verticalité cursive,

c'est voir toutes choses telles qu'elles sont en la Terre de Hûrqalyâ, la Terre aux cités d'émeraude; c'est la VISIO SMARAGDINA qui est surrection et résurrection du monde de l'Âme. Alors cette réalité que la conscience commune confère aux choses et aux événements physiques comme à des réalités autonomes, s'avère en fait comme étant la réalité VISIONNAIRE de l'âme.

C'est pourquoi nous pouvions dire que la Terre mystique de Hûrqalyâ représente comme le phénomène de la Terre à l'état ABSOLU, c'est-à-dire ABSOUS de l'APPARENCE empirique montrée aux sens, mais en revanche APPARITION REELLE instaurée par la seule Imagination transcendante. Toutes réalités y existent à l'état de Formes imaginables, et ces Images sont A PRIORI ou archétypiques, c'est-à-dire qu'elles sont elles-mêmes comme PRE-MEDITANTES dans la méditation de l'âme dont elles sont le monde, car, puisqu'elles en sont le monde, c'est-à-dire l'activité propre de cette âme, elles "donnent la mesure" de cette âme, elles en expriment la structure et les énergies. L'éveil à la conscience de Hûrqalyâ annonce un nouveau mode de relation de l'âme avec l'étendue, avec tout ce qui est corporel et spatial, relation qui ne peut être un rapport de contenu et contenant."

traverse de toute dimensionnalité et cheminement palingénésique du myste, ne se donne, si l'on se souvient de l'adéquation polaire dans l'INTENSITÉ héraclitéenne et dans la Vision smaragdine, qu'à parcourir la voie de haut en bas et de bas en haut (ὁδὸς ἄνω κάτω μίαν καὶ αὐτήν), ce qui est en substance l'archi-texte profond du "Poimandrès", donc la clef de voûte de notre dissertation, et nous livre tout l'arcane de l'anabase/catabase traduit dans la libration essentielle entre l'"aurora consurgens" et le "crepusculum corruptionis". Ainsi, dans l'arc cardinal d'une secrète ignition entre l'épreuve déclinante du Couchant¹ et l'"aurifer" naissant, s'im-

1) Proclus nous rappelle dans son "Commentaire au Timée", I, 76, 30-77, que le harcèlement daimonique prend corps dans le "Couchant" ("dysis"):

"D'autres croient mélanger l'opinion d'Origène et celle de Numénius en parlant d'une opposition entre âmes et démons, vu que les démons entraînent vers le bas ("katalogogôn") tandis que les âmes tendent à remonter ("anagoménon"); pour ceux-là, "démon" se prend en trois sens: il y a, disent-ils, l'espèce des démons divins; celle des démons "par relation" ("katà schésin"), formée d'âmes séparées qui ont reçu un apanage démonique; enfin, la troisième, perverse et destructive des âmes ("lumantikôn tôn psychôn"). Ce sont ces derniers démons que la guerre en question met aux prises avec les âmes, lors de leur descente dans la génération ("eis génesin kathodô"). Et, ajoutent-ils, ce que les anciens théologiens réfèrent à Osiris et à Typhon ou encore à Dionysos et aux Titans, tout cela, Platon le rapporte par piété aux Athéniens et aux Atlantes; il enseigne qu'avant de descendre dans les corps solides ("tà stereà somata") les âmes s'opposent aux démons matériels ("pròs tous hylikoûs daimonas"), qu'il a logé près du COUCHANT ("tê dysei"); puisque aussi bien le couchant, comme disaient les Egyptiens, est le lieu ("topos") des démons malfaisants."

posent le processus de re-crédation ou de réitération cosmogonique et celui, conatif, d'une décréation vers l'Orient zénithal; s'impose aussi, dans l'amorce d'électivité imaginaire et intellectuelle de l'âme, le contact ultime avec l'ostentatoire, le "monstrum", le "phaino-ménon" qui est le lieu de décomposition du cadavre du "Deus absconditus", profondeur de la "Mortificatio" se résolvant par exemple par la régénération du corps-tombeau dans le "Lapis Kristus" ou le remembrement sophianique (isiaque) de la dépouille d'Osiris/Dionysos. Cette actuation de la "spissitudo spiritualis"¹

-
- 1) H. Corbin, en subtilisant le suc d'une implication très dense chez le philosophe iranien Sadroddin Shîrâzî ("Le Livre de la Théosophie du Trône", "Kitâb al-Hikmat al-'arshîya"), emprunte ce terme au néo-platonicien anglais Henry More ("Terre céleste...", op. cit., p.194):

"Le terme de "spissitudo spiritualis" (condensation ou consistance spirituelle) a été proposé par Henry More dans son "Enchiridion metaphysicum" (Londres, 1671) pour désigner la "quatrième dimension" ("quarta dimensio") dont la notion s'imposait à lui, une fois opérée la distinction entre le concept d'espace (celui du "locus supracaelestis") et le concept de matière."

Et voici le segment en question de Shîrâzî:

"En outre, l'âme est une matière spirituelle et subtile ("mâdda rūhâniya latîfa", "spissitudo spiritualis"); elle ne peut que recevoir des formes à l'état subtil et suprasensible, perceptibles non par les sens de ce monde, mais par les sens d'outremonde. Par contre, la matière matérielle (la "hylê") est une matière dense et opaque, qui reçoit les formes densifiées, déterminées par les dimensions et les positions sensibles, mélangées de virtualité et de non-être. En outre encore, la matière matérielle se comporte à l'égard des formes qu'elle

dans le "templum" microcosmique exige INITIALEMENT la réduction à néant dans la fulguration du "sacer numinosum", pour ainsi dire de sabrer les multiples appendices de la Méduse, ou encore, dans la recrudescence "aimante" ("lithos sidéros") qui libère l'émouvoir originel par-delà même le concept d'un "perfectionnement infini de la substance", de pressentir le PASSAGE de la tribulation daimonique à la nescience de l'"épochè", et de la suspension à l'anamnèse, d'où originent la mutation d'immanence de l'"homo duplex" et l'outrepassement radical de la séparation ontologique dans l'"unio mystica" avec la nudité prénatale de la "MONH", ce qui équivaut sur le plan absolu à la dé-capitation du "sujet terrestre" (l'expérience acéphale), à la dissolution du mental ou "logistikon" et ultimement à la convection cardiaque des racines temporelles dans la source ou "radix ipsius" de l'inconditionné. Ceci est fort peu compréhensible mais cela

reçoit, de façon passive; elle subit le changement, l'altération, le mouvement. En revanche, le comportement de l'âme en recevant les formes qui s'enracinent en elle, est une action conservative, une implication active. Il n'y a aucune incompatibilité entre sa réceptivité à l'égard des formes et son action productrice de ces mêmes formes, puisque précisément c'est par une seule et même "raison" de son être que simultanément elle produit et reçoit les formes et images qu'elle produit elle-même. Il en va comme pour sa connaissance des premiers principes, dont l'existence ne se diversifie pas de l'existence même de l'intelligence qui les fait exister."

est avec force justesse de la plus grande transparence et nous sommes compromis envers la topographie ("signatura") d'un "matériau" fort fugitif, l'âme étant, dans son principe, ce qu'elle n'est pas ou n'étant pas ce qu'elle fait devenir. En outre, la relevance de la rétrospection cosmogonique dans l'approximation de l'"Ultima memoria", c'est-à-dire la tentative de ressourcement "in illo tempore" au point zéro du fondamental ("Grundlegende"), s'enlace irréductiblement au hiatus incommensurable érigé en VOILE numineux depuis le non-niveau de l'antériorité principielle et de l'"eschaton" qui s'y absout, et dans l'aperception du principe, donc la levée et l'éviction du voilement dans la mise à mort de la mort elle-même, et dans la force du DESIR élevée dans la non-différence de la mort, dans l'ordre inamissible du SECRET, ce qui est l'ontologie profonde.

Or, le Kosmos dans sa "nature" et son apparition est un corps composé et hautement hiérarchisé. Si on questionne cette mobilité comme un tout organisé (ou du moins dans la volonté d'atteindre à une unification ou synopse dynamique embrassant la disruption même de ses éléments les plus excentriques), il en va certes de la "reconnaissance" ou de la contenance ou d'un "nomos" dans l'illimitation transitive

qui prodigue les permutations internes du matériau cosmique, soit comment imprimer ou sertir une quelconque "mesure" ou "totum simul" dans ce qui s'écoulerait avec la grâce pandorale de l'HYBRIS. En ce sens, la bulle parméniidienne autant que le "rythme bipolaire alternatif"¹ qui scande la fluence dans l'univers héraclitéen sont une utopie tout aussi fascinante que le "random" de fusion des insécables dans la prospection atomiste.

De prime abord, faudrait-il avoir reconnu que le code de Physis, entendue à la fois comme "persona" sophianique et comme suppôt optimal de l'é-laboratoire de la corporéité, s'alimente de tensions combinatoires et discriminatoires, ce qu'exprimeraient la "mixis" (mélange) et la "diallaxis" (séparation/commutation) ou encore la "symmixis" (fusion chimique)/"synkrisis" (i.e. agglomération mécanique) et la "diakrisis" (séparation),² toutes opérations traduisibles

1) Image empruntée à J. J. Wunenburger, dans "La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon", in Les Etudes Philosophiques, janv.-mars 1976, N° 1, pp.29-47.

2) Le discernement et l'intégration de ces opérations dans l'axialité de Physis apparaît chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomènes; cf. J. R. Partington, "A History of Chemistry", op. cit., Vol.I, part.1, pp.17-26.

en termes d'AMALGAME (arabe: "al-migma") et de PUTREFACTIO (ou dissolution), de "coagula" et de "solve" dans l'idiome alchimique, ce qui répond intrinsèquement, et jusqu'en la microcosmie vibratoire, à la LOI DE L'ETANT, du générique et de l'ALTER, "nomos" double de l'hétérogénéité intraduisible autrement que par la trace limitrophe de la différence et formulée à jamais dans le redoutable binôme de la "generatio et corruptio". D'autre part, les éphémérides cursives du "phénomène" sembleraient les seules voies d'accès, dans l'assimilation du dissimilaire, à l'arcane "princeps", et ce, qu'il soit reçu comme pure motilité inséminante d'un continu moniste ("logos spermatikos"), ou perpétuité insondable de l'ACTUS ou "énergeia" de l'"ergon", ou encore irradiance de l'Ineffable, non-né opérant le "hiérogamos" avec l'altérité-substrat ("Petra genitrix" ou "vas mirabile" de Physis) alors que, sensiblement, seules demeurent, empreintes dans le "sensorium", les Formes et la transposition analogique de ce réel.

En posant, dans son origine et son issue, l'engramme archétypal de la "Kosmopoia", ou mieux la syntaxe interne qui se dé-roule jusqu'à l'effection du "principium individuationis" dans l'étendue de la corporéité, qu'elle soit perçue

comme syntonique ou hétérogénérique, que l'Archè soit dans une complète extériorité impassible ou qu'il gratifie toute dynamisation d'une constante prégnance, il nous semble qu'on ne puisse esquiver la prééminence paradoxale de la ponctualité du singulier dans la mensuration universelle. Ici, nous ne requérons pas l'autodétermination psycho-noétique face à une phénoménalité totalisant des modalités dérivées et secondes et qui serait reléguée "a contingencia mundi". Il s'agit plutôt d'embrasser la morphologie "discrète" de l'âme. Or, dans l'heccéité donnée dans la appropriation du Kosmos, ou plus singulièrement dans les arcs vibratoires issus de la signature et du sym-bolon véhiculaire des "Dyna-meis" primordiales animant le trope et l'illimitation métamorphiques, tout comme l'enluminure méridienne du champ créé du sublunaire par l'effusion héliaque, ou encore de l'amphibolie féconde de la source lumineuse et de la source liquide, et en présence d'une téléoscopie des causalités dans la métaphorie spatiale conjointe à la durée d'une totalité ("Aiôn"), en présence encore de la sphéricité du corps du Monde, du "circulus" autarcique des corps célestes, de l'ornement de la ceinture zodiacale et de la transparence analogique des vecteurs créationnels, le grand angulaire et annulaire provenu du "punctum" primordial vient percuter, et d'une certaine

manière, "perméabiliser" le caractère résolument "unus ambo" et, selon une nuance riche en intensité, irrationnel dans l'aperture de l'âme. Irrationnel non dans le sens strict et tiers exclus d'une dénégalion du rationnel mais bien plutôt dans le "tiers inclus" d'une ipséité éprouvée dans le sacré contradictoire, perplexité elliptique des foyers et des récurrences de CE qui se dérobe sans cesse, fulguré entre la fébrilité de l'intellection active (anabase) et la puissance somatique (désintégration), texture d'un devenir dont le psychisme essentiel expérimente la veille spiralée, ce qui nous renverrait, par exemple, à l'irrationalité souveraine éprouvée lors de l'absorption du "pharmakon" par Socrate ou encore à l'accomplissement du "seppuku" rituel ou "passage à la limite" dans la discipline martiale des Samourai. Hermès est un dieu psychopompe, que le nucléus de sa transmission soit voué à l'élucidation et la transvaluation du vertigo de l'âme appartient à la cime de son Art mais aussi à la racine de sa nécessaire cryptographie.

Tangiblement, cette force de l'"Anima" qui s'immole en elle-même et qui s'incarne vers la surrection syzygique en l'"Animus" comme faculté de déhiscence plurielle, duelle et co-manente fait qu'elle porte le lot du séjour spatio-temporel, ce qui est la difficile tangence de l'"ipse" inscrite

dans le double visage de Janus, tangence hyperbolique et transversion verticale et solsticielle entre la "Janua Caeli" et la "Janua Inferni" ou entre la LOI D'ABOLITION de Sisyphe et la recrudescence du Phénix androgyne, l'Archè demeurant peut-être retraits(e) en stase "ab ovo" dans l'inépuisé du puits et de l'ombre de son aséité et de sa MONH, le corps du devenir s'exposant comme résistance critique, ou la part innocente, ou exténuante, ou décisive de l'actuation anamorphique de la "potestas" de Physis. En cela, dans l'hermétisme (et dans le milieu alexandrin d'où pourraient être issus certains fragments hermétiques), l'Anthrôpos est réellement debout dressé au coeur de la cosmicité en ce que la donnée fondamentale, le "Grund" n'est convergé qu'en vertu de l'exil de toute détermination: le "sôter" ente toute autre considération, aitiologique, cosmologique, téléologique et alii.

Ainsi, de ce regard tourné vers l'intérieur, serions-nous en demeure d'acquiescer à la persistance d'une topographie spirituelle, puisqu'il s'agit ou de la stance ("sta-": se tenir selon l'ORIENTATION requise) ou du devenir ou de l'émergence de l'Esprit, puisqu'il y aurait dans l'actuation radicale un haut et un bas, un conatif ou "impetus" auroral (oriens) et un discent (exil) ou évanescent (occidens) cré-

pusculaire, retracée dans la logophanie prismatique de la FORME IMAGINALE comme siège des créations "récurrentes",¹ TRACE de la "conspiration" ("sympnoia") encryptée et actée dans la focalité de l'indivis trans-figurant (i.e. dans le situs INTENTIONNEL ou "enthymésis" du coeur). Le dégradé délicat ou même l'amplification de la distension polaire entre l'"ens increatum" et l'"ens creatum", qu'il en soit ainsi de la fulguration subite des heccétés à travers les

1) Cf. H. Corbin, "L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî", Paris, 1977 (1958), pp.176 et 180:

"Il n'y a en fait qu'une Création unique, mais perpétuellement RECURRENTE d'instant en instant. Et comme Création veut dire essentiellement THEOPHANIE, le rapport de la créativité du coeur avec la Création perpétuellement récurrente, peut se définir encore par l'idée que le coeur du gnostique est l'"oeil" par lequel l'Etre Divin se voit lui-même, c'est-à-dire SE REVELE à lui-même."

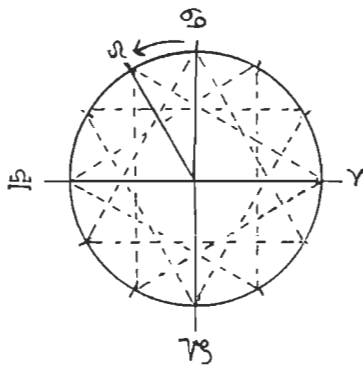
"Au terme ultime, ce sera une vision de la "Forme de Dieu" correspondant à l'être le plus intime du mystique S'EPROUVANT COMME LE MICROCOSME DE L'ETRE DIVIN; une Forme limitée comme toute forme (et sans cette limitation il n'y aurait pas de théophanie), mais une Forme qui, comme telle, à la différence des formes que limite le consensus collectif dont elles résultent, irradie une "aura", un "champ" toujours libre pour les "créations récurrentes". Cela suppose, certes, la capacité d'une Imagination visionnaire foncière, une "présence du coeur" au monde intermédiaire où les êtres immatériels prennent leur "corps d'apparition", et où les choses matérielles se dématérialisent en "corps subtil", un monde intermédiaire qui est la rencontre (la "conspiration", "sympnoia") du spirituel et du physique, et qui par conséquent domine le monde extérieur des objets "réels" fixés dans le statut de matérialité, bref le MUNDUS IMAGINALIS."

spires de la pré-consistance créaturelle ou qu'il en soit de même de la luminescence non-contenue d'un espace essentiel opéré et reçu en lui-même de lui-même, nous induisent à entendre que la manence du scellé principiel ne saurait être confinée à la seule unilatéralité bien que l'expression d'une dualité radicale soit le plus souvent empruntée pour en arrêter le Nom ou l'hypernégativité d'attribution en regard des avenues protéiformes de la corporéité. Topologiquement, cela s'impose hors même la sphéricité ou la quadrature d'un espace ou d'un choral physique, puisqu'il faudrait apercevoir une spatialisation non-phénoménale concomitante à la suressentialité non-arrêtée à laquelle semble co-venir l'"Aïôn", inscription indissociable de la récurrence ("apokatastasis") du degré zéro de la spatio-temporalité, ce qui donnerait en transpartition pure, la diagonale sidérante d'un orient hyperboréen ("Spiritus") et d'un occident austral ("Materia Prima"), ce en quoi aussi le découpage tropique ou solsticial peut subir, telle une ordalie intériorisée au plus haut point sur le plan de l'âme, un renversement écliptique, la Voie lactée accusant alors le "topos" de l'Abyssos/Okéanos, ou inversement. Ce prototype de la représentation trouve certes sa répartition dans le passage à la limite entre "Neikos" et "Philia" dans le Kosmos empédocléen et intercep-

te pour le moins l'extrême acuité du vertige métaphysique dès lors que l'intuition nietzschéenne du grand Anneau fut la cime abyssale d'un seul foudroiement, d'une seule verticalité, le sceau de l'Amor Fati et d'une mise à mort indomptable ayant déjà inscrit l'arc d'une fascination crépusculaire dès l'aurore. De prime instance, la descente psychogonique vient réitérer l'ardent et le tacite de la cosmogénèse et, dans l'ambivalence symétrique des Pôles, le monolithe fugace du "principium individuationis" prend corps dans cette voie qui consiste à involuer, actuer et abolir les avatars et les translations qui sont la part avouée du "néantir" dans le tropisme annexé à l'être. En cela, nous retrouvons dans le "Commentaire sur le Songe de Scipion" (I, 12, 1-4) de Macrobe, texte qui mériterait à lui seul d'être commenté de multe façons, une description très limpide de la descente tropique de l'âme primordiale:

"La descente elle-même, par laquelle l'âme glisse du ciel aux régions inférieures de cette vie, se fait selon le processus suivant. Le Zodiaque est entouré de la Voie lactée, qui décrit autour de lui l'orbe d'une révolution oblique, de façon à le couper en deux points, c'est-à-dire aux deux signes tropiques, le Capricorne et le Cancer ("Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur, ut eum qua duo tropica signa Capricornus et Cancer feruntur intersecet"). C'est ce que les physiologues ont appelé "les portes du soleil" ("portas solis"),

parce que, à chacune des deux, quand arrive le solstice, tout accès désormais est interdit ("inhibitorum") au soleil: il revient à la route de la ceinture zodiacale, dont il n'abandonne jamais les limites. C'est, croit-on, par ces portes que les âmes passent du ciel sur la terre et de la terre repassent au ciel. Aussi l'une s'appelle-t-elle porte des hommes, l'autre porte des dieux; celle des hommes est le Cancer ("hominum Cancer"), par où l'on descend aux régions inférieures ("in inferiora descensus est"), celle des dieux est le Capricorne ("Capricornus deorum"), par où les âmes retournent au séjour d'immortalité qui leur est propre ("in propriae immortalitatis sedem"), désor-



mais rangées parmi les dieux. Et c'est ce que la divine sagesse d'Homère signifie par la description de la grotte d'Ithaque. C'est pourquoi aussi Pythagore pense que l'empire de Pluton ("Ditis imperium") commence à la Voie lactée. Et si, dit-il, le premier aliment qui se donne à la naissance est le lait, c'est que le premier mouvement des âmes, quand elles glissent dans les corps terrestres, commence à la Voie lactée. Voilà pourquoi aussi Scipion se vit montrer la Voie lactée et dire des âmes des bienheureux: "HINC PROPECTI HUC REVERTUNTUR" ("Parties d'ici, c'est ici, qu'elles reviennent").

Ainsi donc, quand, sur le point de descendre, elles sont encore dans le Cancer, où elles n'ont pas encore quitté la Voie lactée, elles comptent encore parmi les dieux. Mais lorsque leur chute les amène jusqu'au Lion, c'est là qu'elles célèbrent l'hymen de leur condition future ("illic condicionis futurae auspicantur exordium")." (1)

-
- 1) Nous avons repéré ce segment en scrutant la doxographie de Numénus d'Apamée, frag.34, éd. Des Places (Test.47 Leemans); cf. Ambrosii Theodosii Macrobiani "Commentarii in Somnium Scipionis", éd. I. Willis (Bibl. Teubner.), Leipzig, 1963; cf. aussi R. Guénon, "Symboles...", op. cit., chap. XXXVI: "Le symbolisme du zodiaque chez les pythagoriciens", pp.226-231; le schéma que nous avons produit ici tient compte de l'inversion des pôles.

Cette empreinte topographique qui se résout par les clavicules hiérogamiques des Pôles (Portes) solsticiaux, donc par l'aspect prégnant des "oppositi" syzygiques, sera assimilée sur le plan ana-logique de la Manifestation aux couples Sol/Luna, Rex/Regina ou encore Dauphin (Capricorne-Apollon)/Poulpe (Cancer) qui signent tous les modes engrammatiques d'apparation et d'abolition, d'aspir et d'expir, de systole et de diastole dans le coeur de la corporéité.¹ Ainsi, en termes de grammaire physiologique, lorsque le nou-

1) Cf. R. Guénon, "Symboles...", chap.XIX: "L'hiéroglyphe du Cancer", op. cit., pp.134-135.

"S'il en est ainsi, les deux "points d'arrêt" de la marche solaire (c'est là le sens étymologique du mot "solstice") doivent correspondre aux deux termes extrêmes de la manifestation, soit dans son ensemble, soit dans chacun des cycles qui la constituent, cycles qui sont en multitude indéfinie, et qui ne sont pas autre chose que les différents états ou degrés de l'Existence universelle. Si l'on veut appliquer ceci plus particulièrement à un cycle de manifestation individuelle, tel que celui de l'existence dans l'état humain, on pourra comprendre facilement pourquoi les deux portes solsticiales sont désignées traditionnellement comme la "porte des hommes" et la "porte des dieux". La "porte des hommes", correspondant au solstice d'été et au signe zodiacal du Cancer, c'est l'entrée dans la manifestation individuelle; la "porte des dieux", correspondant de même au solstice d'hiver et au signe zodiacal du Capricorne, c'est la sortie de cette même manifestation et le passage aux états supérieurs, puisque les "dieux" (les "dêvas" de la tradition hindoue), de même que les "anges" suivant une autre terminologie, représentent proprement, au point de vue métaphysique, les états supra-individuels de l'être.

Si l'on considère la répartition des signes zodia-

veau-né, ayant baigné dans la substance amniotique et été alimenté ombilicalement ("Bios"), donc en dépendance de la Voie lactée, 'entreprend l'exil d'une individuation sous la domification de l'éclairage héliaque ("Zôè"), la procession du petit corps dé-roule analogiquement, donc effectivement puisqu'il est déroulé pour éventuellement acquérir la station verticale, tout le circuit zodiacal depuis la calotte frontale (Orient horizontal — Aries) jusqu'à la plante des pieds (Pisces), ce qui l'intronise comme "Bios" actué et exhaussé dans l'amont axial de la "Zôè". Ce qui est peu mais beaucoup dire pour ce qui s'y entend de la temptation du microcosme humain en regard de l'assise macrocosmique.

caux suivant les quatre trigones élémentaires, on voit que le signe du Cancer correspond au "fond des Eaux", c'est-à-dire, au sens cosmogonique, au milieu embryogénique dans lequel sont déposés les germes du monde manifesté, germes correspondant, dans l'ordre "macrocosmique", au "Brahmânda" ou "Oeuf du Monde", et dans l'ordre "microcosmique", au "pinda", prototype formel de l'individualité préexistant en mode subtil dès l'origine de la manifestation cyclique, comme constituant une des possibilité qui devront se développer au cours de cette manifestation. Ceci peut également être rapporté au fait que ce même signe du Cancer est le domicile de la Lune, dont la relation avec les Eaux est bien connue, et qui, comme ces Eaux elles-mêmes, représente le principe passif et plastique de la manifestation: la sphère lunaire est proprement le "monde de la formation", ou le domaine de l'élaboration des formes dans l'état subtil, point de départ de l'existence en mode individuel."

Notre narrataire aura sans doute observé que dans l'artifex psychogonique se trouve singulièrement mis en relief le "symbolon" d'un contenant hiérophanique abouti le plus souvent sur le plan manifesté avec un "contenu" quintessentiel ou préformel d'un port kérygmétique ou logophanique, soit, d'une part, un "vaisseau" ou une nacelle (de "navicella": petit navire) où les formes advenantes seront pour ainsi dire transmutes et refondues dans un mélange supérieur (e.g. le creuset ("kratèr") dans le Timée, 41 d), ou, par ailleurs, l'apparition d'un "vas mirabilis" selon une paralogie du DON survenu dans cette marge ténue entre la Nécessité et l'excès aimanté d'une gratuité ineffable. Ainsi, dans le IV^e traité du Corpus Hermeticum, le néophyte y est instruit d'un tel don, signature "allégorique" coefficiente d'une reconduction dans l'intellection active, protension inaugurale d'une katharsis marquée du double SIGNE d'une initiation aquatique ("...ébaptisanto") et d'une sublimation (ignition) noétique ("...toû noos") dans le foyer cardiaque:

"Et où l'a-t-il donc placé? — Il en a rempli un grand cratère ("Kratêra mégan plerôsas") qu'il a envoyé sur terre, et il a appointé un héraut avec ordre de proclamer aux coeurs des hommes ("tôn anthrôpon KARDIAIS") ces paroles: "Plonge-toi, toi qui le peux, dans ce cratère que voici, toi qui crois que tu remonteras ("anéleusè") vers Celui qui a envoyé sur terre le cratère, toi qui sait pourquoi tu es venu à l'être ("è gnôrizousa épi ti gégonas")."

Outre la dimension rituelle peu banale, l'instance du DON qui inonde un réceptacle déjà amené à maturation en sa propre virtualité, cette stance verticale du datif dans le creuset ou le "crucible", s'expose non pour réduire (encore moins annuler ou pulvériser) l'assaut ou la quête d'immanence à une vaine circulation pérégrine du "conatus" mais bien pour la sceller ou mieux la sidérer de la manence du "numinosum", ce en quoi est conféré le caractère "téléoscopique" de la transformation qui vient départager la substance d'oubli et celle de la "Gnôsis", celle en quoi il est re-connu "ce pour quoi (on) est venu à l'être". Par ailleurs, dans cette zone d'excès et de don qui est la appropriation même de la sacralité, cette "manence" soudainement intronisée dans le royaume micro-cosmique nous rappelle allègrement, ne serait-ce qu'un simple glissement cabalistique, le don du "mana",¹ prototype hiéro-

-
- 1) E. S. Drower, "The Secret Adam", op. cit., p.2, note 1, nous livre une indication fort précieuse concernant l'adoption de ce terme dans les sectes gnostiques:

"The word "mana" when meaning "mind", "thought", &c., is of non-Semitic derivation: the Aramaic "mana" is "a garment", "robe", "vehicle", "vessel", "instrument". There is often word-play on the two meanings, and this passed into other gnostic literature so that "robe" or "vessel" or "vehicle" is used as a cryptogram for "mana" meaning "mind" or "soul". For the Zend and Pehlevi meaning of "mana" see Nyberg, "Die Religionen des Alten Iran" (Miteilungen des Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft, Leipzig, 1938), p.128. In general, "Mana" in a cosmic sense is equivalent to the Stoic, Valentinian and Sethian "Noûs", "the emanation of the Forefather προπάτωρ". Reitzenstein

phanique expérimenté et vénéré de maints groupes humains et dont la teneur épiphanique ne peut qu'être associée au transport de l'âme ou de l'Intellect souverain, donc en tant que vaisseau ("cosmic vessel") sacralisant (C. H. IV, 4):

"Tous ceux donc qui ont fait attention à la proclamation ("toû kérygmatos") et qui ont été baptisés de ce baptême de l'intellect ("ébaptisanto toû noos"), ceux-là ont eu part à la connaissance et ils sont devenus hommes parfaits ("téleioi... anthrôpoi"), parce qu'ils ont reçu l'intellect. Ceux au contraire qui ont négligé d'écouter la proclamation, ceux-ci sont les "logikoi", parce qu'ils n'ont pas acquis en surplus l'intellect et qu'ils ignorent pour quoi ils sont nés et de quels auteurs."

Or ce surcroît conféré au creuset de l'Anthrôpos est une clef inépuisable, un motif sans nom puisque seule recherche du NOM, une quête qui génère certes le nomadisme le plus périlleux et qui appauvrit FATALEMENT l'écorce dans l'itération sacrificielle, mais prolifère et multiplie du "radix ipsius", ne serait-ce d'un gland akène¹ enfoui dans l'humide

pointed out that the Valentinians translated the word "mana" as "vessel" (its Aramaic meaning, possibly from a Mandaic source) when they made the dying soul exclaim: "I am a precious vessel." The double meaning, Aramaic and Iranian, appears to be used as a cryptogram in the gnostic "Song of the Soul" (Acts of Thomas) when the Parthian Prince meets his "robe".

- 1) Le gland est le fruit SEC indéhiscant (akène: de a-(priv.) "khainein" = ouvrir) du chêne, ce qui en fait, et de l'arbre et du fruit, un type privilégié du symbolisme hermétique.

Matière, les racines et les rameaux et les arçons, ce qui est certes la promesse de toutes les écorces. Ainsi, une légende veut qu'à un des plus nomades d'entre tous, Apollonius de Tyane, "...les Brahmanes des Indes firent voir un VASE REMPLI D'UNE FLAMME COULEUR DE PLOMB, ET CETTE FLAMME NE PASSAIT POINT LES BORDS DU VASE."¹ C'est donc dire que la lie de la coupe recèle autant que la coupe et son contenu. Pareillement, Fulcanelli nous laisse entendre que "...les chercheurs qui ont, avec succès, surmonté les premiers obstacles et puisé l'EAU VIVE de l'antique FONTAINE, possèdent une clef capable d'ouvrir les portes du laboratoire hermétique" et que "cette clef était donnée aux néophytes par la cérémonie du Cratère (Κρατηρίω, rac. κρατήρ, vasque, grande coupe ou bassin de fontaine), qui consacrait la première initiation dans les mystères du culte dionysiaque."² Evoquons au passage, attendant à la descente kérygmatische d'une entité outremondaine, le traité gnostique du "Chant de la Perle" ("Lied des Perle") où le gemme céleste vient s'échoir dans les aires d'une profonde NIGREDO pour éveiller éventuellement la surrection inverse. Et ajoutons encore qu'Empédo-

1) Dom A.-J. Pernety, "Dictionnaire mytho-hermétique", op. cit., cf. art. "Vase", p.366.

2) "Demeures philosophales", t.I, p.381.

cle d'Agrigente dont les pairs et descendants n'ont pas manqué d'accuser le tempérament mirobolant ("mirobolan": fruit indien — épithète qui désigne, entre autres merveilles, le fruit de l'Opus hermétique) semble avoir suivi à la lettre l'admonition du scribe hermétique en allant lui-même se baptiser au réservoir de Vulcain et de Vesta, léguant gracieusement par l'occasion une paire de sandales au Musée des Philosophes. Dans le traité hermétique, l'âme, celle qui en possède la force ("dynaménè"),¹ est conviée à l'"apothéosis"

1) Cf. A.-J. Festugière, "Hermétisme...", op. cit., "Le baptême dans le Cratère (C. H. IV, 3-4)", pp.106-108:

"La cérémonie qu'annonce le héraut ne consisterait pas dans un bain, un baptême, mais dans l'absorption du $\nu\omicron\upsilon\gamma\varsigma$: l'âme est invitée à boire l'intellect, don de Dieu, pour acquérir l'initiation parfaite.

La tradition littéraire semblait imposer ce sens d'une manière si évidente que j'ai pensé l'adopter d'abord, en entendant $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\omicron\nu\ \sigma\epsilon\alpha\nu\tau\eta\nu$, dans l'acception métaphorique où se prend parfois le verbe $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, "être plongé dans le vin, être ivre". C'est ainsi que, dans le "Banquet" de Platon (176 b), Aristophane désigne des buveurs qui "s'en sont mis par dessus la tête" (Robin) par le mot $\beta\epsilon\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$. L'expression "être plongé dans un bain de sommeil" n'est pas rare. Cet emploi métaphorique de $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ se rencontre dans le Corpus Hermeticum. - Selon le traité XII, 2, toute âme entrée dans un corps est rendue mauvaise par la peine et le plaisir: car peine et plaisir sont comme les humeurs bouillonnantes du corps composé, $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \eta\ \Psi\upsilon\chi\eta\ \beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$. L'exc. XXV, 8 des Hermetica de Stobée dit des âmes qu'elles sont "immergées dans la chair et le sang, $\sigma\alpha\rho\chi\iota\ \chi\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \beta\epsilon\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$. Un tel usage métaphorique pourrait paraître d'autant plus plausible dans le C. H. IV qu'η $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ revêtirait, en ce contexte, un sens très précis et fort légitime. L'âme $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, c'est l'âme qui peut

par un rite d'absorption, à l'instar de la consommation de l'eau d'ambrosie (ἀμβροσίον ὕδωρ) par les âmes affranchies des ligatures charnelles dans le "Poimandrès" (C. H. I, 29; K. Kosmou, 1), à accéder au déliement kathartique, donc à trancher dans la complexion de l'Anthrôpos "double", et selon l'abduction du "soma-sèma" et selon le phylum principal ("Homo duplex"), et à extraire (con-templation) la part infrangible et co-substantielle (pour le don du "Noûs", cf. aussi C. H. I, 22-23; V, 2; IX, 5; X, 23; Ascl. 7), ce qui implique une exclusive radicale car:

"...il n'est pas possible de prendre à la fois l'un et l'autre ("...amphotéra"); et, là où il ne reste que de choisir, la défaite de l'un manifeste la puissance active de l'autre ("τὸ δὲ hétéron élat-tothèn tèn toû hétérou éphanérosen énergeian")."

supporter la force du vin. Cette acception technique, si l'on peut dire, de δύναμαι est attestée de nouveau par le "Banquet" (176 c): εἰ ὑμεῖς οἱ δυνατώτατοι πίνειν... ἡμεῖς μὲν γὰρ αἰεὶ ἀδύνατοι. Ainsi rattaché au thème de l'ivresse mystique, notre morceau s'entendrait donc de la manière la plus claire: "Plonge-toi dans ce cratère de l'intellect", c'est-à-dire "bois-en jusqu'à l'ivresse, toi qui est capable d'en supporter la force". Et encore: "ceux qui se sont imbibés de l'intellect, ceux-là ont eu part à la connaissance. (...)

La caractéristique de C. H. IV est donc un mélange de deux rites: d'une part l'absorption d'un breuvage sacré tiré du cratère, d'autre part un bain de purification et d'initiation. Le signe de ce mélange est l'alliance même des mots βάπτισον σεαυτὴν et χρᾶτῆρα. Enfin la fonction de ce mélange est de conférer la "connaissance" qui rend initié parfait ou, pour préciser davantage, qui divinise l'homme en lui donnant de remonter sans trouble jusqu'à l'Un et Seul à travers les cercles des astres et les chœurs des démons."

Outre la filiation fontale avec l'Orphisme et le Pythagorisme,¹ le rite du cratère renvoie sensiblement à l'expérience gnostique puisque cette actuation régénératrice promue comme absorption de l'élixir (arabe: "al-iksir" = essence) d'Intellect, en plus de l'analogie singulière entre l'âme-vé-

1) Cf. W. Scott, op. cit., vol.II:"Notes on the Corpus Hermeticum", pp.140-142:

"Purifications by sprinkling, washing or bathing were no doubt in constant use in the indigenous cults of Egypt, and in almost all the other religions of the time. But the rite presupposed in Corp. IV, 4 is not a mere ceremonial purification, but an operation of sacramental efficacy, by which the personality of the votary is profoundly transformed; and if a non-Christian "baptism" in that sense was anywhere in existence, it is most likely to have existed in Syria, or at any rate, to have been of Syrian origin.

We have further to consider from what source the writer of Corp. IV can have got the term *κρατήρ*, which he uses to denote the tank or basin in which the votaries are dipped. In Pl. Tim. 41 D, the vessel in which the Demiurgus "mixed" or "blended" the substances of which he made the world-soul and the individual souls is called a *κρατήρ*. (...) But the *κρατήρ* of Corp. IV, which is a receptacle containing a liquid in which people dip themselves, cannot have been derived from the "mixing-bowl" or "crucible" spoken of in the "Timaeus".

There seem to have been two Orphic poems called Servius "ad Aen." 6. 667 (Abel "Orphica" fr. 159): "ad (Musaeum Orpheus) primum carmen scripsit quod appellatur Crater." Joannes Diaconus "ad Hes. Theog. 617 (Abel ib. fr.164): ἄχουε γὰρ τοῦ Ὀρφέως ἐν τῷ λεγομένῳ κρατῆρι τάδε σοι λέγοντος: Ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεὺς, ζῆν γὰρ ἔδοξε. — Joannes Diaconus "ad Hes. Theog. 950 (Abel ib. fr.160): μαρτυρεῖ καὶ ἐν τῷ μικροτέρῳ κρατῆρι (i.e. in the shorter of the two poems who bore that title) ὁ Ὀρφεύς, τάδε λέγων: Ἐρμῆς δ' ἔρμη-νεὺς τῶν πάντων. The poem from which these extracts were taken seems to have contained a catalogue of gods, with

hicle du myste et le vase qui contient la rare substance, est enchâssée comme climax dans le cycle de la "Palingénésia"

explanations of their names and functions in the Stoic manner. We are not told the meaning of the title *Κρατήρ* which was given to it; but Joannes Diaconus, in the same connexion, quotes from Orpheus the line Ζεὺς δέ τε πάντων ἔστι θεός (Πατήρ?) πάντων τε χειραστής (Abel fr.161); and it seems probable that this fragment also belongs to "the smaller CRATER", and that the poem was so named because it is said that Zeus "mixed all things in a bowl" when he made the Kosmos. (Cf. τὸν κρατῆρα ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐξεράνυστο in Lucian.) If so, the *Κρατήρ* of Corp. IV can have nothing to do with "the smaller CRATER" of Orpheus.

We are also told that in some Orphic poem "the CRATER of Dionysus" was spoken of. Proclus "in Tim." 316 A (Abel Orph. p.216): καὶ Ὀρφεὺς οἶδε μὲν καὶ τὸν τοῦ Διονύσου κρατῆρα, πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους (κρατῆρας) ἰδρύει περὶ τὴν ἡλιχὴν Τράπυζαν. Macrobius "Somn. Scip." I, 12, 8 identifies the constellation called the "Crater" with "the CRATER of Dionysus", and says that unembodied souls drink from it, and being thereby intoxicated, are drawn down to earth and embodied there. To Macrobius then, "the CRATER of Dionysus" meant the vessel which contains the drink of Lethe; and the term may possibly have had the same meaning in the Orphic passage to which Proclus refers. But it is evident that the Hermetist's notion of a bath or font filled with Mind cannot be in any way connected with Macrobius's notion of a drinking-vessel filled with the wine of Lethe.

It might with somewhat more show of reason be conjectured that the legend that Empedocles leapt into the "crater" of Aetna arose through perversion of a saying that he plunged into the *Κρατήρ* of divine fire (i.e. of νοῦς), and so became a god. (cf. Diog. Laert. 8. 69). (...) On this hypothesis, the Hermetist's allegory might possibly have been suggested by a conception which originated among the Orphici or Pythagoreans of Sicily and South Italy. But there is no evidence that the word *Κρατήρ* was thus employed by any Pagan school or sect; and perhaps the passage about "the basin filled with mind" can be most satisfactorily accounted for by assuming that the author of Corp. IV, though himself a Pagan, had heard or read a Christian invitation to baptism, and adapted a few sentences of it to his own purpose."

qui comporte, on le sait, la chute de l'âme, l'immersion dans la substance léthale, l'éveil et la rétrovision anamnésique, l'anamorphose dans l'émancipation des chorales daimoniques et le dépouillement des tuniques astrales, enfin la réincrudation phénixiale et la communion à l'"Aïôn". De même, l'implication de l'"Ennoia" comme atteinte suprême via la cible catoptrique de la gnose cardiaque,¹ le coeur étant le "consistens" ou la

-
- 1) Cf. F. Schuon, "L'oeil du coeur", op. cit., pp.13-19; et R. Guénon, "Symboles...", op. cit., "Le symbolisme du coeur", pp.387-435, où l'on doit entendre par ailleurs:

"Pour bien comprendre cette relation, il faut se reporter tout d'abord à la doctrine hindoue, qui donne au coeur, en tant que centre de l'être, le nom de "Cité divine" ("Brahma-pura"), et qui, chose très remarquable, applique à cette "Cité divine" des expressions identiques à quelques-unes de celles qui sont employées dans l'"Apocalypse" pour décrire la "Jérusalem Céleste". Le Principe divin, en tant qu'il réside au centre de l'être, est souvent désigné symboliquement comme l'"Ether dans le coeur", l'élément primordial dont procèdent tous les autres étant pris naturellement pour représenter le Principe; et cet "Ether" ("Akâsha") est la même chose que l'"Avir" hébraïque du mystère duquel jaillit la lumière ("Aor"), qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur, "faisant du vide ("thohû") quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est", tandis que, par une concentration corrélatrice à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du coeur le "iod", c'est-à-dire "le point caché devenu manifesté", un en trois et trois en un." (...)

Dans les textes sacrés de l'Inde, nous trouvons ceci: "Cet "Atmâ" (l'Esprit divin), qui réside dans le coeur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet; cet "Atma", qui réside dans le coeur, est aussi plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère, plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble." ("Chândogya Upanishad", 3^e Prapâthaka, 14^e Khanda, shruti 3; R. Guénon, loc. cit., pp.416-417)

location (ektypique par rapport au monde créaturel) synthétique de l'"Urgrund" microcosmique, ou la fréquence-réceptacle de l'aperception numineuse, ou encore déhiscence du lotus psychique dont la lucidité ("nepsys") vient capter l'Oeil du "Noûs" (cf. C. H. V, 2; X, 4-5; XIII, 14, 18), exclut aussi une noèse de seule portée inductive qui permettrait de retraiter rationnellement vers la Cause, mais s'ouvre sur l'efficience non-logistique d'une naissance autre.¹ Ce que nous entendons d'une médiation simultanée qui est la renaissance du Phénix en ses

-
- 1) Le "Diwân" du soufi Husayn Mansûr Hallâj est à lui seul un manifeste de l'appel à l'"Absconditum" et de la tentation cardiaque:

Cf. "Muqatta'at", éd. L. Massignon, Paris, 1955 (1981):

- 10: (1) "J'ai vu mon Seigneur (Absconditum) avec l'oeil du coeur, et Lui dis: "Qui es-tu?" Il me dit: "Toi!"
- 52 (1) "Un secret t'est montré, qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténébrais encore. (2) C'est toi qui voiles à ton coeur l'intime de son mystère, et si ce n'était toi, ton coeur ne serait pas scellé."
- 55: (2) "Il y a une ipséité tienne, au fond de mon néant pour toujours, et mon tout, par-dessus toutes choses, s'équivoque d'un double visage. (3) Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair? Mais déjà mon essence s'élucide, au point qu'elle n'a plus de lieu. (4) Et où retrouver Ton visage, objet de mon double attrait, au nadir (image pupillaire) de mon coeur ou au nadir de mon oeil?"
- 54: (1) "Ton coeur contient, au-dedans, des Noms Tiens, que ni la lumière, ni les ténèbres ne connaissent guère."

cendres, racine de l'Ether et pure néguentropie philosophale, comme extra-position inversée des pôles dans l'enveloppe microcosmique, l'abîme du coeur devenant le zénith de la templation, la bifocalité des yeux étant le nadir qui, frappé d'une cécité lumineuse et retourné vers l'intérieur, se convertit en son Principe. L'organe de la Vision étant co-venant à l'Origine (i.e. "Fiat Lux") et ombiliqué au "templum" cardiaque, la transformation envisagée ici, à travers la transparence de l'unique adéquation "Oeil du Noûs" — "Kardia" — "Ennoûs Anthrôpos", ce qui ne cesse de nous rappeler le "ὀ monos ophthalmos" plotinien, est la compénétration ACTUELLE de l'aséité ou heccéité divine, opération insigne et "cum-templatio" d'une telle force qu'elle suscite la méta-phorie magnétique ou l'aimantation du coeur vers l'orient du non-né (C. H. IV, 11):

"Car la contemplation possède une vertu propre: ceux qui ont une fois déjà contemplé, elle en prend possession, et elle les attire à soi comme, dit-on, l'aimant attire à soi le fer ("ἔ magnētis lithon τὸν σιδέρον")."

Et l'offrande du vase dont le "typos" profond est ovulaire ou utérin ("Oevum" philosophal) ne serait-ce que pour contenir les Eaux et agréer le travail du "semen", impose l'évidence d'une réplétion sophianique qui est le signe d'une nouvelle naissance, c'est-à-dire pour répondre à la Geste gnostique, d'où la Sophia déchue est désormais repue d'une liqueur

qu'elle-même contient ou mieux dont elle est devenue résolument le VASE, co-option ou "coincidentia oppositorum" sigillaire qui absout toute réalité, ce qui nous donne la clef de l'immersion initiale de la "Boulè Théou". Et si cette coupe appelle son communiant comme la Matrice appelle son desservant séminal, si elle est essentiellement utérine et smaragdine (Emeraude — Aphrodite — Isis — Sophia), qu'elle contienne le sang du Verbe ("rubedo") ou qu'elle invite à consommer l'athanasie elle-même sous la forme de l'"ambrosia" (C. H. I, 29) hellène ou de l'"amrita" ou "soma" shivaite, ainsi pourrons-nous ourdir avec Henry Corbin cette conspiration délicate d'une filiation transhistorique entre le "Kratèr" hermétique et le Graal, dont certains ont inféré à bon escient qu'il fut l'émeraude dessertie du front de Lucifer lors de sa chute, "symbolon" du cycle de toute chevalerie spirituelle:

"Ce mot grec κρατήρ (cratère) est le même mot que le mot "graal" (usité déjà par Chrétien de Troyes chez qui il a pour base la forme latine). Le mot grec passe en latin sous la forme "crater" et "cratera". Quant au passage aux formes "gradale" et "graal" (coupe, écuelle, vase, bassin), il s'explique sans difficulté. Nous renvoyons aux détails de la démonstration établie par nos auteurs, pour n'insister ici que sur un autre aspect, à savoir la signification astrale du "Cratère", la lointaine tradition qui discerne, configurés dans les astres, deux "vases", l'un de sagesse, l'autre d'oubli. Les âmes se baignent dans l'un ou l'autre de ces vases, ou bien s'y abreuvent, avant de s'incarner sur terre. Ce thème est déjà indiqué chez Macrobe (IV^e-V^e siècle) et dans le célèbre livre gnos-

tique copte "Pistis Sophia". Or, dans le livre IX du "Parzival", au centre du livre, au sommet de l'initiation de Parsifal par l'ermite, il est dit que Flégétanis, le "païen" de grand savoir, qui était de la lignée de Salomon et qui écrivit l'histoire du Graal, "découvrit, en examinant les constellations, de profonds mystères dont il ne parlait qu'en tremblant. Il était, disait-il, un objet qui s'appelait le Graal. Il en avait clairement lu le nom dans les étoiles. Une troupe d'anges l'avait déposé sur terre, puis s'était envolée bien au-delà des astres. Ces anges étaient trop purs pour demeurer ici-bas." Le cratère-graal est donc bien, typologiquement, "quelque chose" apporté du Ciel sur la Terre. Wolfram suivait ses "sources" et, d'accord avec la tradition de Macrobe, en dérive le nom non pas d'un vase matériel de ce monde, mais d'une constellation qui ne peut être que celle du "Cratère". C'est comme VAS MYSTICUM que le Saint Graal est associé à la constellation. (...)

Les lignes finales du traité hermétiste du "Cratère" concluent par une similitude dont le mot clef est la "pierre magnétique" ("magnêtis lithos") ... C'est comme une paraphrase de cette exhortation finale que nous donne Wolfram, dans la page où il est dit que "c'est par la vertu de cette pierre que le phénix se consume et devient cendres, amis de ces cendres renaît la vie. C'est grâce à cette pierre que le phénix accomplit sa mue pour reparaître ensuite dans tout son éclat, aussi beau que jamais." (...) Certes, l'équation ne vise pas la réalité matérielle d'un ustensile; c'est une figure, et une figure qui justement préserve la relation posée par le "Corpus Hermeticum" entre la pierre magnétique et le cratère-graal. (...) Ce que nous pouvons y déchiffrer, c'est ceci: "L'âme, symbolisée par le phénix, est attirée par la Monade ou Graal, symbolisé par la pierre magnétique; la purification et régénération de l'âme est symbolisée par la mort dans le feu et la renaissance du phénix." (1)

1) Cf. "En Islam iranien", t.II, op. cit., chap. IV: "La Lumière de Gloire et le Saint Graal", pp.146-148; voir aussi aut. cit., Henry et Renée Kahane, "The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival", Urbana, 1965.

Tout ceci n'est recevable que si l'on pressent toute l'opération dans l'Oeuf du Monde depuis l'ex-position de l'Oeuvre du Serpent qui enclot l'apanage circumambulatoire des migrations somatiques jusqu'à la vivification de l'"astrum in homine" ("sic itur ad astra"), ce qui implique l'élément numineux d'une conscience aperceptive du "Mysterium Magnum"; il s'agit donc de la transvaluation du fléau de Chronos-Melancholia et du débit de Léthé hors du régime de la "subsistence" dans le retour assumptionnel à l'"Aiôn" et la libation d'une Eau ignifiée de rémémorance ACTIVE, de dessaisir, dans les termes de l'Art, la PREMIERE MATIERE ("Anthrôpos hylikos") des accrétions relatives en réitérant (ou rétroversant) l'acte cosmogonique depuis la MATIERE PREMIERE ("Mercurius Lethalis") jusqu'à son inconditionné radical, ou encore du déchiffrement de CE qui s'est recouvert et inféodé à la fêrûle du "generatio et corruptio" pour en extraire l'"Athanasia" ou la sub-stance de l'immotivé fontal par la soutenance d'un FEU rare et double en l'aube palingénésique du Phénix. Ainsi, ayant suivi jusqu'ici un CERTAIN ordre du dévoilement, pouvons-nous observer la racine et l'étal d'une équation véhiculaire: CRATERE → CRUCI-BULUM (creuset) → ATHANOR (ATHANATOS) → PALINGENESIA et sommes-nous habilités à bien ouir ce segment syn-optique de Fulcanelli, tout en sachant conservée l'arcanéité de sa poétique:

"Mais l'ATHANOR, demeure du feu mystérieux, se réclame d'une conception moins vulgaire. Par ce four secret, prison d'une invisible flamme, il nous paraît plus conforme à l'ésotérisme hermétique d'entendre la substance préparée, — AMALGAME ou REBIS, — servant d'enveloppe et de matrice au noyau central où sommeillent ces facultés latentes que le feu commun va bientôt rendre actives. La matière seule étant le véhicule du FEU NATUREL ET SECRET, immortel agent de toutes nos réalisations, reste pour nous l'unique et véritable ATHANOR (du grec 'Ἀθάνατος, QUI SE RENOUVELLE ET NE MEURT JAMAIS). Philalèthe nous dit, à propos du FEU SECRET, dont les sages ne sauraient se passer, puisque c'est lui qui provoque toutes les métamorphoses au sein du composé, qu'il est d'essence métallique et d'origine sulfureuse. On le reconnaît minéral, parce qu'il naît de la prime substance mercurielle, source unique des métaux; sulfureux, parce que ce feu dans l'extraction du soufre métallique a pris les qualités spécifiques du "père des métaux". C'est donc un FEU DOUBLE, — l'HOMME DOUBLE IGNE de Basile Valentin, — qui renferme à la fois les vertus attractives, agglutinantes et organisatrices du MERCURE, et les propriétés siccatives, coagulantes et fixatives du SOUFRE. Pour peu que l'on ait quelque teinture de philosophie, on comprendra facilement que ce double feu, animateur du REBIS, ayant seulement besoin du secours de la chaleur pour passer du potentiel à l'actuel, et rendre sa puissance effective, ne saurait appartenir au fourneau, bien qu'il représente métaphoriquement notre ATHANOR, c'est-à-dire le lieu de l'énergie, du principe d'immortalité enclos dans le composé philosophal. Ce double feu est le pivot de l'art et, selon l'expression de Philalèthe, "le premier agent qui fait TOURNER LA ROUE et mouvoir l'essieu"; aussi le désigne-t-on souvent par l'épithète de FEU DE ROUE, parce qu'il paraît développer son action selon un mode circulaire, dont le but est la conversion de l'édifice moléculaire, rotation symbolisée dans la roue de Fortune et dans l'Ouroboros.

Ainsi, la matière détruite, mortifiée puis recomposée en un nouveau corps, grâce au feu secret qu'excite celui du fourneau, s'élève graduellement à l'aide des multiplications, jusqu'à la perfection du feu pur, voilée sous la figure de l'éternel PHENIX: SIC ITUR AD ASTRA." (1)

1) "Les Demeures philosophales", t.II, pp.158-161.

Si l'on a bien subtilisé et intimé l'élection, fondée en l'arpège hermétique, de l'arcane igné dans l'animation substantielle dans ce qui vient de s'offrir comme épanouissement parabolique d'une transmutation métallique, nous sommes en demeure de nous pénétrer de la dernière phase de la trajection annulaire et de la verticalité transparue dans la co-manence du Haut et du Bas, ce en quoi tout le déploiement métamorphique de l'ek-sistence se trouve inséminé en vue d'une déhiscence ou d'un repli, selon le point de vue envisagé (diastole/systole), dans le sceau méontologique, affirmation à la fois kathartique et somptuaire du NEGATIF comme affirmation véhiculaire et ultime ombiliquée secrètement, des limbes passionnelles à la transpartition de l'"Aïôn", au non-temps épiphanique. Cette méontologie ("mè on"), cette plénitude du non-être qui sustente la kataphase de la procession ontique depuis l'impondérable de l'"Ungrund" est la retraite d'une manence ("monè") qui accuse la rupture et la pro-fusion de l'authentique, mais aussi, sous le masque souvent impératif de l'Anankè, pure vivacité véhiculaire en ce sens qu'elle s'éprouve dans le vertige de la Forme et de la Non-Forme, du spirogyre, de l'irradiant et du concentrant, du centripète et du centrifuge, de l'analogique et du disruptif, ce en quoi nous pouvons certes avancer avec Stanislas Breton que cette

"manence" "...n'est pas seulement le "primum movens immobile" mais qu'elle connaturalise l'âme ou l'esprit, par ce CENTRE qui en est aussi la fleur ou l'étincelle, l'"éclair subsistant", au non-être par excès où elle habite et qui décide, par sa méontologie, tant de l'effectivité réelle d'une ontogénie, que de la pertinence limitée, mais valide dans ses limites, d'une authentique ontologie", ce en quoi nous pouvons poursuivre avec le philosophe, scrutant la puissance d'évocation du "dit" oraculaire et mythique, et reconnaître à l'étai ou des "Oracles Chaldaïques", ou des "Logoi" hermétiques, ou encore au florilège néoplatonicien élucidant l'amplitude de la synarchie processionnelle, que les prises de cette Parole:

"...font mémoire de l'origine mais en émaillant cette réminiscence de toutes les variations qui empruntent au floréal inépuisable de l'imaginaire le prestige de l'inattendu ou, à l'inverse, celui de la formule et de la métaphore consacrées. (...)

ne s'agissant non point...

"...d'un cloisonnement rigide qui morcellerait en substances séparées la synergie des mouvements fondamentaux, ...(mais bien)...d'une prévalence qui sous-tend toujours, d'une espèce à l'autre, la communication des distincts, leur réciproque circumin-cession. (...) Il (le dit oraculaire) renferme, le plus souvent du moins, le maximum du dicible dans le minimum d'extension. En termes spinozistes, nous dirions que l'intensité du penser requiert la contraction de l'étendue. (...) Le dit oraculaire ne s'adresse aux humains que par ce "Metaxu" qui sensibilise à la fois l'intelligible et le pré-intelligible. Il rassemble dans l'unité de sa voix et de son geste, pour les faire participer "de quelque

manière à l'un", tous les éléments dispersés que la procession répand, au-dessous de l'âme, dans l'espace lui-même hiérarchisé de la non-substantialité. Mais pour l'esprit lui-même qui pourrait, semble-t-il, s'en offusquer, il ménage un contact avec les ténèbres de l'infra-rationnel; contact qui le familiarise avec la "divine ténèbre", laquelle échappe tant aux sublimités du pur noétique qu'aux astuces d'une impérative raison." (1)

Ici encore, en ce point DONNE et EPROUVE, faudra-t-il cueillir une fleur très fragile à la surface du compost de l'Hydre ou de Tellus Mater: cela est peu mais tout dire en signifiant que l'âme navigue et habite entre les richesses chthoniennes du limon et la suspension éthérée du Lotus. Ainsi, chez Jamblique de Chalcis, dont on sait la profonde affectation à l'art théurgique ou hiératique, singulièrement à la Tradition égyptienne et par extension pythagoricienne, et qui plus est s'avoue lui-même fondé en l'autorité hermétique, on retrouve une triade métaphorique qui, dans l'import de sa luxuriance propre, recoupe délicatement le "symbolon" véhiculaire et met en présence de la tripartition essentielle corps-âme-intellect. Dans son "De Mysteriis Aegyptiorum" (VII, 2), le philosophe cohère, à l'affût d'une surrection palingénésique, du LIMON la provende matricielle de la MATERIA PRIMA, du LOTUS la templatation florigénique de l'Intellect qui

1) S. Breton, "Téléologie et ontogénie" (Variations sur les "Oracles Chaldaïques"), in Rech. Sc. Rel., t.66, N° 1, janv.-mars 1978, pp.5-25.

excède et surplombe le niveau gestatif des Eaux primordiales, et de la BARQUE la navigation souveraine de l'âme fondée (pilote) en son Principe:

A) "Conçois donc comme du LIMON tout le corporel, le matériel, l'élément nourricier et générateur ou toutes les espèces matérielles de la nature qu'emportent les flots agités de la matière, tout ce qui reçoit le fleuve du devenir ("tôn potamôn tês genésios") et retombe avec lui, ou la cause primordiale ("archegôn aition"), préalablement installée en guise de fondement ("pro-hypokeiménon"), des éléments et de toutes leurs puissances. Sur ces bases, le dieu auteur du devenir, de la nature entière, de toutes les puissances élémentaires, lui qui est supérieur à celles-ci et s'est révélé dans sa totalité SORTI DE LUI-MÊME ET RENTRE EN LUI-MÊME, immatériel, incorporel, surnaturel, inengendré, indivis, préside à tout cela et enveloppe en lui-même l'ensemble des êtres. Et parce qu'il a tout embrassé et se communique à tous les êtres du monde ("méta-didôsin éautoû tois kosmikois holois"), il est apparu sortant d'eux; parce qu'il est supérieur à tout et souverainement simple en lui-même, il apparaît comme séparé, transcendant, sublime ("choristôs hexéreménos metéoros"), éminent de simplicité en lui-même ("éautôn hyperéploménon") au-dessus des puissances et des éléments cosmiques."

B) "Le fait d'être assis sur un LOTUS signifie une supériorité sur le limon ("hyperochén te hypèr tèn ilÿn") qui exclut tout contact avec celui-ci et indique un règne intellectuel dans l'empyrée ("hégémonian noérân kai Empyrion épideiknutai"); car circulaires se montrent toutes les parties du LOTUS et les formes que revêtent ses feuilles et ses fruits; or, c'est à ce seul mouvement circulaire que l'activité de l'intellect est connaturelle ("syngénés"), elle qui s'avère permanente dans l'identité, avec un ordre et une raison uniques. Dieu lui-même est établi en soi et au-dessus de cette hégémonie et de cette activité, auguste et saint dans sa simplicité transcendante, demeurant en lui-même ("ménôn en éautô"), ce que veut signifier la position assise."

- C) "Quant à celui qui navigue sur une embarcation, il suggère la souveraineté qui gouverne le Monde ("tèn diakubernôsan tòn kosmon"). De même donc que le pilote préside à la barre EN RESTANT DISTINCT DU NAVIRE ("choristos ôn tês néos"), de même c'est en restant à part que le soleil préside au gouvernail de tout l'univers. Et comme le pilote dirige tout du haut de la proue, imprimant par un léger effort de sa personne le premier principe au mouvement ("tèn proten archèn tês phorâs"), de même, et bien avant, le dieu imprime en bloc, du haut des premiers principes de la nature, leurs causes primordiales aux mouvements ("apò tôn protôn archôn tês physéos. tâs protourgoûs aítias tôn kinéseôn"); c'est donc cela, et plus encore, que déclare sa navigation sur une barque." (1)

Or, cette triplicité sise entre les germes limbiques de la corporéité transitive, la motilité navale de l'Âme du Monde et la corolle épiphanique du "Stat" divin est symptômatique et homologique à l'indivision vernale du sujet anthropologique. La connaturalité "iconique" du motif floral, chlorophyllique et héliaque (donc cardiaque) dé-marque la nécessaire dissimulation du joyau méontologique tout à la fois qu'il en inonde, de son abscondité et de sa stance identitaire, les fruitions relatives à l'étendue de SA PROPRE NEGATION, puisqu'en cette extra-position, il y a configuration (com-position) synoptique (l'Oeil du "Noûs", l'Oeil héliaque) et auto-constitutive de ce que sont les augures de toute corporéité et finitude, donc transpartition engrammatique d'un procès involutif tendu

1) Jamblique, "Les Mystère d'Egypte", texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1966, pp.189-190.

vers une commotion anagogique dans le "templum" microcosmique de l'Anthrôpos.¹ Et il y a retour du Même dans l'Autre: le "tropos" de la Manifestation ne semble ex-poser, à la limite, le Multiple qui percussione de spires hyperboliques l'astringence substantielle que pour éveiller la surrection sôtério-

- 1) La fleur de lotus est un symbole d'une simplicité et d'une complexion parfaites en regard de la temptation cardiaque et de la régénération de l'Anthrôpos primordial:

cf. R. A. Schwaller de Lubicz, "Le Roi de la théocratie pharaonique", Paris, 1961, pp.294-295:

"Pour approcher le sens ésotérique du problème, il faut se rappeler la symbolique du Lotus, tant aux Indes qu'en Egypte. Il est dit que le Lotus a sa racine dans la terre, qu'il croît dans et par l'eau, que ses feuilles se nourrissent de l'air et sa fleur du feu du soleil. Ainsi le Lotus symbolise les quatre éléments: TERRE, EAU, AIR, FEU.

La fleur de Lotus représente le produit final, non seulement régénéré mais EXALTE, comme le montrent les sculptures: il en sort à nouveau une feuille (c'est-à-dire l'air), un bouton (la coagulation), et une ou plusieurs nouvelles fleurs. La première fleur constitue une nouvelle terre — solaire — capable d'une EXALTATION représentée par les feuilles, boutons et fleurs qui en sortent.

Or, philosophiquement, une telle exaltation trouve son terme dans l'absolu, et, pratiquement, à partir du moment où cette force concrétisante ne peut plus être retenue en une forme corporelle, donc retourne à sa source spirituelle. Ceci est la vraie signification d'une exaltation du mortel vers l'immortel."

J. Evola, "La Tradition hermétique", op. cit., p.69 & 100:

"Pour trouver cet enseignement d'une manière complète et formelle, il faut se référer à la tradition hindoue. Dans celle-ci, les sept centres sont appelés "çakra" — roues (en rapport avec le mouvement tourbillonnant des énergies vivifiantes qui rayonnent de chacun d'eux) — mais aussi "padma", c'est-à-dire LOTUS. Or, le lotus

logique du dieu caché ou démembré ou aboli ou spolié dans l'Alter spatio-temporel: l'affrontement et la transfiguration en cette DOUBLE MORT "signifient" l'ARCANUM à la racine de toute métaphysique dès lors qu'il est entendu avec Cioran que "Toute métaphysique commence par une angoisse du corps"

(dont l'équivalent dans l'hermétisme est la ROSE et, plus généralement, la Fleur des Philosophes) est un symbole qu'on retrouve aussi dans la tradition chaldaïque-égyptienne et minoïque, où souvent il est associé à la "clef de vie" et à l'idée de la résurrection, de la palingénésie, de l'éveil: la "floraison" des Sept libérés de la conditionnalité qu'ils subissent de la part de la Terre humaine — le corps — équivaut donc à la réintégration de l'être. (...)

Dans l'AIR, éclôt la FLEUR — FLOS SAPIENTUM — nous sommes aux autres "saisons philosophiques", après le sombre hiver. Le fruit mûr en automne sera la "fixation" du principe solaire ressuscité. On trouve ce symbolisme déjà dans la "Turba Philosophorum". De là aussi, la signification du symbole rosicrucien de la Rose qui s'épanouit au centre de la Croix (transformation de l'interférence des deux principes, | et —, de point de chute et de neutralisation en point vivant et rayonnant au centre des quatre éléments). Ce symbole appartient également à l'hermétisme: la "Porte Hermétique" de Rome porte justement les mots: "Ad Rosam per Crucem" et la Rose ou la Fleur, symbole commun à d'autres traditions ésotériques. se retrouve dans les textes techniques de l'alchimie.

Toujours dans le domaine du symbolisme végétal, le développement initiatique eut une figuration caractéristique dans le LOTUS, fleur dont la corolle ○ s'épanouit sur une tige verticale | qui a traversé et dépassé les Eaux —, ses racines étant parties du limon abyssal de la Terre Humide. Ainsi, dans l'ensemble, on a le hiéroglyphe ♀ qui dans la tradition égyptienne eut la valeur de "clef de vie", de "Vivant" et "vivre", en rapport avec la régénération et l'immortalisation."

Cf. aussi R. Guénon, "Symboles...", op. cit., chap.LXXIV: "L'Ether dans le coeur", pp.423-430.

et qu'elle s'absout dans la dépossession de toute limite, donc dans la destruction et la désaturation de la causalité différentielle dont la plus éminente et la plus incisive trouve son ressourcement irrésolu dans le circuit adventice de la Pulsion de Mort,¹ ce qu'est le "momentum" du degré zéro

-
- 1) J. Oury, "La psychose, l'institution, la mort", in "Matière et pulsion de mort", Revue de Psychanalyse VEL, N° 1/1975, pp.169-185, nous donne aussi à entendre, d'un "topos" différent mais si peu différent, à propos du masque faste déployé depuis le contrat de la Mort et du principe de réalité:

"Champ fracturé où RIEN vous accueille. Face sans visage dont parle Daumal. Pavés glissants de l'Enfer; anges impersonnels qui vous regardent de nulle part. (...) La Mort est une transcendance. Non pas un but, mais un terme. L'Etre-pour-la-Mort est toujours là, au-delà de "l'horizonné", mais il est aussi au coeur de la présence. (...) Il ne s'agit pas de ressasser je ne sais quelle tragédie, ni de revenir sur les lieux de l'horreur, ni de reproduire des scènes du jardin de Locus Solus. Mais de CAPTER L'ENERGIE DE LA PURE REPETITION AFIN QUE SE CONSTRUISE LE TEMPS; LE TEMPS HORS-MEMOIRE; l'au-delà de la signification et du sens. D'où ces jeux de séduction subjective de l'Absurde ou de l'Inanité, barrières contre lesquelles nous butons à la moindre défaillance. C'est dans la trace de ce chemin, qu'à la limite de la phobie, quelque chose peut se montrer qui est de l'ordre de la pulsion: LA PULSION PAR EXCELLENCE QU'EST LA PULSION DE MORT. Ce point extrême de la possibilité de l'inscription: point d'écriture première, recueil de signifiants, "Wahrnehmungszeichen". Reprise d'une écriture qui exige une ascèse, une sorte de "mort à l'existence", où rien n'est inscrit à l'avance. (...)

Tout est si facile dans le monde; l'homme n'a jamais été pourceau; Circé est là pour dissoudre sa mémoire; seul Ulysse, dans sa solitude, peut prétendre avoir parcouru l'Hadès. Personne ne le croit. La rationalité est contre lui, contre toute élucidation, parce que ça dérange l'ordre établi. Il n'a rien à démontrer, rien à montrer. Il est voué à une curieuse atopie. La tentation n'est pas une intentionnalité subtile; elle est structurale, inscrite dans

de l'engramme de la procession convertie dans son Origine

les faits, bien établie dans l'architecture du bon sens, bien traditionnelle. Des cohortes de lettrés viennent lui tresser des guirlandes, écrivant des grimoires, naïvement, sur des parchemins d'hommes; des millions d'hommes transformés en papier et en savon, par facilité, parce que c'est plus simple comme ça, et plus commode. Parce que nous sommes pressés, il faut faire vite, aller droit au but sans s'accrocher dans les buissons. L'autostrade, ou la mise à mort de Dédale. Dédale est déclaré coupable; il ne peut vivre que dans la clandestinité.

Dédale, notre patron, puisses-tu nous préserver quelque labyrinthe secret! Afin que nous nous y perdions dans l'espoir d'une rencontre. Tourbillons et tempêtes, Eros et Thanatos: Ananke est là qui nous les accorde, qui nous les afflige.. Ne pas forclorre ce lieu de calme, ce lieu de repos, ce lieu de combat silencieux entre Harmonie et Discorde, afin que ne s'abatte pas sur nous la Tempête Universelle: Dresde, Hiroshima, et combien d'autres. (...)

Rien ne peut s'écrire qui ne soit déjà là comme pure différence, mais différence non fortuite, différence structurée, tablée. La Mort nous éveille à cette tablature.

(...)

Ni Etre, ni Avoir, mais la jointure vide marquée de la pure différence; opération silencieuse d'une MISE A MORT DE LA SIGNIFIANCE, par le trait que je trace; sacrifice renouvelé du Dieu de la signification, trait unaire qui inaugure la rencontre de l'Autre, le Tout Autre dont le désir me fait autre, vectorisant ma singularité dans un espace polysémique, surface de sens qui n'apparaît telle que par ce qu'elle n'est pas, sa pure extériorité, un point du champ du désir de l'Autre. (...)

Pourtant le paraître ne doit pas être tenu comme manifestation de l'Etre. Il est premier dans sa déjà trop tardive "déclousion" ("Unverborgenheit"); l'écrit, ou le dire, sont l'inauguration de ce qui n'a jamais été, l'Inconscient n'étant que le support logique de cette opération décisive dont le présent est toujours marqué d'un blanc, séparant le futur du futur antérieur. Le sujet existe là dans cette COUPURE PRIMORDIALE, castration, accession au symbolique, meurtre du bélier, du père, de la nature. Rêveries, nostalgies esthétiques, s'effondrent, se dissolvent; les châteaux en Espagne font place à de vrais châ-

radicale où la finitude atomisée de l'individuation est pulvérisée jusqu'à l'exhaustion de l'immanence, dans la non-différence du DEUS ABSCONDITUS qui est le DOUBLE du corps protéen, qui est aussi secrète ignition dans l'illimité de son ex-périence déroulée dans ce qui s'enroule dans l'Oeuvre du Serpent mercurien, mais aussi éperonné aux ruses mimétiques de la magnésie de l'Eros et de la nymphe Physis, est-il, cet "Absconditum", dans la NECESSITE votive de son propre VOILE, dédoublement et surrection négative, l'heccéité syzygique de la "Sophia denudata" révélée dans un "Aïôn" sans joug.

teaux de cartes, cartes chiffrées, arcanes précaires sur lesquelles nous bâtissons — que faire d'autre? — notre existence. Notre existence dont les jours sont comptés comme les cartes du jeu, comptés par le clepsydre de la Mort, mais dans L'ORDRE DES NOMBRES: LES NOMBRES, QUI SONT TOUT LE REEL. Cette architectonie, qui dans sa fantaisie apparente organise la rencontre du Réel et de la Mort, jeu des nombres: c'est le BAROQUE, dans sa magnificence et dans sa modestie cachée, style de tous les temps, catégorie incarnée, éon néoplatonicien comme le suggère Eugenio d'Ors. C'est cet Eon, cet "ange", catégorie impersonnelle, qui préside à nos ébats. Nous sommes ses esclaves, marqués à jamais, et par là offerts à la jouissance; sacrifiés par la Mort quand elle rouvre les yeux de sa minute d'absence. Nous ne vivons que le temps d'un passage entre deux Morts et ce temps n'est marqué que par notre "écriture", notre dire: non pas l'Eternité gagnée, mais la "zone" franche" où le temps disparaît, là où affleure l'ineffaçable, l'intemporel, le toujours aussi neuf, le DESIR. Il ne peut affleurer que dans cet espace coupé, fendu, CREUSÉ À MÊME LE VIDE. Espace du Bunraku, voix détachées, regards multiples, marionnettes de l'existence; le vide s'incarne dans la négativité, dans l'interruption qui préserve le SENS, évitant les écueils d'une théologie apophatique.

La pulsion de Mort est donc un mythe: ET C'EST LÀ SA VERITE."

Dans l'expérience de ce DOUBLE, comme dans l'expérience du double Abysse du Plein et du Vide, comme dans l'expérience du miroir de Dionysos,¹ faut-il voir le mirage de l'Alchimiste qui, plongé dans la "Mélancolia", entre le sablier et le sextant, la pierre cubique et la balance, (se) dissout et (se) recompose, qui expérimente les volutions et limites de Chronos pour pénétrer l'inamissible de l'"Aiôn", donc dissolution du réflexif ou spéculaire, décomposition des angles multiples dans le miroir de Nature, re-formation naissante de l'"Aurora consurgens" et régénération d'une fleur à la surface du compost, réunion syzygique de REX-REGINA/SOL-LUNA, communion de l'Aube et de l'Hespérie dans la floraison du Lotus, tel que nous le laisse si bellement entendre le Diadoque Proclus dans son "Art Hiératique":

"Le lotus lui aussi manifeste son affinité avec le Soleil: sa fleur est close avant l'apparition des rayons solaires, elle s'ouvre doucement quand le Soleil commence à se lever, et à mesure que l'astre monte au zénith, elle se déploie, puis de nouveau se replie lorsqu'il s'abaisse vers le couchant. Or quelle différence y a-t-il entre le mode humain de chanter le Soleil, en ouvrant ou fermant la bouche et les lèvres, et celui du lotus, qui déplie et replie ses pétales? Car ce sont là ses lèvres à lui, c'est là son chant naturel." (2)

-
- 1) Cf. J. Pépin, "Plotin et le miroir de Dionysos" (Enn., IV, 3, (27), Rev. Int. de Philo., no.24, 1970, pp.304-320.
 - 2) "Péri tês hiératikês technes", "Catalogue des manuscrits alchimiques grecs", t.VI, Bruxelles, 1928 (Bidez), rep. in Festugière, "Rév. Herm. Trism.", t.I, pp.134-135.

Cette déhiscence de la fleur de Lotus ou encore "fleur embrasée de l'Intellect" ("pyros anthos noou") des "Oracles Chaldaïques"¹ n'est ni plus ni moins que la transposition du "terminus ad quem" duquel s'IN-SPIRE d'un seul souffle, d'une seule "pneumatôsis", toute l'architecture symbolique et sotériologique ombiliquée dans son accomplissement au précepte delphique, ce "Gnôthi sauton" dont nous savons maintenant

1) Le frag. 1 des "Oracles" (éd. des Places, p.66) porte ceci:

"Il existe un certain Intelligible ("noéton"), qu'il te faut concevoir par la fleur de l'intellect ("noein noou anthei"); car si tu inclines vers lui ton intellect et cherches à le concevoir comme si tu concevais un objet déterminé, tu ne le concevras pas; car il est la force d'un glaive lumineux qui brille de tranchants intellectifs. Il ne faut donc pas concevoir cet Intelligible avec véhémence, mais par la flamme subtile d'un subtil intellect, qui mesure toutes choses sauf cet Intelligible; et il ne faut pas le concevoir avec intensité, mais, en y portant le pur regard de ton âme détournée (du sensible), tendre vers l'Intelligible UN INTELLECT VIDE (de pensée) ("kéneðn noon"), afin d'apprendre (à connaître) l'Intelligible, parce qu'il subsiste hors (des prises) de l'intellect (humain)."

S. Breton, "Téléologie et ontogénie", loc. cit., pp.12-13, y voit s'y dessiner:

"... une ligne ferme d'univers qui, entre les pôles extrêmes d'un "ineffable d'en haut" et d'un "ineffable d'en bas", décrit les "scansions" d'un intervalle, ponctué par les degrés d'une hiérarchie ontologique. (...) La paradoxale idée de CAUSA SUI, qui équivaut pour certains, à une espèce de suicide, affleure, sans se formaliser encore, dans cette auto-donation qui précède de droit l'émanation créatrice. La radicale causalité est ainsi réflexivité absolue. (...) ... elle se rattache ici, en deça de toute référence anthropologique, à l'irrépressible fécondité d'une puissance qui se fait elle-même puissance, en recourant sur soi son ardeur, comme si la ligne droite de la DUNAMIS ne restait homogène "en tous ses points" qu'en réfléchissant sa fluxion dans le cercle d'une auto-suffisance."

qu'il est la clef anabasique de la gnose hermétique. Or cette "via negativa" que nous savons être l'étrange saut d'intériorité au SEUIL du flux des avatars migratoires, comme une sublimation instantane de la fertilité amniotique ou une dessiccation inouïe de l'HUMIDUM RADICALE (i.e. l'âme humide chez Héraclite) d'où le psychotropisme s'involue pour devenir un pur acte de nudité et de floraison de l'"astrum in homine", à l'instar de cette transparence naive du "daimôn" socratique qui défie et triomphe du spectre de la Mort conditionnelle, cette "via negativa" donc n'est que pur dé-voilement ("Alétheia") et d'autant plus, cela même en regard des entités les plus discrètes de la concrétion, que la CONIUNCTIO de l'âme et de son "absconditus" transparait au ressort de la chair "enluminée" et qu'elle porte, peu importe la force comme le vide des mots, le fondement de l'infondé dans toutes les "Gestalten". C'est-à-dire que toute métaphysique du corps, dans sa racine et dans la modalité de sa pénétration, ne peut que percuter l'in-tension, qu'elle soit diamétrale ou concentrique, de CE qui signe la puissance générative des polarités et de leur perfusion transfinie, donc ce qui convient au commerce confluent et séparant du Logos, mais, là où le Logos perd sa commensuration critique, là aussi origine la noblesse déclinante de l'"Agnôstos" qui, en s'épiphanisant dans son réceptacle, dans cette décoction gnoséologique de la

sub-stance portée vers l'atteinte à la CAVITE secrète du COEUR, éconduit son SUJET jusqu'au Vide métaphysique ou à la totale vacuité dissolutive de l'arc réflexe, dès lors qu'il y a absorption et résorption de l'évasif, donc concentration de ce qui excède le VASE, pour s'induire, dans la part inavouable de scissiparité du temps physique, jusqu'au retournement le plus aigu dans le Lotus de l'âme, là où le Visage de la Nuit s'élucide et celui du diurne se voile alors jusqu'à la NIGREDO la plus totale et, de cette transomption ultime, se réincruder jusqu'à la cime de son être. Par ailleurs, les discès et l'accès transfigurants que nous venons d'évoquer sont de peu d'atteinte pour un angle d'appréhension qui se donnerait pour "métaphysique" tout en posant un explicite déictique sur une telle dé-flagration du fontal dans le "Grund", puisque le dévoilement ou la quête aléthique ne peut être abstraite ou restituée par l'exercice d'une parole assertorique sur un objet (qui est résolument SUJET) tel que la transomption instantane du NON-AVENU prégnant par négation radicale ("Agnôstos") dans l'advenant. Ceci équivaldrait en outre à vouloir déduire ou abstraire, pour en statuer sur le dispositif et l'abyssal qui s'y déclôt, l'heccéité de la Méduse et le pluriel de son ARCANÉ en une seule pétrification. Cela comporte peu de risques et consiste évidemment à éviter la Méduse. Ceci reviendrait aussi, considérant un enfant qui

découvre, en se découvrant lui-même musicien, les vertus d'une conque marine, à vouloir ISOLER et typifier, sous la férule causale ou finale, ou la décision de l'enfant, ou son aptitude pneumatique, ou la colonne pneumatique elle-même, ou le registre et la tessiture, ou le volume et la chambre d'écho de la MATRICE ("konkhê"), etc., de telle sorte qu'on secrèterait alors un simulacre tautégorique en regard d'un acte unique et le plus idoine (= "idoneus": le propre, le sceau de la PROPRIATION) scellé du paroxysme étincelant qui embrasse et l'origine et le crépuscule du Verbe pour se réitérer en lui-même. La Totalité instantane qui s'y joue puisqu'il s'agit du Jeu, est enracinée dans la profondeur de l'ABSCONDITUM. Et même, dans l'envergure non-prescriptible que nous envisageons, l'extra-position ou le prédicament d'une déité causale ou finale y est aussi caduque, et cela même par le recours à une clause vacuelle comme "néant" ou "Vide métaphysique" que nous avons précédemment nommé et qui n'existe pas d'ailleurs, puisqu'il n'est qu'une espèce retorse qualifiée du manque à nommer l'unique EXPERIENCE qui traverse tous les Eons et les écarts mimétiques réfléchissant la réalité substantielle. Cela est certes entendu chez les âmes guerrières qui, à l'instar de l'"Ungrund" boehmien ou de la "noche oscura" chez Juan de Yespez ou encore d'un instructeur Zen qui opère avec une telle notion-abîme, se savent alors recourir à des dispositions é-

vacuantes qui excèdent et éclatent la praxiologie de l'entendement et la binarité sémantique dans l'Art du langage. Dès lors, l'expérience des limites qui seule envisage la Mort comme sagesse élective éprouve et étreint tout sauf la caution temporisante d'un "deus ex machina" ontologique, ou de la motricité d'une idéalité première, ou encore de la concaténation du Principe expurgé du recel ultime d'un "terminus a quo". Or, dans la résistance sublime du bouclier tangible et de l'altérité phénoménale, sachant que l'enfoui en SE NIA NT S'EXALTE, l'expérience d'une dualité radicale ne transparait que pour s'élire dans l'aperception non-duelle, et en cela pouvons-nous encore convoquer la belle apophasis védantique où nous découvrons le "splendidus" dans l'exil du plus infime de de la forteresse:

"1. Dans cette forteresse de Brahman qu'est le corps, un petit lotus forme une demeure à l'intérieur de laquelle règne un petit espace. Il s'agit de rechercher ce qui l'occupe. Cela, en vérité, il faut désirer le savoir.

2. Si l'on dit: "Dans cette forteresse de Brahman qu'est le corps un petit lotus forme une demeure à l'intérieur de laquelle règne un petit espace, que renferme-t-il qu'il faille rechercher, qu'il faille désirer savoir?"

3. Il faut répondre: "Aussi vaste que l'espace qu'embrasse notre regard est cet espace à l'intérieur du coeur. L'un et l'autre, le ciel et la terre y sont réunis, le feu et l'air, le soleil et la lune, l'éclair et les constellations, et ce qui appartient à chacun ici-bas et ce qui ne lui appartient pas, tout cela y est réuni."

4. Si l'on reprend: "Si tout ce qui existe est

est réuni dans cette forteresse de Brahman, tous les êtres réels et tous les désirs, qu'en subsiste-t-il quand l'âge l'atteint ou quand elle se dissout?"

5. Il faut répondre: "Ils ne sont pas atteints par la décomposition, ils ne sont frappés par le coup qui la détruit. C'est la vraie forteresse de Brahman; tous les désirs sont là réunis. C'est l'"ātman" pur de toute tache, qui ne connaît ni la vieillesse, ni la mort, ni la peine, ni la faim, ni la soif, dont tous les désirs, toutes les pensées sont réalité." (1)

Maintenant, nous allons pénétrer le motif dernier de notre méditation, à savoir le passage de CE qui excède souverainement la partition du "nunc stans" en regard du "nunc fluens" et qui se maintient par l'arcane du LIEN ("desmos") dans la plus absconse cavité du royaume créaturel, à la com-

-
- 1) "Chāndogya Upaniṣad", VIII, 1, 1-5, traduction et annotation par E. Senart, Paris, 1930, pp.107-108; par ailleurs, dans sa thèse exceptionnelle, "L'Absolu selon le Védānta", Paris, 1937, O. Lacombe nous livre d'un trait la médiation de Çankara, philosophe princier de l'"Advaita" (non-dualité), fondamentale pour l'intégration du Védānta, et ce qui est fort explicite en regard du point de vue esquissé ici:

"Dans le système de Çankara le paradoxe se résout de manière toute simple: l'"ātman" unique se divise illusoirement en un nombre infini de "jīva", selon que Māyā surimpose à sa pure unité ces conditions limitantes — "upādhi" — que sont les individualités organiques. En tant qu'âme individuelle, c'est-à-dire illusoirement, "ātman" épouse par une immanence qui se prend pour un CONTACT et pour une ETREINTE, le tout de l'individualité vivante, jusqu'à l'infiniment petit de sa structure, jusqu'au sursaut instantané de la moindre pulsation vitale ou de la plus évanescence conscience empirique. Mais cette illusion d'immanence "animante" se fonde sur l'immanence non moins exhaustive, bien que dépassant toute individualité et l'illimitation même de l'univers, par laquelle l'"ātman" pur, substance véritable et indivise, être absolu, soutient, sans contact et impollué toute cette apparence d'être et de vie."

plète involution empirique et cyclique, et, par le rebours de l'éveil ("Gnôthi sauton"), la rétroversion assumptionnelle qui surrectionne le germe caché de l'"homoiôsis" substantielle dans le dépouillement de l'Alter. Or, dans notre traité, l'Anthrôpos reçu selon l'Essence est l'icône gène et intégrale du Protoprincipe, s'étant mis en abîme par une appétence mimétique, ce n'est qu'au CONTACT de son propre reflet (simulacrum-speculum) dans le miroir oestral qu'est occultée et nymphisée sa principauté atemporelle et atopique dans un réseau dont on connaît l'erroir et le dissimilaire. Donc, il y a trans-action entre l'"atopos" (plérôme ou non-lieu) ou l'"asymétron", ce qui ne convient qu'à l'hyperréalité de l'"Aiôn", et une symétrie mimétique (image-reflet-mimesis), qui est en cela simulacre et DEDOUBLEMENT de la syzygie androgyne, d'où la Lumière primordiale devient diffuse et fragmentaire dans la COPULATIO, induisant alors la dissymétrie d'un circuit d'enveloppes ("kytoi"/"péribolata"/"endymata"), d'accrétions et d'amalgames dont l'avatar radical est enté à la loi de la différence et de la répétition, à l'ombre du suaire de Thanatos, donc à la "generatio et corruptio". Ainsi, il y a rupture ontologique sur la non-dimensionnalité de l'"Aiôn" et passage à la "diaiônia" ("natura naturans" et "natura naturata") cependant qu'il y a perduration d'un lien ténu dont l'essence et l'import ne peuvent qu'être véhiculaires, par adjonction hié-

rarchique de tuniques astrales et somatiques, ou abscons, en ce sens que le germe du "Noûs authentias" serait venu s'immiscer en dépit de la massivité adventice dans un locus ektypique dont l'accès du scellé n'appartient qu'à la rétrovision apophatique du "numinosum", donc à l'Oeil du Coeur. Ce sont là, on le devine assez bien, les deux voies, processionnelle et dualiste, du speculum alexandrin.

Or la notion de "véhicule" ("ochéma") ou "chariot subtil" (currus subtilis"), qui est fort répandue dans le mysticisme astral de la période hellénistique et qui permet, par un biais singulier, d'assortir une autre distinction aux phases de munition et de démunition des tuniques ou supports de la Fatalité dans notre traité, ce qui correspond par ailleurs au "Klimax heptapylos" du schème mithraïque, prend toute sa mesure et sa dimension trans-figurantes dans la synergie processionnelle chez Proclus. En cela, faut-il s'être assimilé la vitalisation pneumatique (Stoa) ou encore l'"energeia" entéléchique de la psyché qui imprime la corporéité pour la translater dans une conception de la descente de l'âme (pré-natale) ou "kathodos" dont nous avons un prototype catoptrique et mimétique dans le "Poimandrès" (Lumière ↔ Obscurité) -- (Logos ↔ Humidum radicale) — (Anthrôpos ↔ Physis), ce qui équivaut chez les néoplatoniciens à la dispense de l'Ether ou du Pneuma par une canalisation subtile et à l'homologation émanatiste des tenseurs

polaires jusque dans le giron de la "selva oscura". Ainsi, dans cette conception du "corps subtil" ou "astral" qui est fort essentielle à la doctrine shaykhie iranienne¹ et qui

1) Cf. H. Corbin, "Corps spirituel...", op.cit., pp.116-117:

"L'idée de ces différents corps revêtus par l'âme et correspondant à différents plans de l'être, reproduit la conception des ὀχήματα ("okhêmata") ou "véhicules de l'âme" qui ont tant retenu les méditations des néoplatoniciens. La doctrine du corps astral (σῶμα ἀστροειδές) ou ὄχημα-πνεῦμα est si fondamentale en cette famille spirituelle à laquelle appartient le néoplatonisme, qu'elle appelle aussitôt mainte autre référence, notamment le "corps parfait" (σῶμα τέλειον) de la liturgie de Mithra, le "corps immortel" (σῶμα ἀθάνατον) du Corpus hermétique, et finalement, tel est ce qu'elle suggère, ce à quoi elle tend et aspire, le ἴδιος δαίμων ou οἰχείος δαίμων, la divinité personnelle ou Ange tutélaire à qui l'adepte est confié par l'initiation, et qui fait de l'être humain terrestre la contre partie d'un être céleste avec lequel il forme un tout, — c'est en termes de théosophie mazdéenne Fravarti, Daênâ, le Moi transcendant, l'ALTER EGO céleste.

On sait en quels termes se posait le problème pour un Proclus: il fallait trouver un compromis non seulement entre Platon et Aristote, mais aussi entre le néoplatonisme péripatétisant et la psychologie stoïcienne du PNEUMA. Il fallait établir à la fois que l'âme est immortelle tout en étant l'"entéléchie", la perfection d'un corps, et qu'elle est incorporelle tout en étant inséparable du "pneuma". Il s'agissait en outre de concilier deux traditions concernant le "corps astral" et ayant vie toutes deux dans le néoplatonisme. De ces traditions, l'une représente le corps astral comme attaché en permanence à l'âme, l'autre le représente comme acquis ou revêtu par l'âme au cours de sa descente des régions supérieures, et comme devant être abandonné par elle au cours de sa remontée. Proclus réussit ici une synthèse dont nous retrouvons l'homologue dans la doctrine shaykhie: elle consiste pour lui à accepter l'existence de deux ὄχημα ("okhêma"). Il y a:

1^o Le ὄχημα SUPERIEUR qui est originel, congénital, "symphyès" (συμφυές), celui qui est appelé αὐγοειδές (lumineux, auroral) ou ἀστροειδές (astral). C'est le "prôton

suggère aussi la métaphore de l'attelage ailé du "Phèdre", avons-nous un véhicule psychotropique itinéré substantiellement comme éthéréel ("aitherodès") ou pneumatique ou encore lumineux ("augoeidès"), ainsi le "sidereum et luminosum corpus" chez Macrobe ("In Somn. Scip.", I, 12) mais aussi chez Jamblique ("De Myst.", III, 14) dans un passage sur la mantique théurgique où il est question d'une irradiation ou adduction du photisme primordial:

"Or tout ce genre de mantique dont tu parles est, dans sa multiplicité, embrassé par une seule puissance ("dynamei"), que l'on pourrait nommer ADDUCTION DE LUMIERE ("phôtòs agogé" ou "phôtagogia"). Celle-ci éclaire d'une lumière divine le véhicule éthéré et lumineux ("aitherôdès kai augoeidès ochéma") attaché à l'âme; en suite de quoi des représentations divines saisissent notre puissance imaginative ("phantastikèn dynamin"), mues par la volonté des dieux." (1)

sôma" (corps originel) dans lequel le démiurge a placé l'âme. Il est immatériel, impassible, impérissable. Lui correspond exactement dans la terminologie et les conceptions de Shaykh Ahmad Ahsâ'i le "Jism B" appelé corps archétype, originel, essentiel ("jism aslî haqîqî"); c'est l'être humain réel ou essentiel, l'homme au sens vrai ("insân haqîqî"). Et il y a:

2° Le ὄχημα πνευματικόν ("okhêma pneumatikon") ou véhicule "pneumatique" INFÉRIEUR qui est une adjonction temporaire, composée des quatre éléments; il est en propre le corps subtil ou véhicule de l'âme irrationnelle; comme celle-ci il survit à la mort du corps, mais il est appelé à disparaître ou à se résorber. Lui correspond le "Jism A", formation accidentelle provenant des CIEUX du monde intermédiaire "barzakhî" ou "hûrqalyî".

1) "De Mysteriis", éd. E. des Places, op. cit., p.117.

Par cette autre paralogie de l'"effectrix rerum" qui nous "impose" la délicate co-manence homologique du Haut et du Bas, la conception véhiculaire nous semble délier les dualités en les conservant, c'est-à-dire qu'elle stimule à la fois la stance et la mobilité dans la perpétration d'un gradient substantiel qui édifie la Totalité d'une CIRCULATIO psychotropique ("empsychon") et, l'âme étant, selon l'intuition du Diadoque, "substance autoconstituante, vie autovivante, et connaissance autoconnaissante" (οὐσία αὐθυπόστατος καὶ ζωὴ αὐτόζωος καὶ γνῶσις ἐαυτῆς γνωστική; Proclus, El. Th., prop.190) qu'elle s'accorde à la nécessité d'une sustentation unitaire (monique) de l'étant continu, sans pour cela, en percutant le métabolisme de l'Anankè et des révolutions génératives, attenter à la retraite de l'Essence ("Hyperousia" — "Hyparxis": origine originante) qui SE suscite comme perpétuité souveraine délivrant l'abandon du DON de l'Origine dans la duplicité et la complicité métamorphiques. Dès lors, en cette quasi parousie de l'âme devenant PRESENCE (auto-hypostatique) et ontogénie, nous sommes incités à effleurer la métaphore ou l'amphore dans la vision immémoriale des transvasements et recueils des "vases communicants", ce en quoi le "verseur d'eau" (infinité aquarienne du Kosmos) devient le héraut du continu perplexé dans le foudroiement du discontinu. Cette médiation excède intrinsèquement le seul filigrane de l'Archè au participable

puisqu'elle s'ingénie en se saisissant, ce qui ne cesse de nous rappeler le trait et la coupe analogiques des Fils d'Hermès qui stupéfient et enveloppent de l'Origine aux genèses et révolutions germinales, là il y a, pour reprendre le terme du divin Jamblique, adduction et trajectoire inséminantes (plongée de l'âme) de la corporéité élémentaire (cf. interstices de H. Corbin et J. Evola, pages suivantes), qui, se répercutant jusqu'en ses fibres et moelles, peut s'avérer, selon l'élan et la pénétration ou le désaïssissement numineux sur le plan de l'électivité et de l'anabase, pur "carcer" ou pure temptation, ce en quoi l'enveloppe ou la Matrice elle-même devient, sur le plan de l'actuation principielle et de l'arcané palingénésique, pure amphibolie. Encore faut-il pressentir avec J. Trouillard que ce "currus subtilis" ou "corps primordial" "...est une médiation entre l'intensité psychique et l'extension en laquelle elle se déploie. C'est une loi de dimensions, c'est aussi le principe d'une sensibilité non empirique dont la manifestation théurgique serait la lumière (cf. "In Rempublic.", II, 145-146, 154-155). Il insère l'âme dans le cosmos, lui permet d'y remplir une fonction, de porter le corps empirique qu'elle mérite ou de s'en dépouiller, sans jamais cesser d'être incarnée, c'est-à-dire d'être l'unité de quelque complexité cosmique."¹ Aussi, dans l'ellipse onto-

1) J. Trouillard, in "El. Theol.", op.cit., note 2, p.178.

Corps HUMAIN

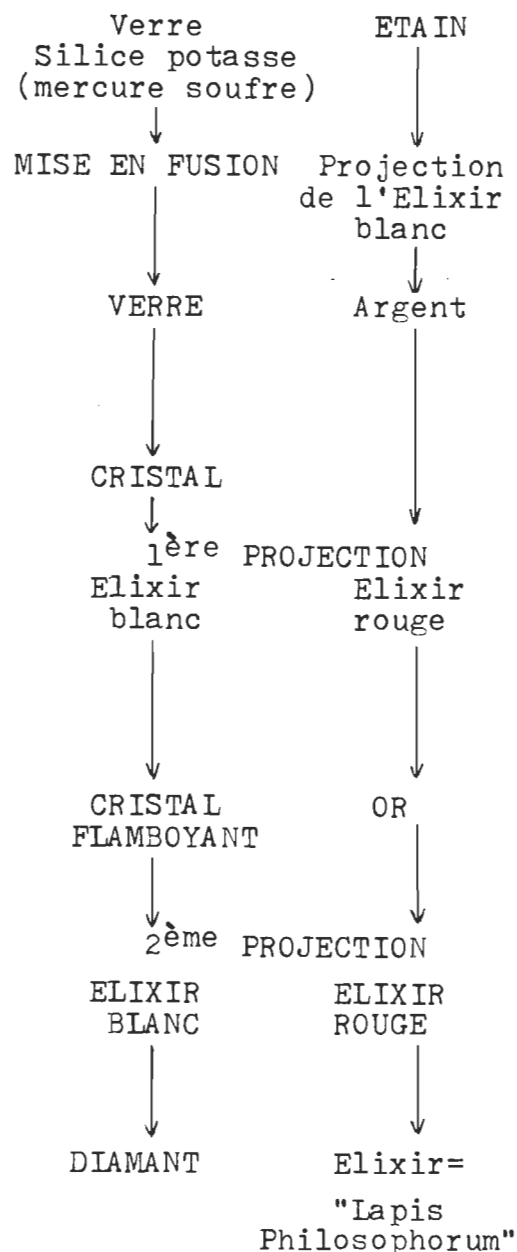
JASAD A: Corps matériel élémentaire, corps de chair périssable, constitué des ELEMENTS sublunaires. Il est anéanti et ne ressuscite pas.

JASAD B: corps spirituel, incorruptible, "caro spiritualis", constitué des ELEMENTS de Hûrqalyâ. Il surexiste invisiblement "post mortem" "dans la tombe", c'est-à-dire en Hûrqalyâ. Il sera réuni à l'Esprit lors de la Grande Résurrection ("Qiyâmat Kobrâ").

JISM A: Corps astral, constitué de la matière céleste des CIEUX de Hûrqalyâ; revêtu par l'Esprit lors de sa descente en ce monde; l'accompagne lors de l'"exitus", entre avec lui dans le paradis (ou dans l'INFERNUM) terrestre; disparaît lors de la Grande Résurrection et de la réunion définitive de JASAD B et JISM B en "corpus resurrectionis".

JISM B: corps originel essentiel, corps archétype impérissable et inséparable de l'Esprit ("okhêma symphyès"), corps supra-céleste constitué de six "trésors"; réuni au JASAD B, forme l'intégrité du corps de résurrection ("corps de diamant") dans l'AIÛN à venir.

HOMOLOGUES ALCHIMIQUES



* tiré de H. Corbin, "Corps spirituel et Terre céleste", op. cit., p.230, schéma déduit de l'"Epître" adressée à Fath-'Ali Shâh Qâdjâr, Shâh de Perse (1797-1834), par Shaykh Ahmad Ahsâ'i, in, "Jawâmi' al-Kalim", Tabriz, 1273 h.; vol. 1, 1^{ère} part., 5^{ème} risâla, pp. 122-124.

A) "Dans l'Homme, existe avant tout une ENTITE TERRESTRE appelée aussi de Saturne, ou tout simplement Saturne. Là agit la force de la "Terre" qui détermine et régit la modalité pesante ("NOTRE Plomb") — μόλυβος ήμε-
Τερος — au sens particulier), dure et tangible du corps animal, se manifestant avant tout à travers l'élément calcium (les os), et puis dans les tissus cornés, cartilages, tendons, etc. SUB SPECIE INTERIORITATIS, cette entité se révèle comme une force AVIDE (l'"aridité" et la "sécheresse" avide de la "Terre sèche", dans le jargon alchimique) et dévoratrice, racine de toute soif et de toute convoitise. On lui doit rapporter l'élément titanico-tellurique, dont on parle dans l'orphisme, élément qui d'autre part est le principe primordial de l'INDIVIDUATION. Il est le FIXE par excellence: et si en tant que MATRICE des corps il est éternel, en même temps, par rapport à la caducité de chacun d'eux, il apparaît comme le Dieu qui après les avoir engendrées, les dévore. C'est là l'exégèse hermétique du DOUBLE ASPECT DE SATURNE, roi de l'"Âge d'Or" (nous verrons qu'entre autres, cela a des rapports avec l'état primordial de l'être) et dévateur de ses fils."

"En second lieu, nous avons une ENTITE AQUEUSE ("fluidique") appelée aussi lunaire, Mercure (au sens restreint ♄) et Lune. Il faut y rapporter la notion générale du "double": le "KA" égyptien, le "souffle des os" et l'"OB" de l'ésotérisme hébraïque, le "LASA" étrusque, la "forme subtile" ("sûskshma-çarîka") et le "Prâna" des Hindous, etc. Il est la "vie" de l'entité corporelle de Saturne, c'est pourquoi on le considère comme le porteur des forces de la race, de l'hérédité des "ancêtres primordiaux" (relation du "double" avec le totem, chez les primitifs). Ce qui, pour la première entité, est le squelette, pour cette seconde entité, est le système nerveux et glandulaire BLANC, à travers lequel L'EXTERIEUR PENETRE DANS L'INTERIEUR: Mercure est le siège de la sensibilité physique, il est le MIROIR dans lequel s'éclairent les phantasmes des choses (d'où son rapport avec la puissance de l'IMAGINATION), soit qu'ils se produisent à travers la première entité (perception physique normale), soit qu'ils se forment directement (perception psychique extra-normale)."

- 3) "Ensuite, nous avons le Mercure conjoint au Feu, une entité "fluidique" plus subtile, plus immatérielle, plus spécialisée par une COMPENETRATION INTIME avec le principe "Ame" selon le signe déjà expliqué. (♀) D'autre part, comme le feu au contact de l'eau donne lieu à l'état gazeux ou AERIEN, de même dans cette entité qui, néanmoins chez les Anciens, fut désignée aussi comme "corps ou forme ignée", on doit reconnaître la correspondance avec cet élément "Air" △, déjà expliqué par nous comme un arrêt de la pure puissance du Feu △. Il est porté par le sang ROUGE, fournit la CHALEUR vitale ou "animale" et chaque pouvoir de mouvement, de la même façon que le précédent ♀ est le principe de "lumière éthérée" diffus dans la sensibilité et les nerfs BLANCS"

"Enfin, nous avons une ENTITE INTELLECTUELLE, qui est le Soleil et l'Or dans l'homme. Elle est le centre ⊙, le principe d'une stabilité spirituelle, rayonnante et non inerte, origine première de tout ce qui à travers ♀ et ♂ arrive jusqu'à l'ensemble tellurique pour le mouvoir et le rendre vivant en un sens supérieur. Supra-individuelle en elle-même, elle crée l'individualité, la "fonction-moi". C'est le *YOÛG* selon la conception olympienne hellénique; c'est la puissance première du Feu (le "Feu de la Pierre" des textes alchimiques arabes); c'est "l'âme debout et non tombante" d'Agrippa (De Occult. Philos. II. 28). Ce que le "Corpus Hermeticum" appelle "essence immatérielle, mue ni dans quelque chose, ni vers quelque chose, ni par quelque chose, puisqu'elle est une FORCE PREMIERE, et ce qui précède n'a pas besoin de ce qui suit", "essence ayant sa fin en elle-même" s'identifie à ce même principe." (1)

- 1) J. Evola, "Tradition...", op. cit., pp.59-61; l'auteur précise qu'il a suivi pour cette quadripartition le schéma de G. Kemmerz, "Facicolo D della Mariam" et "I Dialoghi sull' Ermetismo", Spolète, 1929, pp.6-7, 11, 116.

génique, cette nutrition éthérée non seulement promeut le port ektyrique¹ d'une présence communicante de l'identité et de la différence, mais encore chez Proclus, prend-elle, outre la faction entéléchique et la ductio pneumatique, une proportion transomptive qui se duplique à la fois comme tropisme circulatoire et kathartique de la conversion immatérielle:

"Toute âme particulière entretient avec l'âme divine, à laquelle elle est subordonnée par ESSENCE, le même rapport que son véhicule (ὄχημα) avec le véhicule de l'âme divine. (...)

-
- 1) Sans sombrer ici dans la tentation comparatiste, que le lecteur nous accorde d'évoquer à nouveau, par le biais de l'herméneutique de O. Lacombe ("L'Absolu...", op. cit., p.55), cet autre sigle de l'ontologie çankarienne:

"Çankara lui-même écrit: "L'"ākāśa" (Ether) c'est ce qui donne son lieu (à chaque chose)." L'espace est donc une hypostase très noble de l'absolu; et l'omniprésence ("vibhutva") de celui-ci trouve un ectype assez prochain dans l'activité rayonnante de celui-là. Il y a des dégradations insensibles de l'une à l'autre, en tenant compte bien entendu de la transcendance rigoureuse de l'absolu à tout ce qui émane de lui. La notion du SUBTIL ("sūksma") opposée à celle du "sthūla" (ce qui est à l'échelle de nos sens) contient tous ces degrés intermédiaires. C'est une notion analogique c'est-à-dire qui respecte la hiérarchie et la discontinuité des plans successifs de réalité qu'elle enveloppe, mais qui en même temps souligne de l'un à l'autre une certaine continuité qualitative. Elle signifie à travers le mouvement d'évolution et du développement de l'univers, tout au long du passage des êtres d'un état non-manifeste et homogène ("avyakta") à un état de manifestation différenciée et hétérogène ("vyakta"), et sur toute la gamme de ces états actualisés et stabilisés, cette perfection toute positive qu'est une capacité d'extension sans dispersion, directement proportionnelle à la concentration et à l'intensité ontologiques elles-mêmes."

Cf. aussi E. Bréhier, "Etudes...", op.cit., "Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus", pp.284-288.

Toute âme particulière a le pouvoir de descendre dans la génération (γένεσιν) et de remonter indéfiniment de la génération à l'être.

Puisqu'une telle âme tantôt accompagne les dieux et tantôt déchoit de sa tension vers le divin, puisqu'elle participe et à la lucidité et à l'inconscience, il est évident que c'est tour à tour qu'elle vient dans le devenir et qu'elle jouit de l'être parmi les dieux. Car il n'est pas possible qu'après avoir passé un temps infini chez les dieux elle passe en outre tout le temps qui suit parmi les corps. En effet, ce qui n'a pas de commencement temporel n'aura jamais de fin et ce qui n'a aucune fin ne peut avoir de commencement. (...)

Le véhicule de toute âme particulière a été façonné par une cause immobile.

S'il dépend de façon perpétuelle et congénitale de l'âme qui en use, ce véhicule est immuable en sa substance et tient sa subsistance d'une cause immobile.

(...)

Le véhicule de toute âme particulière est immatériel, indivisible en sa substance et impassible.

Puisque ce véhicule procède d'une démiurgie immobile et qu'il est doué de PERPETUITE, il a une subsistance immatérielle et impassible. (...)

Le véhicule de l'âme particulière descend en s'ajoutant (προσθέσει) des tuniques matérielles, et il remonte avec elle en retranchant (δι'αφαίρεσως) tout ce qui est matériel et en réintégrant sa propre forme, selon un processus qui correspond à celui de l'âme dont il est l'instrument. Celle-ci, en effet, descend en en s'adjoignant des vies infra-raisonnables, et elle remonte en se dévêtant de toutes les puissances de génération dont elle s'était enveloppée dans sa descente, en se purifiant et en se dépouillant de toutes les puissances qui subviennent aux nécessités du devenir.

Les véhicules congénitaux imitent les manières de vivre des âmes dont ils sont les instruments et s'associent en toutes circonstances à leurs mouvements. Ils symbolisent les pensées des unes par leurs révolutions circulaires, les chutes des autres par leurs gravitations vers la génération (ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ῥοπαις), les purifications des autres encore par leurs conversions vers l'immatériel. Parce que, en effet,

c'est par l'être même des âmes qu'ils sont vivifiés et parce qu'ils leur sont congénitaux, ils s'associent à toutes les variations de leurs activités et les accompagnent en tous points. Ils compatissent à ce qu'elles éprouvent, ils se réintègrent avec elles quand elles se purifient, ils s'élèvent avec elles dans leurs retours, ils aspirent à leur accomplissement. Car tout être parvient à son accomplissement quand il atteint sa propre intégrité.

Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre descend. (...)

En outre, il est absurde que la cime de l'âme, si elle est toujours parfaite, ne maîtrise pas les autres puissances et ne les rende pas parfaites. Par conséquent, toute âme particulière descend tout entière dans la génération." (1)

"...tout entière dans la génération"... cette dernière sentence proférée par le Lycien, probablement quelques siècles après la rédaction de notre traité, importe ici. Dans le "Poi-mandrès", qui ne s'inscrit certes pas dans une médiation aussi transparente, l'Anthrôpos est fracturé dans l'hybridation et la "Multiplicatio" à la surface des Eaux, donc à l'instar complexe d'une réfraction disséminante et pour ainsi dire kaléidoscopique d'une unité, mieux d'une unicité dont le voile léthal vient engloutir la Mémoire en déprocédant l'"homo duplex" comme enfouissement de l'identité et appendage de tuniques astrales et d'effluves daimoniques, donc comme pure entropie livrée à l'espace autogénéré "a contengentia" de l'HYBRIS et

1) "Elementatio theologica", op. cit., prop.205-211, pp.185-189.

de la temporalité thanasique. Pour peu que nous soyions au fait d'un gnosticisme aigu, nous pourrions y ouir le degré zéro du Dasein ou encore l'acuité de l'ex-propration de toute dérivation cosmogonique ou tout simplement de l'"état de créature" comme Hybris, et, comme pour sursaturer en l'inversant un trait de "Sein und Zeit" le gnostique dirait que: "tout étant est à chaque fois le non-être de l'être ou encore le non-être excident perpétré du "néantir" de l'être, sa scorie pandorale et inavouable surgissement où se repaissent inlassablement les chorales daimoniques et la pulsion de mort". Incidemment, la proto-matérialité n'est pas ici le lieu d'extension diffuse d'un véhicule unitaire d'où la boucle processionnelle puisse se convertir en elle-même pour se replier vers la nudité ineffable de l'Un, mais un échoir de surcroît chaotique qui est l'offrande redoutable de l'Alter; et cette proto-plasticité, qui est aussi pré-état agonistique duel du "carcer", est résolument "ennemie" et s'introduit paradoxalement comme fascination (désir) de l'hypostase lumineuse et dispositif du SIMULACRUM: il y a certes adduction du photisme principiel mais il y a aussi captation intervenant pour en différer et en proliférer le ressourcement comme circuit ingénu mais muti-polarisé de la mimétique phénoménale. Cependant, il y a un hiatus impondérable qui circule dans ce qui peut s'entendre d'un suicide rituel de la déité dite "akatalepton":

l'Anthrôpos primordial, qui est l'entière aséité duplice de l'Abscons, donc il est Lui, prend décision de son immersion dans la Matrice qui elle-même s'est vue donner la proportion du Verbe dans l'assentir d'une "Boulè théou". Ensuite, le Dieu hypercosmique acquiesce, avant même que son hypostase plénière ne s'éprenne de son propre reflet, à une seule inflexion vers un OBJET, donc un seul sentiment, qui est la pré-motion narcissique ou mimétique: C. H. I, 12: "... Car l'Anthrôpos était très beau, reproduisant l'image de son Père: car c'est VERITABLEMENT DE SA PROPRE FORME QUE DIEU DEVINT AMOUREUX..." Donc, l'"Akataleptos", en se dupliquant, se porte vers le Bas, fracture l'aséité et génère le spéculaire. Il s'accorde de lui-même en lui-même l'erroir labyrinthique, ou le démembrement (procréation) et il ira s'éprouver dans le suppôt de la proto-plasticité, de l'érogénie et de l'"opus circulatiorum" dans le substant léthal. Or, la contre-version du léthal, de l'oubli, sera démunition de l'Alter éprouvé nécessairement (Anankè). C'est peu dire encore, comme trajection sigillaire, qu'Il se nympphanise (Physis) pour de suite se diaphaniser (anamorphose) et enfin s'épiphaniser (palingénésia). Par un raccord que lecteur peut de lui-même opérer, et sans amplifier l'échéancier d'une conclusion, dans cette "onirie" visionnaire où il semble y avoir "dialogue" initiatique entre l'ange tutélaire ou "daimôn parèdros"

(Poimandrès) et le néophyte, il est une seule voix recouverte des épidermes "narratifs" du dévoilement, une seule voix qui (se) dit: "Souviens-toi, observe ce qui s'est proliféré de ton propre reflet, souviens-toi et observe combien tu t'es disséminé et ex-proprié pour te confondre aux masques léthaux, souviens-toi..."

Cela est la boucle de l'impensé, le stigmaté inénarrable du "Gnôthi sauton" dans la surrection de la lointaine proximité, la solitude du dieu morcelé qui réitère par l'ombilical de la focalité cardiaque l'ISSUE du "fons et origo". Cela recoupe inexorablement, à l'instar de Dionysos qui se fait Zagreus,¹ de l'exil d'Ulysse pérégrinant bien au-delà

1) Le psychanalyste A. Ehrenzweig, dans "L'ordre caché de l'art", Paris, 1974, cf. 4^e part. "Le thème du dieu mourant", nous offre une superbe interprétation du cycle dionysiaque:

"Le temps a connu le même retournement. La naissance, l'amour et la mort ne sont plus en effet un ACTE UNIQUE, mais s'échelonnent désormais dans le temps. (...) Dionysos, le dieu autocréateur, est aussi le dieu mourant déchiré membre à membre par ses prêtresses. Sous les traits de Penthée, il est mis en pièces, vivant, par la figure maternelle d'Agavé. Mais il est aussi dévolu à Agavé de revenir à la raison et d'assumer alors le rôle de la mère ensevelissante qui rassemble le corps déchiré mis en pièces pour lui offrir une vraie sépulture et assurer ainsi sa survie dans le monde souterrain. (...)

C'est à ce même niveau que Dionysos devient Dionysos x Zagreus. Enfant, il fut mis en pièces, membre à membre, mais put être reconstitué à partir de son COEUR qui battait encore. Quand émerge la figure de la Déesse Blanche, l'enfant préserve sa supériorité grâce au mécanisme, qui nous

de son propre entendement dans le contre-point de la patience arachnéenne de Pénélope-Sophia, ou encore de l'éveil d'Arjunā dans le cycle initiatique de la Gitā, la MISE A MORT DU DIEU

est dorénavant familier, du renversement de leurs rôles. La figure maternelle partage le sort du dieu mourant. Il n'appartient pas seulement à sa mère Sémélé, mais aussi à sa femme Ariane, de prendre la relève du rôle passif qui consiste à être EXPULSEE et RETENUE. Ariane est en effet la mère retenante en tant que déesse du labyrinthe, — qui représente peut-être le symbole le plus puissant de l'utérus retenant (capturant), qui dévore l'intrus; mais elle est aussi l'exilée de Naxos, sauvée par Dionysos.

(...)

Le thème du dieu mourant, à ce niveau, a beaucoup à voir avec l'expulsion, la libre DISSEMINATION et la projection dirigée ("ensevelissement") dans un réceptacle utérin. (...) Le dieu autocréateur dissémine en effet librement sa SUBSTANCE. Au mieux, les fragments eux-mêmes se reconstituent en individus nouveaux par leurs propres moyens. Dionysos Zagreus ressuscite à partir de son COEUR qui bat encore. LA DISSEMINATION ET LA RECONSTITUTION SE PRODUISENT DONC ICI ENCORE A L'INTERIEUR DU MEME INDIVIDU." (pp.265-266 et 272-273)

Par ailleurs, J. E. Ménard ("Gnose et syncrétisme", in "Mystères et syncrétismes", Paris, 1975), à partir des exégèses de Firmicus Maternus et d'Olympiodore, restitue ainsi la signification profonde du mythe dionysiaque:

"On y a affaire à une interprétation néo-platonicienne du mythe orphique du dépècement de Dionysos assimilé au soleil, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de Zeus, "mens et anima mundi". L'exégèse néo-platonicienne de l'épisode est inséparable de celle de Platon, "Timée", 30b, 35a-c (problème de la nature et des rapports de l'essence indivisible, de l'essence divisible et d'une troisième essence intermédiaire ou mixte). Les textes de Platon sont compris comme décrivant la génération de l'Ame universelle, c'est-à-dire d'une multiplicité qui deviendra de plus en plus discrète et de parties qui tendront à se scinder et à se séparer davantage les unes des autres, à partir du NOYΣ et d'une totalité unifiée. Dionysos est à la fois l'Intellect indivisible et

CACHE est à la fois la signature la plus simple et la plus complexe en ce qu'elle initie l'Oeuvre de régénération et qu'elle suggère inflexiblement la filiation indélébile de la part subtile de l'âme et du non-né ("agénétos"). Cela est certes plus énigmatique que la conception d'un gradient véhiculaire qui sustente les niveaux d'identité et d'intensité dans le champ créaturel. Cela est l'identité entière qui s'éjecte dans le revers de la plénitude ("Plérôma"), l'ayant soumise au spectre intégral de son simulacre léthal, pour y DESIRER son Origine et y habiter jusqu'au rebours initiant l'apophase. Aussi, dans l'excès de perpétuité qui s'impose à toute perception, au sens le plus abyssal de ce que nous avons murmuré en appelant à la racine d'un dénéantissement ou d'une perfusion intrinsèque du chiasme ultime des polarités, la mise en abîme de l'Absconditum devient, de la non-dimensionnalité du sacrificiel, l'arcanéité involuée et transvaluée entre l'innocence prismatique du Devenir qui avale ses avatars et

divisé comme principe de ce moment de la "procession" où la division apparaît et comme étant lui-même multiplié par le miroir d'Héphaïstos et déchiré par les Titans. Mais le dieu, dont le COEUR EST RESTE INTACT, est aussi par sa résurrection, principe de rénovation et de conversion, de retour à l'indivision et à l'Intelligible, Unité qui se regroupe à partir d'une multiplicité et d'une dispersion" (cf. pp.107-108)

L'auteur évoque aussi l'homologie avec le "Purusha" hindou et le démembrement osirien.

la transfiguration anamorphique du "klimax" abolitif et des enveloppements étrangers qui s'y greffent ("kytoi", C. H. I, 25).

Dans le sens plus profond ou dans le sens doublement convexe et concave qui dissout l'intériorité et l'extériorité du MASQUE ("persona"), l'"Agnôstos" ou l'inconnu n'y vient pas pour apprivoiser le Néant ou les spires du "rotundum" cosmique et y faire progresser la seule univocité de la Forme mais bien plutôt pour y éprouver le dissimilaire de son Visage sans fond réitérant le sacré dans l'expérience des limites. Mais l'ordre de la Vision et des multitudes qui s'y profilent est le plus périlleux et il pourrait prendre, par exemple, l'aspect fascinant et terrifiant des "poupées" de Hans Bellmer. Et encore, au sens le plus "unus ambo", c'est-à-dire de l'Un et de l'Autre se commutant, l'aperture palingénésique donne à dessertir, du temps linéaire axialisant le temps cyclique, l'enveloppement et la tartarisation de l'atomicité¹

1) Cf. A. K. Coomaraswamy, "Le temps et l'éternité", Paris, 1976, pp.28-29:

"Dans le "Rig-Vêda", "anu" (minime) apparaît seulement en tant qu'adjectif ("fin"), pour qualifier les "doigts" qui préparent et sacralisent le Soma. Mais "âni" (ἀνί), comme "pointe de l'axe" est employé dans un passage (I, 35, 6) où "les immortels se tiennent fermement sur la pointe de l'axe du char (cosmique)" ("ânim na rathyam amritâdhi tasthuh"), et puisque l'"axe" doit être ici identifié à l'AXIS MUNDI (RV., X, 85, 12), sa "pointe" correspond au

et de l'incommensurabilité absconses de l'"Aiôn" dans le voile diapré de Physis. Cette trajectoire, miroir et labyrinthe, "speculum" et "circulatio", qui s'aiguise soudainement en l'éveil de la conscience phénixiale (autorégénérateur ("autogonos"), androgyne ("arrhénothélus" (C. H. I, 9 et 15) ou "utraque sexus fecunditate plenissimus", Ascl. 20) et "aiônique" ("Aiôn" = "renovatio tempore" — "ananéôsis"/"anagénnesis") ne semblerait exister qu'en vertu de cette transposition insigne qui fait que l'Anthrôpos se reconnaît comme "ennoûs" (C. H. I, 18 et 21) alors que tout n'était que procès de corruptibilité métensomatique. Cette nouvelle ("palin") géné-

point dont parle Dante: "La pointe de l'axe autour duquel tourne la première roue... de ce point dépendent le ciel et toute la nature" (Paradis, XIII, 11 + XXVIII, 41), ce qui fournit la réponse convenable à la question (parfaitement intelligible): "Combien d'anges peuvent se tenir sur la pointe d'une aiguille?" Ailleurs, "anu" correspond à la "fine pointe" ou à l'"essence subtile d'une chose", comme c'est le cas dans le "Jaiminiya Upanishad Brâhmana", III, 10, 3, où le brahmane Kândviya est dédaigné parce qu'il "ne recherchait pas ce qui est atomique dans le Sâman ("anu sâma"), en quoi Prâcînashâli le surpassait"; Kândviya avait "manqué le point". L'atomicité et l'immensité sont simultanément attribuées à l'ultime réalité dans laquelle tous les extrêmes coïncident; ce qui implique à la fois la totalité et l'omniprésence, et la coïncidence dans l'éternité de tout ce qui est perpétuel et de tout ce qui est instantané — "sicut erat in principio". "Moins que les atomes ("anubhyo'nu"), en qui se trouvent les mondes et leurs habitants, cela est l'impérissable Brahma, la Vérité ("satyam", τὸ ὄν), l'Immortel... A la fois immense et très subtil, cela est ce Soi atomique" ("brihac-ca... sūshmataram... êsho'nur âtmâ", Mundaka Up., II, 2, 2 + III, 1, 7 et 9)."

ration qui est exempte de la faux thanasique (C. H. XIII, 3: "eis athanaton soma") se distingue, d'une part, par la transsubstantiation de l'Eros physique dans l'Eros anagogique et, d'autre part, dans la conversion des humeurs liquides et telluriques dans l'embrassement et la dynamisation pneumatique (et "aimantine" -- "sidéros") de l'intellection active, toutes ductions assumptionnelles qui ressortissent au flamboiement phénixial qui défie la MORT:

(.....)

afin que les mille ans, qui sont dans le paradis, fussent par lui dans leur monde (κόσμος), un animal rempli de vie (ἔμψυχον), que l'on appelle phénix (φοίνιξ).

Il

se met à mort lui-même et se redonne la vie, comme un témoin

de leur jugement, parce qu'ils ont été injustes envers Adam et sa

descendance jusqu'à l'achèvement (συντέλεια) de l'éon (αἰών). Trois

hommes il y a, et leur descendance jusqu'à l'achèvement du monde: le pneumatique (πνευματικός) de l'éon

et le psychique (ψυχικός) et le terrestre (χοϊχός). A quoi correspondent

les trois phénix; le deuxième dure mille ans; quant au troisième, il est écrit dans le "Saint Livre", qu'il est consumé. Ainsi également

il y a trois baptêmes: le premier est pneu-

matique, le deuxième est de feu, le troisième est d'eau. De même que le phénix s'est manifesté comme témoin contre les anges ainsi les hydries d'eau, qui sont en Egypte, sont comme un témoin de ceux qui descendent pour le baptême d'un homme véritable (ἀλητινός). Les deux taureaux, qui sont en Egypte, ont là, comme mystère (μυστήριον), le soleil et la lune, étant un témoin de Sabaoth, parce qu'au-dessus d'eux, la Sophia a pris le monde. Depuis le jour où elle a créé le soleil et la lune, elle a scellé (σφραγίζειν) son ciel jusqu'à l'éon. Mais le ver, qui a été engendré par le phénix, n'est pas un homme. Il est écrit à son sujet: ("Le juste (δίκαιος) croîtra comme un phénix", et le phénix se manifeste d'abord vivant, puis il meurt, de nouveau (πάλιν) il se lève, étant signe (σημείον) pour celui qui (va) se manifester lors de l'achèvement de l'éon." (1)

-
- 1) Cf. M. Tardieu, "Pour un phénix gnostique", in Revue de l'Histoire des Religions, tome CLXXXIII-2, avril 1973, pp.117-142, qui commente un passage de l'"Ecrit sans Titre" (NH II, 5), traité gnostique qui, nous l'avons déjà mentionné, est très apparenté à l'ontologie hermétique; l'auteur nous dit en outre (pp.141-142):

"Opérant la conjonction des termes antithétiques, le mythe de l'"aues unica" est tout entier dans la possibilité d'une réduction de la dualité à l'unité. Au terme de son parcours des deux notions antinomiques de la SYZYGIA, le phénix réussit à opérer l'unification de son être. Il devient μοναχός, unifié.

Le phénix abolit toute distinction. En lui se confondent et s'unissent le haut et le bas, l'avant et l'après, le caché et le manifesté, le commencement et la fin, le même et l'autre, l'ancien et le nouveau, l'un et le multiple."

Or l'Anthrôpos est au centre, à l'horizon et à l'extérieur de cette perplexion. Ayant reconnu par-delà même cette mise en demeure des polarités maximales que les lieux de l'Anthrôpos sont aussi les aires d'occlusion d'un "Fatum" et les lieux sans cesse affirmés d'un affranchissement des tenailles des Moires, métamorphose dont le nom est si rare à exprimer en ce qu'elle signe l'accord intime de la force et de l'abnégation triomphales du ducteur du grand Chariot, voici que le corps humain est convection de CE qui, de son essence atemporelle, est nadir et zénith, "nexus", pôle et orient, temple et circulation, et, sans trop exalter cette "coniunctio" par anaphore, il est a-topie, schize et dissolution, et réincrudation: comme nous pourrions encore l'écrire, ne serait-il cet "homo viator" qui navigue sur l'anabase dans la quête de l'Eon? Dès lors, nous voici relégués à la nudité conséquemment à la seule et unique vertu de l'EXPERIENCE puisque le propre de cet Anthrôpos est l'expérience ou la SORTIE HORS DES LIMITES (cf. "pereō, ire": passer à travers, mourir, disparaître, arriver à son terme, ("periens")/ "experior, iri": éprouver, ressentir, mettre à l'épreuve, faire l'expérience — "experientia": tentative, effet, résultat) et puisqu'il s'agit de l'Autre de l'autre, il ne s'agira plus du "Même. Ainsi, sans pour cela l'absorber ni l'absoudre, l'ambiguïté est levée entre le "Théos agnôstos" et le "Théos poiétikos" tel qu'il

apparaît dans la double sentence amphibologique de l'eulogie finale du "Poimandrès" (C. H. I, 31):

"...toi de qui toute la nature a reproduit l'image
...toi de qui la Nature n'a pu reproduire toute la
forme."

Sachant alors ce qu'il en faut de dénégations et d'abolitions intempestives pour susciter le Corps "glorieux" dans les arêtes et les abysses de la Nuit mystique, de traverses des zones d'altération et des climats contradictoires de l'EXPERIENTIA, de l'oultre, de l'exaspération lucide de l'apeirie pulvérisant toute quiétude ingénue pour re-susciter la transparence sans fond du non-né et restituer les runes d'un palimpseste immémorial accablé de tous les alphabets scoriacés depuis la défloraison historique de Physis, sachant dès lors que l'Anthrôpos, transmuant les accrétions étrangères du corps relatif, est le "templum" dans le delta de l'Etre, la part dans le Tout tendue vers la parousie de son essence, ce qu'exprime le point zénithal de la révélation dans notre traité, que "... celui qui s'est connu soi-même va vers soi ("o noésas éauton eis auton choreî")... Si donc tu apprends à te connaître comme étant fait de vie et de lumière ("ek zoês kai phôtos onta") et que ce sont là les éléments qui te constituent, tu retourneras

à la vie ("eis zoèn palin choréseis") ... que l'Homme qui a l'intellect ("o ennoûs anthrôpos") se reconnaisse soi-même ("anagnorisanto éauton")." Et, sachant tout cela encore qui ne peut recevoir pleine fruition dans les ascendances du verbe humain, toute théodicée sera peut-être toujours condamnée à ostraciser son propre acte de naissance en ce que l'intériorité de sa négation rencontre l'exacte démesure de la toise humaine, là où l'impératif de la nescience dans l'essence accouche et résorbe sans fin toute causalité et toute finalité. Et cette distanciation primordiale que nous avons nommée par ailleurs dans l'abord du "Fiat" et du germe dyadique impose une mise en abîme de l'entendement. La polarité du Corps du Monde à partir duquel se pose nécessairement CE qui l'excède et le fonde sans lui appartenir est ce qui obsède radicalement toute prise ontologique. Une fois reconnue la circumambulation innocente, redoutable et fontale où la verticalité du LIEN ne l'a point encore promu au monde intermédiaire des formes, reconnu alors cet extrême-occident de la Matière où le baptême pneumatique et photique n'a point relevé de son sceau la disjonction léthale des semences et latences, le dieu, sa notion même, transparait optimalement comme le solipsisme majeur, le "Geist" sans fond. Et l'Abyssos partage avec lui une abscondité non moins manifeste. Encore faut-il savoir avec l'"Auc-

tor" anonyme de la "Turba Philosophorum" que:

"Et sachez que la fin n'est que le commencement
et que la mort est cause de la vie et le commencement
de la fin. Voyez NOIR, voyez BLANC, voyez ROUGE,
c'est tout: car cette mort est vie éternelle après
la mort glorieuse et parfaite."

Et encore avec notre semblable, l'aventurier tibétain Milarépa:

"Aux confins de l'esprit et de la matière
La connaissance créée par soi-même est la grande
(coupable.
Passant subitement d'une impression à une autre,
Elle n'a pas le temps de se rendre compte
Que ces impressions n'ont aucune origine propre.
Tiens-toi au sol ferme de la non-objectivité
(des choses."

BIBLIOGRAPHIE

Editions critiques utilisées:

Corpus Hermeticum, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, Belles Lettres, 1945-1954, en quatre tomes:

- I: "Poimandrès" et traités II-XII
- II: traités XIII-XVIII et "Asclépius" latin
- III: fragments extraits de Stobée I-XXII
- IV: " " XXIII-XIX

Hermès Trismégiste, traduction complète précédée d'une Etude sur l'origine des Livres Hermétiques, par L. Ménéard, Paris, Perrin éd., 1910 (1866); rééd. Paris, éd. de la Maisnie, 1977.

Hermetica, The Ancient Greek and Latin Writings which Contains Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus, édité, traduit et annoté par W. Scott et A. S. Ferguson (IV^e vol.), Oxford, The Clarendon Press, 1924-1936; rééd. Londres, Dawsons of Pall Mall, 1968, 4 volumes:

- I: Introduction, texte et traduction
- II & III: notes et commentaires
- IV: Testimonia, appendices et Index.

Alleau, R., De la nature des symboles, Paris, Flammarion, 1958.

Aspects de l'Alchimie traditionnelle, Paris, éd. Minuit, 1953.

La science des symboles, Paris, Payot, 1977.

"Le symbolisme alchimique de la mort", dans les Cahiers Internationaux du Symbolisme, N^{os} 37-38-39, 1980, pp.69-83.

Anton, J. P., "Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus", Review of Metaphysics, dec. 1977, pp.258-271.

Apulée, Métamorphoses, texte établi par D. S. Robertson et traduit par P. Vallette, Paris, Belles Lettres, 1965.

- Opuscles philosophiques et fragments, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu, Paris, Belles Lettres, 1973.
- La Magie arabe traditionnelle, introduction, notes bibliographiques, textes réunis et présentés par S. Matton, Paris, Retz-Bibliotheca Hermetica, 1977.
- Ibn Arabi, La Sagesse des Prophètes ("Fuṣuḥ al-hikam"), trad. et notes de T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1974.
- Aristote, Physique, texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Belles Lettres, 1961.
- Du Ciel, texte établi et traduit par P. Moraux, Belles Lettres, 1965.
- De la génération et de la corruption, texte établi et traduit par C. Mugler, Paris, Belles Lettres, 1966.
- De l'âme, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- " " , texte établi par A. Jannonne, traduction et notes par E. Barbotin, Paris, Belles Lettres, 1966.
- La Métaphysique, traduction et commentaire de J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.
- Armstrong, A. H., The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, Cambridge University Press, 1940.
- Arnou, R., Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1967 (Alcan, 1921).
- Avalon, A., Shakti and Shākta, Madras, Ganesh Publ. 1929.
- The Serpent Power, Madras-Londres, Ganesh Publ., 1925.
- Barc, B., "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles après J. C.", Revue des Sciences religieuses, XLIX, NO 3, 1975, pp.173-185.
- Bataille, G., Somme athéologique I: l'expérience intérieure, Paris, Gallimard, 1954.
- Oeuvres complètes, t.III, Paris, Gallimard, 1971.
- Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1973.

- Bayard, J.-P., Le symbolisme du Caducée, Paris, éd. de la Maisnie, 1978
- Baudry, J., Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Belles Lettres, 1931.
- Beauchamp, P., Création et séparation, (étude exégétique du chapitre premier de la Genèse), Paris, Bibliothèque des Sciences religieuses, 1969.
- Bernhardt, J., Platon et le matérialisme ancien: la théorie de l'âme, harmonie dans la philosophie de Platon, Paris, Payot, 1971.
- Berthelot, R., La pensée de l'Asie et l'astrobiologie, Paris, Payot, 1972.
- Betz, H. D., "The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation", Harvard Theological Review, N° 63, 1970, pp.465-484.
- "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus", Rev. History of Religions, Vol.19, N° 4, mai 1980, pp.287-298.
- "The Delphic Maxim "Know yourself" in the Greek Magical Papyri", Rev. History of Religions, Vol.21, N° 2, nov. 1981, pp.156-171.
- Bianchi, U., Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism, Leiden, E. J. Brill éd., 1978.
- Bidez, J. et Cumont, F., Les Mages hellénisés, t.I: Introduction, Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque; t.II: textes, Paris, Belles Lettres, 1973.
- Blumenthal, H. J., Plotinus' Psychology: his Doctrines of the Embodied Soul, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- Boehm, R., La Métaphysique d'Aristote (le Fondamental et l'Essential), traduction et présentation de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1976.
- Boehme, J., L'Aurore naissante (Morgenröte), traduction de L.-C. de Saint-Martin, Milan, Sebastiani éd., 1974.
- Mysterium Magnum, 1ère trad. française précédée de deux études par N. Berdiaeff, Paris, Aubier, 1945.

De Signatura Rerum ou De la Signature des Choses ou de l'Engendrement et de la Définition de tous les Etres, traduction de Sédir, Milan, Archè-Sebastiani, 1975.

Confessions, précédé de "Le Philosophe teutonique ou l'Esprit d'aventure" par A. Klimov, Paris, Fayard, 1969.

* voir infra G. Wehr/B. Deghaye.

Bollack, J., Empédocle, t.I: Introduction à l'ancienne physique; t.II: Les Origines, édition critique et traduction intégrale des fragments et témoignages; tome III; commentaires (2 vol.), Paris, Minuit, 1969.

— et Wismann, H., Héraclite ou la séparation, Paris, Minuit, 1972.

Borgeaud, P., Recherches sur le dieu Pan, Genève, Institut suisse de Rome (Bibliotheca Helvetica Romana), 1979.

Bouché-Leclercq, A., L'Astrologie grecque, Bruxelles, "Cultures et Civilisations", impression anastatique, 1963 (Paris, 1899).

Boussoulas, N. I., L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon, Paris, P.U.F., 1952.

Boyancé, P., "La religion astrale de Platon à Cicéron", in Revue des Etudes grecques, N° 65, 1952, pp.312-350.

"Théurgie et téléstique néoplatoniciennes", Revue de l'Histoire des Religions, N° 147, 1955, pp.188-205.

Boylan, P., Thoth the Hermes of Egypt, Oxford, Clarendon Press, 1922.

Bréhier, E., Etudes de philosophie antique, Paris, P.U.F., 1955.

Brendel, O. J., Symbolism of the Sphere, Leiden, E. J. Brill, 1977.

Breton, S., Philosophie et mathématique chez Proclus, suivi de "Principes philosophiques des mathématiques d'après les commentaires de Proclus aux deux premiers Livres des éléments d'Euclide" par N. Hartmann (trad. de l'All. par G. de Peslouan), Paris, Beauschene, 1969.

Du principe, Paris, Aubier (Cerf, Delachaux et Niestle, Desclée de Brouwer), 1971.

Le mythe et le symbole: de la connaissance figurative de Dieu, Paris, Beauschene, 1977.

"Téléologie et ontogénie" (variations sur les "Oracles Chaldaïques"), Recherches de Science Religieuse, t.66, N° 1, janv.-mars 1978, pp.5-25.

"Réflexions sur la fonction méta", in Phi Zéro, Vol.9, N° 3, avril 1981, pp.75-95.

Brisson, L., Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du "Timée" de Platon, Paris, Klincksieck, 1974.

Van der Broek, R., The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions, Leiden, E. J. Brill, Coll. "Etudes préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire romain", t.24, 1973.

Bruno, G., Des Fureurs héroïques (De gl' Heroici Furori), texte établi et traduit par P.-H. Michel, Paris, Belles Lettres, 1954.

On the Infinite Universe and Worlds (De l'Infinito Universo et Mondi), traduit et annoté par D. W. Singer, dans "Giordano Bruno, his Life and Thought", New York, Schuman ed., 1950.

Burckhardt, T., Alchimie (sa signification et son image du monde), Bâle (Milan), Thoth (éditiones basilienses), Fondation Ludwig Keimer pour les Recherches comparées en archéologie et ethnologie, 1974.

Burnet, J., L'Aurore de la philosophie grecque, traduction de A. Reymond, Paris, Payot, 1970.

Caillois, R., L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1963.

Canseliet, E., Alchimie, Etudes diverses de Symbolisme hermétique et de Pratique philosophale, Paris, J.-J. Pauvert, 1964.

L'Alchimie expliquée sur ses textes classiques, Paris, J.-J. Pauvert, 1972.

Trois anciens Traités d'Alchimie, Calligraphie et Prolégomènes d'E. Canseliet, Paris, J.-J. Pauvert, 1975.

Capra, F., The Tao of Physics (An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism), Bungay, Suffolk, Fontana/Collins, 1980 (1ère éd. Berkeley, Wildwood House, 1975).

- Cassirer, E., La philosophie des formes symboliques, T.2: la pensée mythique, Paris, Minuit, 1972.
- Langage et mythe, à propos des noms de dieux, Paris, Minuit, 1973.
- The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy, University of Philadelphia, 1972.
- Certeau, M. de, "Le silence de l'absolu" (folles et fous de Dieu), in Recherches de Science Religieuse, t.67, N° 4, oct.-déc. 1979, pp.525-546.
- Charbonneau-Lassay, L., Le Bestiaire du Christ, Milan, L. J. Toth Reprint, 1974.
- Charles, A., "Analogie et pensée sérielle chez Proclus", Revue Internationale de Philosophie, N° 87, 1969, pp.69-88.
- Cheng, F., Vide et Plein (Le langage pictural chinois), Paris, Seuil, 1979.
- Cicéron, De Natura deorum, traduction de C. Appuhn, Paris, Garnier, 1935.
- Cleve, F. M., The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy, (2 vol.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- Collectif(s)
- Actes du Colloque International sur le Néoplatonisme, Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris, CNRS éd., 1971.
- Cahiers de l'Hermétisme, Lumière et Cosmos (Courants occultes de la philosophie de la Nature), Paris, Albin Michel, 1981.
- Centre d'études des Religions du Livre, In Principio (Interprétations des premiers versets de la Genèse), Paris, Etudes Augustiniennes, 1973.
- Centre d'études supérieur spécialisé d'histoires des religions de Strasbourg, Colloque sur les Sagesses du Proche-Orient ancien, 17-19 mai 1962, Paris, P.U.F., 1963.
- Centre de recherches d'histoire des Religions (Univ. de Sciences humaines de Strasbourg), Mystères et syncrétismes, Lib. Orientale Paul Geuthner, Paris, 1975.

Centre International de Synthèse, L'infini et la réel, (18^e sem.), Paris, Albin Michel, 1955.

Collège Philosophique, Ordre, désordre, Lumière, introduction de J. Wahl, Paris, Vrin, 1952.

Colloque International de Tours (XVI^e), Platon et Aristote à la Renaissance, travaux du CNRS, Paris, Vrin, 1976.

Colloque de Messine, 13-18 avril 1966, Le Origini dello Gnosticismo, (éd. U. Bianchi), Leiden, E. J. Brill, 1967.

Colloque International sur les textes de Nag Hammadi, 22-25 août, Québec, éd. B. Barc, Québec, Presses de l'Université Laval/Peeters (Louvain), 1981.

Fondation Haardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens t.V: Les sources de Plotin, Genève, 1957.

Rev. "Hermès", NO 6: Le Vide (Expérience spirituelle en Occident et en Orient), J. Masui éd., Paris, 1969.

Histoire de la Philosophie, t.I: Orient-Antiquité-Moyen Age, sous la direction de B. Parain, Paris, Gallimard, 1969.

Histoire des Religions, t.II: La formation des Religions universelles et des Religions de Salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient; les Religions constituées en Occident et leurs contre-courants, sous la direction de H.-C. Puech, Paris, Gallimard, 1972.

Recherches Interdisciplinaires (Collège de France), Analogie et connaissance, t.1: Aspects historiques, Paris, Maloine éd., 1980.

Revue de Psychanalyse VEL, (dir. A. Verdiglione), NO 1, 1975: Matière et pulsion de mort, Paris, U.G.E., 1975.

Coomaraswamy, A. K., Hindouisme et bouddhisme, trad. de R. Allar et P. Ponsoy, Paris, Gallimard, 1949.

The Dance of Shiva, New York, Noonday Press, 1969.

Le temps et l'éternité, trad. de G. Leconte, Paris, Dervy, 1976.

La doctrine du sacrifice, trad. de G. Leconte, Paris, Dervy, 1978.

Corbin, H., Histoire de la philosophie islamique, 1^{ere} partie: Des origines à la mort d'Averroes, in "Histoire de la philosophie", t.I, op. cit., supra; 2^{eme} partie: Depuis la mort d'Averroes (1198) jusqu'à nos jours, in "Histoire de la philosophie", t.III, sous la direction d'Y. Belaval, Paris, Gallimard, 1974.

En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, 4 vol., Paris, Gallimard, 1971-1972:

- I: Le shî'isme duodécimain
- II: Sohrawardi et les platoniciens de Perse
- III: Les fidèles d'amour: Shî'isme et soufisme
- IV: L'école d'Ispahan, l'école Shaykhie, le douzième Imâm.

L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien, Chambéry, Paris, Librairie de Medicis, 1971.

Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1979.

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, Flammarion, 1976.

Temple et contemplation (Essais sur l'Islam iranien), Paris, Flammarion, 1980.

"Le récit d'initiation et l'hermétisme arabe", in Eranos Jahrbuch, Vol.XVII (1949), Zurich, Rhein-Verlag, 1950, pp.121-187.

"Face de Dieu et face de l'Homme", Eranos-Jahrbuch, Vol. XXXVI (1967), 1968, pp.165-228.

"L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", Eranos-Jahrbuch, Vol.XXXIX (1970), 1973, pp.41-142.

Cornford, F. M., Plato's Cosmology, avec une traduction annotée du "Timée", Londres, Routledge et Kegan Paul, 1937.

From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation, New York, Harper, 1957.

Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought, Gloucester, Mass., Peter Smith ed., 1971.

Le Cosmopolite, Nouvelle Lumière Chymique (Novum Lumen Chemicum), texte de l'édition française de 1691, Introduction et notes par B. Roger, Paris, Retz-Bibliotheca Hermetica, 1976.

Courcelle, P., Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard, 3 vol., Paris, Etudes Augustiniennes, 1974-1975.

- "Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a, Cratyle 400c, Phèdre 250c)", dans la Revue des études anciennes, t.LXVI, 1968, pp.101-122.
- Crisciani, C. et Gagnon, C., Alchimie et philosophie au Moyen Age (perspectives et problèmes), Montréal, L'Aurore/Univers, 1980.
- Cues, N. de, Oeuvres choisies, traduction et préface de M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942.
- De la Docte Ignorance, Introduction et édition d'A. Rey, Paris, P.U.F., 1930; rééd. et avant-propos de B. Dubant, éd. de la Maisnie, 1979.
- Culianu, I. P., "La femme céleste et son ombre", in Numen, Vol.XXIII, fasc.3, déc.1976, pp.191-209.
- "Démonisation du Cosmos et du dualisme gnostique", in Revue de l'Histoire des Religions, T.CXCVI, N° 1, juil. 1979, pp.3-40.
- Cumont, F., "Ecrits hermétiques", in Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, N° 42, 1918, pp.63-79 et 85-108.
- Lux Perpetua, Paris, 1949.
- Dagens, J., "Hermétisme et cabale en France" (de Lefèvre d'Étapes à Bossuet), in Revue de littérature comparée, Vol. XXXV, N° 1, janv.-mars 1961, pp.5-16.
- Daniélou, A., Shiva et Dionysos (la religion de la Nature et de l'Eros), Paris, Fayard, 1979.
- Dante, Oeuvres complètes, traduction et commentaires par A. Pézard, Paris, Gallimard, 1965.
- Daraki, M., "La mer dionysiaque", in Revue de l'Histoire des Religions, T.CIC, fasc.1, janv.-mars 1982, pp.2-22.
- Davy, M.-M., Le thème de la Lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, Paris, Berg International, 1976.
- Initiation médiévale (la philosophie au douzième siècle), Paris, Bibliothèque de l'Hermétisme, Albin Michel, 1980.
- Deck, J., Nature, Contemplation and the One; a Study in the Philosophy of Plotinus, University of Toronto Press, 1967.

- Dee, J., Monas Hieroglyphica, traduit du latin par Grillot de Givry, Milan, Archè-Sebastiani, 1975.
- Delatte, A., Etudes sur la littérature pythagoricienne, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques et philologiques, t.CCXVII, Paris, 1915.
- Delcourt, M., L'Oracle de Delphes, Paris, Payot, 1955.
- Deleuze, G., Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968.
- Derchain, P., "L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum", in Revue d'Histoires des Religions, 1962, N° 1 (janv.-fév.), pp.175-198.
- Desmonde, W. H., "Godel, Non-deterministic Systems and Hermetic Automata", in International Philosophical Quaterly, Vol. XI, N° 1, mars 1971, pp.49-74.
- Détienne, M., Les jardins d'Adonis (la mythologie des aromates en Grèce), Paris, Gallimard, 1972.
Les Maîtres de vérité en Grèce ancienne, préf. de P. Vidal-Naquet, Paris, Maspéro, 1973.
Dionysos mis à mort, Paris, Gallimard, 1977.
- et Vernant, J.-P., Les ruses de l'intelligence: la Mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974.
- Deussen, P., The Philosophy of the Upanishads, New York, Dover Publ., 1966 (1902)
- Deutsch, E., (et Van Buitenen, J. A. B.), A Source Book in Advaita Vedānta, Honolulu, University Press of Hawai, 1971.
- Diels, H., et Kranz, W., Fragmente der Vorsokratiker, 3 vol. (6^e éd.), Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951-1952.
- Dodds, E. R., Les Grecs et l'irrationnel, trad. de M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 (Berkeley, 1951).
- Doresse, J., Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte, Paris, Plon, 1958-1959.
"La Gnose", in Histoire des Religions, t.II, (voir supra), pp.364-429.
"L'Hermétisme égyptianisant", Ibid., pp.430-497.

- "Hermès et la Gnose. A propos de l'"Asclépius" copte", in Novum Testamentum N° 1, Leyde, 1956, pp.54-69.
- Doumayrou, G.-R., Essai sur la Géographie sidérale des pays d'Oc et d'ailleurs, Paris, U.G.E., Série "7", 1975.
- Drower, E. S., The Secret Adam (A Study of Nasorean Gnosis), Oxford, Clarendon Press, 1960.
- Duchaussoy, J., Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux, Paris, Le Courrier du Livre, 1972.
- Duchemin, J., L'ATON dans la Tragédie grecque, Paris, Belles Lettres, 1945.
La houlette et la lyre (Recherches sur les origines pastorales de la poésie), t.1: Hermès et Apollon, Paris, Belles Lettres, 1959.
- Duhem, P., Le Système du Monde, tomes I et II: La cosmologie hellénique, Paris, Hermann, 1965.
- Dumézil, G., Mitra-Varuna (Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté), Paris, Gallimard, 1948.
- Dumont, J.-P., "Modèle dialectique et modèle cosmologique dans la construction du "Parménide" de Platon", in Modèles et interprétation, Centre de recherches sur l'analyse et la théorie des savoirs, Université de Lille III, 1978, pp.17-43.
- Dumortier, J., "L'attelage ailé du "Phèdre" (246 sq.)", in Revue des études grecques, t.LXXXII, 1969, pp.346-348.
- Dunand, F. et Lévêque, P., Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, (Colloque de Besançon, 22-23 oct. 1973), Leiden, E. J. Brill, 1975.
- Durand, G., Les structures anthropologiques de l'imaginaire; Introduction à l'archétypologie générale, Paris, Bordas, 1969.
"L'univers du symbole", in Revue des Sciences religieuses, Vol. 49, N°s 1-2, janv.-avril 1975, pp.7-23.
Science de l'homme et Tradition: le nouvel Esprit anthropologique, Paris, Tête de Feuille, Sirac, 1975.
L'âme tigrée (les pluriels de psyché), Paris, Denoel-Gonthier, 1980.

- Ehrenzweig, A., L'ordre caché de l'art (Essai sur la psychologie de l'imagination artistique), trad. de F. Lacoue-Labarthe et C. Nancy, préface de J. F. Lyotard, Paris, Gallimard, 1974.
- Eliade, M., Le Mythe de l'Eternel Retour, Paris, Gallimard, 1969 (1949).
- Traité d'histoire des Religions, Paris, Payot, 1975 (1949).
- Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1974 (1951).
- Images et Symboles (Essais sur le symbolisme magico-religieux), Paris, Gallimard, 1952.
- Le Yoga, Immortalité et Liberté, Paris, Payot, 1975.
- Forgerons et Alchimistes, Paris, Flammarion, 1977 (1956).
- Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1970 (1957).
- Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, 1976 (1959).
- Mephistophélès et l'Androgyne, Paris, Gallimard, 1962.
- Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1970 (1963).
- Le Sacré et le Profane, Paris, Gallimard, 1975 (1963).
- From Primitives to Zen, New York, Harper & Row, 1967.
- La Nostalgie des orgines, Paris, Gallimard, 1970.
- Histoire des croyances et des Idées religieuses, Paris, Vol. I: "De l'Age de la pierre aux Mystères d'Eleusis", Paris, Payot, 1976.
- "Structure et fonction du mythe cosmogonique", in Sources Orientales, t.1, voir infra A. M. Esnoul, pp.469-495.
- "Le créateur et son ombre", in Eranos Jahrbuch (1961), Vol.XXX, Leiden, 1962, pp.211-239.
- "Mythes de Combat et de Repos. Dyades et Polarités", Eranos Jahrbuch (1967), Vol.XXXVI, Leiden, 1968, pp.59-111.
- Eschyle, Prométhée enchaîné, in Tragédies (Théâtre complet), t.I, texte établi et traduit par P. Magnon, Paris, Belles Lettres, 1958, pp.149-199.

- Esnoul, A. M., (éd.), "Sources Orientales", t.1: La Naissance du Monde, Paris, Seuil, 1959.
- d'Espagnet, J., L'Oeuvre secret de la Philosophie d'Hermès, précédé de l'Enchiridion Physicae Restituae, introduction et traduction nouvelle de J. Lefebvre Desagues, Paris, E. P. Denoel-Bibliotheca Hermetica, 1972.
- Evola, J., La Tradition hermétique (Les symboles et la doctrine /l'"Art Royal" hermétique), trad. de Y. J. Tortat, ("La Tradizione Ermetica...", Bari, G. Laterza, 1931), Paris, Editions Traditionnelles, 1968.
- Le Yoga tantrique (sa métaphysique, ses pratiques), trad. de madame Robinet, Paris, Fayard, 1971.
- Métaphysique du sexe, trad. de Y. J. Tortat, Paris, Payot, 1976.
- Ferwerda, R., La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Gronigen, J. B. Wolters, 1965.
- Festugière, A.-J., La Révélation d'Hermès Trismégiste, 4 vol., Paris, Gabalda éd., Coll. "Etudes Bibliques", 1944-1954:
- T.I: L'astrologie et les sciences occultes, avec un appendice sur l'hermétisme arabe par L. Massignon, (1944).
- T.II: Le Dieu cosmique (1949).
- T.III: Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire; Porphyre, De l'animation de l'embryon, (1953)
- T.IV: Le Dieu inconnu et la Gnose, (1954).
- Hermétisme et mystique païenne, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Etudes de philosophie grecque et hellénistique, Paris, Vrin, 1971.
- Etudes de religion grecque et hellénistique, Paris, Vrin, 1972.
- Feyerabend, P., Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1975.
- Ficin, M., Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 tomes, Paris, Belles Lettres, 1964.

- Flacelière, R., Sagesse de Plutarque, Paris, P.U.F., 1964.
- Flahault, F., L'extrême existence (essai sur des représentations mythiques de l'intériorité), Paris, Maspéro, 1972.
- Flamand, E.-C., Erotique de l'Alchimie, préface d'E. Canseliet, Paris, Pierre Belfond, 1970.
- Foucault, M., Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.
- François, M., Processions dialectique structures, Paris, Beauchesne, 1977.
- Franz, M.-L., Time: Rythm and Repose, New York, Thames and Hudson, 1978.
- Frazer, J. G., Mythes sur l'origine du feu, trad. de M. Drucker, Paris, Payot, 1969.
- Froidefond, C., Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote, Aix, éd. Ophrys (Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix-en-Provence), 1971.
- Fulcanelli, Le Mystère des cathédrales, Paris, J.-J. Pauvert, 1964 (Schemit, 1926).
- Les Demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'art sacré et l'ésotérisme du grand oeuvre, Paris, J.-J. Pauvert, 1964 (Schemit, 1930).
- Galpérine, M.-C., "Le temps intégral selon Damascius", in Les Etudes Philosophiques, juil.-sept. 1980, pp.325-341.
- Gandillac, M. de, La philosophie de Nicolas de Cues, Paris, Aubier, 1941.
- Geber (Djâbir Ibn Hayyân), Oeuvre Chymique ou La Somme de Perfection ou l'Abrégé du Magistère Parfait, en deux Livres avec une Introduction de C.-G. Burg, Paris, éd. de la Maisnie, 1976.
- Geminus, Introduction aux Phénomènes (Eisagogè eis ta Phénoména), texte établi et traduit par G. Aujac; avec annexes, planches, index nominum et cartes du ciel, Paris, Belles Lettres, 1975.

- Georgi, D. et Strugnell, J., Concordance to the Corpus Hermeticum Tractate One. The Poimandres, Cambridge, 1971.
- Gernet, L. et Boulanger, A., Le génie grec dans la religion, Paris, Albin-Michel, 1970.
- Ghyka, M., Le Nombre d'Or (Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale), précédé d'une lettre de P. Valéry, Paris Gallimard, 1959 (1931).
Philosophie et mystique du Nombre, Paris, Payot, 1978 (1952).
- Gobry, I., Pythagore ou la naissance de la philosophie, Paris, Seghers, 1973.
- Goethe, Le Traité des couleurs (Die Farbenlehre), Avant-propos, Introduction et notes par R. Steiner (1883), première traduction intégrale par H. Bideau, Paris, éd. Triades, 1973.
- Goldschmidt, V., Le paradigme dans la pensée platonicienne, Paris, P.U.F., 1947.
Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris, Vrin, 1966.
- Gomez-Pin, V., Ordre et substance (l'enjeu de la quête aristotélicienne), Paris, éd. Anthropos, 1976.
- Gordon, P., L'image du Monde dans l'Antiquité, Paris, P.U.F., 1949.
- Guénon, R., L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, Paris, Editions Traditionnelles, 1952.
L'Esotérisme de Dante, Paris, Gallimard, 1957.
Le Roi du Monde, Paris, Gallimard, 1958.
Le Symbolisme de la croix, Paris, éd. Vega, 1957.
Les Etats multiples de l'être, Paris, éd. Véga, 1957.
La Grande Triade, Paris, Gallimard, 1957.
Symboles fondamentaux de la Science sacrée, Paris, Gallimard, 1962.
Formes traditionnelles et cycles cosmiques, Paris, Gallimard, 1970.

- Mélanges, Paris, Gallimard, 1976.
- Guthrie, W. K. C., Orphée et la religion grecque (Etude sur la pensée orphique), trad. de S. M. Guillemin, Paris, Payot, 1956.
- Hadot, P., Plotin ou la simplicité du regard, Paris, Plon éd., 1963.
"L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident", in Eranos Jahrbuch (1968), Vol. XXXVII, Leiden, 1970, pp.91-132.
- Hahn, D. E., "Early Hellenistic Theories of Vision and the Perception of Color", in Studies in Perception, (P. K. Machawer et R. G. Turnbull), Columbus, Ohio State University Press, 1978.
- Hallâj, Husayn Mansûr, Diwân, traduit de l'arabe et présenté par L. Massignon, Paris, Seuil, 1981 (Massignon, 1955).
- Hartmann, E., Substance, Body and Soul (Aristotelian Investigations), Princeton University Press, 1977.
- Hauret, C., "Eve transfigurée" (De la Genèse à l'Apocalypse), in Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Vol. 59, NOS 3-4, 1979, pp.327-339.
- Heidegger, M., L'être et le temps, trad. de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
Essais et conférences, trad. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
Chemins qui ne mènent nulle part, trad. de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
Questions II, trad. de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1968.
- et Fink, E., The Heraclitus Seminar (1966/67), trad. par C. H. Seibert, University of Alabama Press, 1979.
- Le Livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien par F. Martin, L. Delaporte, J. Françon, R. Legris, J. Pressoir, Milan, éd. Archè, 1975.
- 3 Enoch, The Hebrew Book of Enoch, Introduction, commentaires et notes critiques par H. Odeberg, prolégomènes par J. C. Greenfield, réimpression de l'édition de 1928, New York, Ktav. éd., Library of Biblical Studies, 1973.

- Herbert, J., La mythologie hindoue, Paris, Albin-Michel, 1980.
- Hoffmann, P., "Jambligue exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps", in Les Etudes Philosophiques, juil.-sept. 1980, pp.307-323.
- Hopkins, A. J., Alchemy, Child of Greek Philosophy, New York, AMS Press, 1967.
- Hortulain, Explication de la Table d'Emeraude de Hermès Trismégiste, Paris, Jobert, 1976.
- L'Hypostase des Archontes, traité gnostique sur l'Origine de l'Homme, du Monde et des Archontes (NH II, 4), texte traduit et commenté par B. Barc, suivi de Noréa, (NH IX, 2), traduit et commenté par M. Roberge, Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/éd. Peeters, 1980.
- Isaac, D., "Le thème de la genèse chez Proclus ou les servitudes du discours", in Revue de Métaphysique et de Morale, oct.-déc. 1976, pp.467-477.
- Izutsu, T., Le Koan Zen (Essais sur le bouddhisme zen), trad. par G. Régnier et adaptation de R. Munier, Paris, Fayard, 1978.
- "The Absolute and the Perfect Man in Taoism", in Eranos Jahrbuch (1967), VolXXXVI, Leiden, 1968, pp.379-441.
- Jambligue, Les Mystères d'Egypte, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Belles Lettres, 1966.
- James, E. O., Creation and Cosmology (A Historical and Comparative Inquiry), Leiden, E. J. Brill, 1969.
- Jankélévitch, V., Philosophie première, Introduction à une philosophie du "presque", Paris, P.U.F., 1954.
- Jeanmaire, H., Dionysos, histoire du culte de Bacchus, Paris, Payot, 1951.
- Jonas, H., La Religion Gnostique, trad. de L. Evrard, Paris, Flammarion, 1978, orig. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity, Boston, Beacon Press, 1963.
- Philosophical Essays, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1974.
- Jung, C. G., Psychologie et Alchimie, Trad. R. Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1970.

- Collected Works, Princeton University Press, Bollingen Series XX, 19 vol. trad. par R. F. C. Hull, exc. pour le vol.2, trad. de L. Stein et D. Riviere.
- Vol.5: Symbols of Transformation, 1956 (1911-12/1952)
- " 9, part II: Aion (Researches into the Phenomenology of the Self), 1959 (1951)
- " 13: Alchemical Studies, 1968 (1929-1954)
- " 14: Mysterium Coniunctionis, 1963 (1955-56)
- Kahn, C. H., Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, New York, Columbia University Press, 1964.
- Kahn, L., Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication, Paris, Maspéro, 1978.
- Kashap, S. P., (éd.), Studies in Spinoza, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Kenton, W. (Z'ev ben Shimon Halevi), La Cabbale, Tradition de connaissance cachée, Paris, Seuil, 1980.
- Kerenyi, K., Hermes Guide of Souls. The Mythologem of the Masculine Source of Life, Zurich, Spring-Verlag, 1976.
- Kirk, G. S., Heraclitus — The Cosmic Fragments, Londres, Cambridge University Press, 1970.
- Myth; its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, University of California Press et Cambridge University Press, 1971.
- Klimov, A., "Le "Mysterium Magnum" ou la révélation du néant", in Revue "Hermès", N° 6, 1969, pp.127-140.
- Koyré, A., La philosophie de Jacob Boehme, Paris, Vrin, 1929.
- Mystiques, spirituels et alchimistes: Schwenckfeld, Sébastien Frank, Weigel, Paracelse, Paris, A. Collin, 1955.
- Du monde clos à l'univers infini, Paris, Gallimard, 1973.
- Krause, M., Gnosis and Gnosticism, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- Kucharski, P., "L'idée d'infini en Grèce", in L'Infini et le réel, Centre International de Synthèse, Paris, Albin-Michel, 1955.

- Aspects de la spéculation platonicienne, Paris, Nauwelaerts, 1971.
- Lacarrière, J., Les gnostiques, Paris, Gallimard, 1973.
- Lacombe, O., L'Absolu selon le Védânta (Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Cankara et Râmânoudja), Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1937.
- Lamsprinck, De Lapide Philosophico, Milan, Archè, texte latin et traduction française, reproduction des 18 planches du "Musaeum Hermeticum", 1971.
- Lao-Tseu, Tao-tê-king, trad. de Liou Kia-Hway, Paris, Gallimard, 1967.
- " " " , trad. et commentaire de C. Larre, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
- " " " , texte chinois présenté et traduit par F. Houang et P. Leyris, Paris, Seuil, 1979 (1949).
- Leclant, J., "Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l'Egypte pharaonique", in Revue de Synthèse, juil.-déc. 1969, Paris, Albin-Michel, 1969.
- Lévinas, E., Totalité et infini, Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- L'au-delà du verset (Lectures et discours talmudiques), Paris, Minuit, 1982.
- Lewy, H., Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire, I.F.A.O., Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 13, 1956; rééd. de M. Tardieu, Paris, Etudes Augustiniennes, 1978.
- Lloyd, G. E. R., Polarity and Analogy, Cambridge University Press, 1966.
- Magic, Reason and Experience, Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge University Press, 1979.
- Lupasco, S., Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction), Paris, Hermann, 1951.

- Du rêve, de la mathématique et de la mort, Paris, Christian Bourgois, 1971.
- Lys, D., Nephesch; histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales, Paris, P.U.F., 1958.
- "Rûach": le souffle dans l'Ancien Testament; enquête anthropologique à travers l'histoire d'Israël, Paris, P.U.F., 1962.
- Mahé, J.-P., Hermès en Haute-Egypte (Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins), t.1, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978.
- "Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques", in Nag Hammadi Studies, t.7, Leyde, 1972, pp.123-145.
- "Quelques remarques sur la religion des "Métamorphoses" d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines", in Revue des Sciences Religieuses, Vol.46, N° 1, janv. 1972, pp.1-19.
- "Les définitions d'Hermès Trismégiste à Asclépius", (trad. de l'arménien), in Revue des Sciences Religieuses, Vol. 50, N° 3, juil. 1976, pp.194-214.
- Martineau, E., "Aïôn chez Aristote "De Caelo", I, 9: Théologie cosmique ou cosmo-théologie?", in Revue de Métaphysique et de Morale, Vol.84, N° 1, 1979, pp.32-69.
- Mayeda, S., "The Advaita Theory of Perception", in Wiener Zeitschrift, Wien, Band XII-XIII, 1968.
- Ména, J. L., Du mythe à l'ontologie (glissement des espaces humains), Paris, Téqui éd., 1979.
- Ménard, J. E., "Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique", Revue des Sciences Religieuses, Vol.47, N°s 2-4, avril-déc. 1973, pp.300-323.
- "Symboles et Gnose", Revue des Sciences Religieuses, Vol. 49, N°s 1-2, janv.-avril 1975, pp.33-48.
- "La Gnose à l'époque du syncrétisme gréco-romain", in Mystères et syncrétismes, voir supra Collectif(s), pp.95-113.
- "Apocalyptique et Gnose", in L'Apocalyptique, (Etudes d'Histoire des Religions de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg), Paris, 1977, pp.159-177.

- Merkelbach, R., "Die Kosmogonie des Mithrasmysterien", in Eranos Jahrbuch (1965), Vol. XXXIV, Leiden, 1967, pp. 217-257.
- Merlan, P., Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness; Problems of the Soul in the Neoplatonism and Neoplatonic Tradition, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
From Platonism to Neoplatonism, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.
"Plotinus and Magic", in Isis, No 44, 1953, pp. 341-348.
- Merleau-Ponty, M., Résumé de cours (Collège de France, 1952-60), Paris, Gallimard, 1968.
- Milarépa, Autobiographie (ses méfaits, ses épreuves, son illumination), traduit du tibétain par J. Bacot, Paris, Fayard, 1971.
- Misrahi, R., Lumière, commencement, liberté, Paris, Plon éd., 1969.
- Monod-Herzen, G. E., L'Alchimie méditerranéenne, Paris, Adyar, 1963.
- Moreau, J., L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens, Paris, Belles Lettres, 1939; rééd. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1971.
- Mourelatos, A., The Route of Parmenides (A Study of Word, Image and Argument in the Fragments), New Haven et Londres, Yale University Press, 1970.
- Mugler, C., Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes, Paris, Klincksieck, 1953.
Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs; douze siècles de dialogue avec la lumière, Paris, Klincksieck, 1964.
- Nelli, R., La philosophie du Catharisme (le dualisme au XIII^e siècle), Paris, Payot, 1978.
- Neumann, E., Amor and Psyche: the Psychic Development of the Feminine — A Commentary on the Tale by Apuleius, Princeton University Press, N. J., 1956.
The Origins and History of Consciousness, Princeton Univ. Press, N. J., 1973.

- Novalis, Oeuvres complètes, édition établie, traduite et présentée par A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975.
- Numénius, Fragments, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Belles Lettres, 1973.
- Okamoto, T., L'esthétique et le sacré, préface de P. Klossowski, Paris, Seghers, 1976.
- Oracles Chaldaïques, avec choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Belles Lettres, 1971.
- Orphicorum Fragmenta, édités par O. Kern, Berlin, Weidmann éd., 1922.
- Otto, R., Le sacré (L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel), trad. de A. Jundt, Paris, Payot, 1969.
- Oury, J., "La psychose, l'institution, la Mort", in Matière et pulsion de mort, U.G.E., Paris, 1975, pp.169-185.
- Parain, B., Essai sur le Logos platonicien, Paris, Gallimard, 1946.
- Partington, J. R., A History of Chemistry, Vol.I, part 1: "Theoretical Background", Londres, Macmillan & Co., 1970.
- Pépin, J., Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris, P.U.F., 1964.
- Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu, Paris, Belles Lettres, 1971.
- "Plotin et le miroir de Dionysos", in Revue Internationale de Philosophie, No 24, 1970, pp.304-320.
- Pernety, Dom A.-J., Dictionnaire Mytho-Hermétique, texte conforme à l'édition de 1787, à Paris chez Deladain l'aîné, Paris, Retz-Bibliotheca Hermetica, 1972.
- Perrot, E., La Voie de la transformation (d'après C. G. Jung et l'Alchimie), Paris, Librairie de Medicis, 1970.
- Peters, F. E., Greek Philosophical Terms (A Historical Lexicon), New York University Press, 1967.

- Pétrément, S., Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris, Gallimard, 1946.
Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, Paris, P.U.F., 1947.
"Poèmes religieux mandéens", in Revue de Métaphysique et de Morale, janv.-mars 1977, pp.3-12.
- Eyrénée Philalèthe (G. Starkey), L'Entrée ouverte au Palais fermé du Roi, ("Introitus apertus ad occlusum Regis Palatium"), traduction(s), variantes et notes bibliographiques par M. Préaud, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1970.
- Philon d'Alexandrie, De Cherubim, (Oeuvres, t.3), traduction de J. Gorez, Paris, Cerf, 1963.
- Philonenko, M., "Une utilisation du "Schéma" dans le "Poimandrès", in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Vol.59, N^{os} 3-4, 1979, pp.369-372.
- Pistis Sophia, ouvrage gnostique de Valentin, traduit du copte par E. Amelineau, Milan, Archè, 1975.
- Platon, Oeuvres complètes, texte établi et traduit par L. Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 1950 (1940-42).
Cratyle, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1961.
Parménide, " " " par A. Dies, Ibid., 1956.
Thééthète, Ibid., 1963.
Sophiste, Ibid., 1963.
Philèbe, Ibid., 1959.
Timée. Critias, Ibid., par A. Rivaud, 1963.
République, Ibid., par E. Chambry, 1948
Lois, Ibid., par A. Dies, 1956.
Epinomis, Ibid., par E. des Places, 1956.
- Plotin, Ennéades, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1956-64.
- Plutarque, Isis et Osiris, traduction, avant-propos, prolégomènes et notes de M. Meunier, Paris, éd. de la Maisnie, 1979 (1924).

- Ponsing, J.-P., "L'origine égyptienne de la formule "Un-et-Seul", in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Vol.60, N° 1, janv.-mars 1980, pp.29-34.
- Pontalis, J. B., "L'insaisissable entre-deux", in Nouvelle Revue de Psychanalyse, N° 7, 1973, pp.13-23.
- Preizendanz, K., (éd.), Papyri Graecae Magicae, 2 vol., éd. A. Henrichs, Stuttgart, B. J. Teubner, 1973-74 (1928-1931).
- Proclus, (Diadochus), Eléments de Théologie, traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.
- The Elements of Theology, édition et traduction par E. R. Dodds, Oxford, 1963. (1933)
- Commentaire sur le Parménide, suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses, traduit pour la première fois en français par A. E. Chaignet, Frankfurt, Minerva éd., 1962.
- Commentaire sur la République, traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1970. (3 vol.)
- Commentaire sur le Timée, traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-68.
- Théologie platonicienne, T.I, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westwink, Paris, Belles Lettres, 1968.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, Oeuvres complètes, traduction, Introduction et notes de M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- La Hiérarchie céleste, traduction, Introduction et notes de M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1958.
- Ptolémée, C., La Tétrabible ou les Quatre Livres des Jugements des Astres, suivi de Le Centiloque, traduction de N. Bourdin, Paris, Denoel-Bibliotheca Hermetica, 1974.
- Puech, H.-C., En quête de la Gnose, T.I: La Gnose et le Temps; T.II: Sur l'Évangile selon Thomas, Paris, Gallimard, 1978.
- Quine, W. V. O., Ontological Relativity, New York, Columbia University Press, 1969.

- Quispel, G., "From Mythos to Logos", in Eranos Jahrbuch, Vol. XXXIX, (1970), Leiden, 1973, pp. 323-340.
- Ramnoux, C., La Nuit et les enfants de la nuit, Paris, Flammarion, 1959.
- Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Paris, Belles Lettres, 1959.
- Etudes présocratiques, Paris, Klincksieck, 1970.
- Parménide et ses successeurs immédiats, Paris, éd. du Rocher, 1979.
- Ranque, G., La Pierre philosophale, Paris, Laffont, 1972.
- Reitzenstein, R., Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904.
- Renou, L., Vocabulaire du rituel védique, Paris, Klincksieck, 1953.
- Reuchlin, J., De Arte Cabalastica, Introduction, traduction et notes de F. Secret, Paris, Aubier Montaigne, 1973.
- Richir, M., Au-delà du renversement copernicien (La question de la phénoménologie et de son fondement), La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
- Rist, J., Plotinus: the Road to Reality, Cambridge University Press, 1967.
- Robin, L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, Albin Michel, 1973.
- Rochas, La Science des Philosophes et l'Art des Thaumaturges dans l'Antiquité, Paris, Dorbon-Ainé, circa 1882, rééd. Paris, L'Escalier de Feu, 1977.
- Rohde, E., Psyché (Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité), Paris, Payot, 1928.
- Roques, E., L'univers dionysien, la structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris, Aubier, 1954.
- Rougier, L., La religion astrale des Pythagoriciens, Paris, P.U.F., 1959.
- Rudhardt, J., Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique, Genève, E. Droz, 1958.

- Saloustios, Des Dieux et du Monde. (Péri Théôn kai Kosmou),
texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris, Belles
Lettres, 1960.
- Sambursky, S., Physics of the Stoic, Wesport, Conn., (Reprint),
1973 (1959).
Physical Thought from the Presocratics to the Quantum
Physicists, New York, Pica Press, 1975.
- Les Strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya-Kārikā), avec le Commentaire
de Gaudapada, texte sanskrit et traduction annotée par
A.-M. Esnoul, Paris, Belles Lettres, 1964.
- Santarcangeli, P., Le livre des labyrinthes, Paris, Gallimard,
1974.
- Sauneron, S. et Yoyotte, J., "La naissance du monde selon
l'Egypte ancienne", in La naissance du monde, (Sources
Orientales, 1), Paris, Seuil, 1959, pp.17-91.
- Schneer, C. J., Mind and Matter; Man's changing Concepts of
the Material World, New York, Grove Press, 1969.
- Scholem, G., Les origines de la Kabbale, Paris, Aubier Montai-
gne, 1966.
Les grands courants de la mystique juive, Trad. de M. M.
Davy, Paris, Payot, 1968.
- Schuhl, P. M., Essai sur la formation de la pensée grecque,
Paris, P.U.F., 1949 (1934).
Etudes sur la fabulation platonicienne, Paris, P.U.F.,
1947.
- Schuon, F., L'oeil du coeur, Paris, Dervy, 1974.
- Schwaller de Lubicz, I., "Her-Bak" Disciple, Paris, Flammarion,
1980 (1956).
- Schwaller de Lubicz, R. A., Le Temple de l'Homme, Apet du
Sud à Louqsor, Paris, déposé chez P. Derain à Lyon,
1958, éd. Dervy, (3 vol.).
Propos sur ésotérisme et symboles, Paris, La Colombe,
1960.
Le roi de la théocratie égyptienne, Paris, Flammarion,
1961.
Le miracle égyptien, Paris, Flammarion, 1963.

- Scrima, A., "L'apophase et ses connotations", in "Hermès",
N° 6, 1969, pp.157-169.
- Séd, N., "Lumière et prophétie dans la Kabbale médiévale",
in Lumière et Cosmos, voir supra collectif(s), pp.77-
110.
- Seidenberg, A., "The Ritual Origin of the Circle and Square",
in Archive for History of Exact Science, Vol.25, N° 4,
Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, pp.269-
327.
- Seligman, P., The Apeiron of Anaximander (A Study in the
Origin and Function of Metaphysical Ideas), Wesport,
Greenwood Reprint, 1974 (1962).
- Serres, M., La naissance de la physique dans le texte de
Lucrece: fleuves et turbulences, Paris, Minuit, 1977.
- Shah, I., La magie orientale, avant-propos de L. Marin,
Paris, Payot, 1980.
- Sankara, Mundakopanisadbhāṣya (Commentaire sur la Muṇḍaka
Upaniṣād), Introduction, traduction et notes par P.
Martin-Dubost, Paris, Editions Orientales Michel Allard,
1978.
- Shaya, L., L'homme et l'Absolu selon la Kabbale, Paris,
Dervy, 1977.
- Shumaker, W., The Occult Sciences in the Renaissance (A Study
in Intellectual Patterns), Berkeley, University of Cali-
fornia Press, 1972.
- Silburn, L., Instant et cause; le discontinu dans la pensée
philosophique de l'Inde, Paris, Vrin, 1955.
- Sorahvardi, L'Archange Empourpré, quinze traités et récits
mystiques traduits du persan et de l'arabe par H. Corbin,
Paris, Fayard, 1976.
- Spanneut, M., Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, Paris,
Seuil, 1957.
- Spinoza, Oeuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté
par R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi, Paris, Gallimard,
1954.
- Traité de la réforme de l'entendement et de la voie à

Traité de la réforme de l'entendement et de la voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, traduction, introduction et notes par A. Koyré, Paris, Vrin, 1951.

Les Stoiciens, textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P. M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.

Sturlese, L., "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste", in Archives de Philosophie, t.43, cahier 4, oct.-déc. 1980, pp.615-634.

Tardieu, M., Trois mythes gnostiques (Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)), Paris, Etudes Augustiniennes et CNRS, 1974.

"Pour un Phénix gnostique", in Revue de l'Histoire des Religions, tome CLXXXIII-2, avril 1973, pp.117-142.

Taylor, T., The Theoretic Arithmetic of the Pythagoreans, New York, Samuel Weiser, 1975 (1816).

Thom, R., Modèles mathématiques de la morphogénèse (la théorie des catastrophes et ses applications), Paris, U.G.E., 1974.

Trismosin, S., La Toison d'Or, texte de l'édition française de 1612, Introduction, traduction inédite du texte allemand de 1598; Commentaires des illustrations par B. Husson; Etude iconographique du manuscrit de Berlin par R. Alleau, Paris, Bibliotheca Hermetica, 1975.

Trouillard, J., La procession plotinienne, Paris, P.U.F., 1955.

La purification plotinienne, Paris, P.U.F., 1955.

L'Un et l'âme selon Proclus, Paris, Belles Lettres, 1972.

"L'antithèse fondamentale de la procession selon Proclus", in Archives de Philosophie, t.34, juil.-sept. 1971, pp.433-449.

Turcan, R., "L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", in Revue de l'Histoire des Religions, t.CLV, 1959, pp.33-40.

Tuzet, H., Le cosmos et l'imagination, Paris, José Corti éd., 1965.

Brihad-Âranyaka Upanishad, traduit et annoté par E. Senart,
Paris, Belles Lettres, 1967 (1934)

Chândogya Upanishad, traduit et annoté par E. Sénart, Paris,
Belles Lettres, 1930.

Les Upanishads (trad. française de vingt et une Upanishads)
sous la direction de L. Renou, Paris, Adrien Maisonneuve,
Librairie d'Amérique et d'Orient, 1943-1978.

Sept Upanishads, traduction commentée précédée d'une introduc-
tion générale aux Upanishads par J. Varenne, Paris,
Seuil, 1981.

Vajda, G., Introduction à la pensée juive du Moyen Age,
Paris, Vrin, 1947.

Valentin, B., Les douze clefs de la Philosophie, traduction,
introduction, notes et explication des images par E.
Canseliet, Paris, Minuit, 1956.

Révélation des Mystères des Teintures des sept Métaux,
Paris, A. Savoret éd./"Omnium littéraire", 1976.

Le Char Triomphal de l'Antimoine, introduction de S.
Matton, traduit de l'allemand par F. Sauvin (1646),
Paris, Bibliotheca Hermetica, 1977.

AZOTH ou le Moyen de faire l'Or caché des Philosophes,
pseudépigraphe, édition anastatique de l'édition de Moet,
Paris, 1659, aux éditions Amenotheres, Vico Giannini,
Genova, 1976.

Valéry, P., Introduction à la méthode de Léonard de Vinci
(1894), Paris, Gallimard, 1957.

Vallin, "Les deux vides", in "Hermès", No 6, 1969, pp.102-114.

Vernant, J.-P., Les origines de la pensée grecque, Paris,
P.U.F., 1969 (1962).

Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspéro, 1965.

Religion grecque/Religions antiques, (Leçon inaugurale
de la Chaire d'études comparées des religions antiques,
Collège de France, vendredi 5 décembre 1975), Paris,
Maspéro, 1976.

Vulliaud, P., Traduction intégrale du Siphra di-Tzeniutha
(Le Livre du Secret), Sepher ha-Zohar, II, F2 176b-179a,
Paris, Editions Orientales Michel Allard, 1977.

- Waldstein, A., Lumières de l'Alchimie, Paris, Mame, 1973.
- Wehr, G. et Deghaye, B., Jacob Bohme, avec textes de J. Bohme traduits par L.-C. de Saint-Martin, Cahiers de l'Hermétisme, Albin Michel, Paris, 1977.
- Wienpahl, P., The Radical Spinoza, New York, The New York University Press, 1979.
- Wismann, H., "Le fleuve d'Héraclite" (Les trois voies de l'analogie), in Revue Philosophique, N° 160, 1970, pp.5-14.
- Wunenburger, J. J., "La dynamique héraclitienne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon", in Les Etudes Philosophiques, N° 1, 1976, pp.29-47.
- Yates, F. A., Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago, University of Chicago Press (Midway Reprint), 1979, (Londres, Routledge et Kegan Paul, 1964).
- d'Ygé, C., Nouvelle Assemblée des Philosophes chymiques, (Aperçus sur le grand-oeuvre des Alchimistes), Paris, Dervy, 1972 (1954).
Anthologie de la poésie hermétique, Paris, Dervy, 1976.
- Zafiropoulo, J. et Monod, C., SENSORIUM DEI dans l'hermétisme et dans la science, Paris, Belles Lettres, 1975.

ADDENDA

- Ferwerda, R., "Le serpent, le noeud d'Hercule et le caducée d'Hermès", (Sur un passage orphique d'Athénagore), in Numen, Vol.XX, Fasc.2, août 1973, pp.104-115.
- Frère, J.-C. "Les présocratiques et la question de l'infini", in Les Etudes Philosophiques, N° 1, 1981, pp.19-33.