

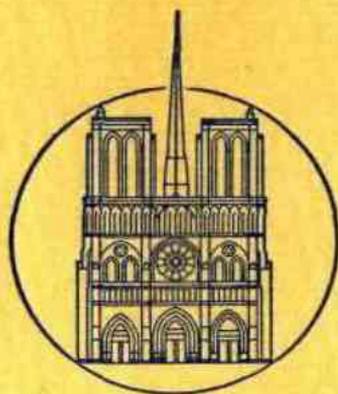
**J. EVOLA**

# **LE MYSTÈRE DU GRAAL**

**ET**

**L'IDÉE IMPÉRIALE GIBELINE**

*Traduit de l'italien par Yvonne J. TORTAT*



**ÉDITIONS TRADITIONNELLES**  
**11, Quai Saint-Michel - PARIS V<sup>e</sup>**  
**1985**

## Le Mystère du Graal - Julius Evola

Un texte qui analyse en profondeur les rapports entre la Tradition et le monde moderne corrompu.

Traditionnellement, et avant même d'être devenu le calice symbolisant le Cœur sacré du Dieu-Fils solaire, le Graal revêtait plusieurs formes, qu'a résumé fort bien Julius Évola dans ce livre.

***DU MÊME AUTEUR***

***Aux Éditions Traditionnelles***

***La Tradition Hermétique***

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous **pays**.

## INDEX

PREMISSES .....	6
1. — Le préjugé littéraire.....	6
2. — Le préjugé ethnologique.....	8
3. — Sur la méthode « traditionnelle ».....	10
4. — Lieu historique du mystère du Graal.....	12
PRINCIPES ET ANTECEDENTS.....	14
5. — Le cycle olympien.....	14
6. — Sur le « Héros » et sur la « Femme ».....	15
7. — Le thème hyperboréen.....	18
8. — La tradition en Irlande.....	19
9. — Le cycle d'Arthur.....	24
10. — La légende impériale. Le Seigneur Universel.....	30
11. — Frédéric, Le prêtre Jean, l'Arbre de l'Empire.....	34
12. — Dante : le Veltro et le Dux.....	39
LE CYCLE DU GRAAL.....	44
13. — Les sources du Graal.....	44
14. — Les vertus du Graal.....	50
15. — La pierre luciférienne.....	56
16. — L'épreuve de l'orgueil.....	59
17. — La foudre et la lance.....	64
18. — Le mystère de la lance et de la vengeance.....	70
19. — Le coup.douloureux.....	73
20. — Le roi pêcheur.....	80
21. — Le siège du Graal.....	82
22. — Autres aventures initiatiques des Chevaliers du Graal.....	85
23. — Le Graal comme mystère gibelin.....	95
L'HÉRITAGE DU GRAAL .....	101
24. — Le Graal et les Templiers.....	101
25. — Le Graal, les Cathares, les « Fidèles d'Amour ».....	110
26. — Dante et les « Fidèles d'Amour » en tant qué milice gibeline..	117
27. — Le Graal et la tradition hermétique.....	122
28. — Le Graal et les Rose-Croix.....	129
ÉPILOGUE.....	137
29. — Inversions du gibelinisme ~ Considérations finales.....	137



## PREFACE

Au cours de l'époque qui a immédiatement précédé la nôtre, les traditions se rapportant au Graal ont suscité un intérêt qui a revêtu, essentiellement, deux formes.

D'abord, un intérêt à la fois littéraire et « spiritualiste », romantique et mystique, largement teinté de christianisme où, bien plus qu'un contact direct et sérieux avec les sources de la légende, entrainé en jeu ce que le pathos musical du Parsifal de Wagner en a fait connaître à travers des interprétations arbitraires qui l'ont en grande partie déformée.

On a vu paraître, d'autre part, une longue série, d'études académiques sur le Graal, où se manifesta le mécanisme critique, analytique, comparatif et sans âme de recherches de sources, d'examen de textes, de vérifications chronologiques et d'analyse de liens de causalité empiriques, propres à la méthode qu'on est convenu, de nos jours, d'appeler « scientifique ».

L'essence du Graal échappe complètement à qui envisage la question sous l'un ou l'autre de ces angles. Le Graal n'a rien à voir avec les divagations mystiques des uns, ni avec les dissections érudites des autres. Le Graal a un contenu vivant, un « mystère », dont on peut dire qu'il demeure, jusqu'à présent, largement ignoré. Il se relie à une tradition métaphysique, au sens le plus strict du terme. Ce n'est que dans le cadre d'une discipline apte à saisir la réalité de ce qui se cache derrière les symboles et les mythes primordiaux et, donc, dans la perspective d'une métaphysique de l'histoire, que l'on peut atteindre son sens le plus vrai et le plus profond. Cet essai entend contribuer à l'interprétation de la légende du Graal, considérée dans ses sources originales, et dans cette perspective.

J.E.

## *PREMISSES*

### 1. — Le préjugé littéraire.

Si l'on veut approfondir ce qu'il y a d'essentiel dans l'ensemble des légendes chevaleresques et des épopées auxquelles appartient également le cycle du Graal — ainsi que beaucoup de légendes analogues qui s'y rattachent dans une certaine mesure — il est nécessaire de vaincre une série de préjugés, au premier rang desquels figure ce que nous appellerons le préjugé littéraire.

Il s'agit de l'attitude consistant à refuser de voir autre chose, dans la saga et la légende, qu'une production imaginaire et poétique, individuelle ou collective, mais en tout cas simplement humaine, et à méconnaître ainsi ce qui est susceptible d'y revêtir une valeur symbolique supérieure, et ne peut être ramené à une création arbitraire. Or c'est précisément cet élément symbolique et, à sa façon, objectif et supra-individuel, qui constitue invariablement ce qu'il y a d'essentiel dans les sagas, dans les légendes, dans les mythes, dans les chansons de gestes et dans les épopées du monde traditionnel (En ce qui concerne le sens particulier que nous donnons au terme « monde traditionnel », il est indispensable de se référer à notre ouvrage: « *Rivolta contro il mondo moderno* », Milano, 19532 ; *Maschera e volto delia spiritualisme contemporanen*, Bari, 19492. C'est le même sens que R. Guenon et son groupe lui ont donné.). Ce qu'il est possible et même nécessaire d'admettre, c'est que cet élément ne résulte pas toujours d'une intention parfaitement consciente. Quand il s'agit, en particulier, de créations de caractère semi-collectif, il n'est pas rare que les éléments les plus importants et les plus significatifs se soient exprimés presque à l'insu de leurs auteurs : ceux-ci n'eurent guère conscience d'obéir à certaines « influences », qui, à un moment donné, pour atteindre leur but, se servirent des intentions directes et de la spontanéité créatrice de certaines personnalités ou de certains groupes. Ainsi, même dans les cas où ce qui est composition poétique ou œuvre d'imagination de caractère spontané semble être, et se trouve matériellement, au premier plan, cet élément n'en a pas moins la valeur d'un revêtement fortuit et d'un moyen d'expression sur lequel ne peut s'attarder qu'un regard des plus superficiels. On peut même admettre que certains auteurs aient seulement voulu « faire de l'art », et y soient parvenus, si bien que leurs productions semblent donner raison à ceux qui ne connaissent et

n'admettent que le point de vue esthétique. Cela n'empêche cependant pas qu'en cherchant ainsi « à ne faire que de l'art », et dans la mesure même où ils ont obéi à un élan spontané, c'est-à-dire à un processus imaginatif incontrôlé, ils aient aussi fait autre chose, qu'ils aient conservé ou transmis, ou fait agir, un contenu supérieur que l'œil expérimenté saura toujours reconnaître et dont certains auteurs seraient peut-être les premiers à s'étonner, s'il leur était clairement indiqué.

Toutefois, dans les compositions légendaires traditionnelles, beaucoup plus fréquent est le cas où les auteurs n'ont pas eu conscience de ne faire que de l'art et de ne laisser agir que leur imagination, même s'ils n'ont eu, presque toujours qu'une impression très confuse de la portée des thèmes qu'ils mettaient au centre de leurs créations. Les conceptions qui ont finalement prévalu en matière de psychologie individuelle doivent être étendues au domaine des légendes et des sagas : à savoir qu'il existe une conscience périphérique et, au-dessous d'elle, une zone d'influences plus subtiles, plus profondes, plus décisives. Psychanalytiquement, le rêve est un des états où des influences de ce genre, refoulées ou exclues de la conscience extérieure de veille, s'emparent directement de l'imagination, en se traduisant en images symboliques que la conscience se trouve vivre, sans pratiquement rien savoir de leur véritable contenu. Et plus ces images ou fantasmes paraissent extravagants ou incohérents, plus on doit soupçonner en eux un contenu occulte, intelligent et significatif, précisément parce qu'il a eu besoin d'un plus grand déguisement pour pouvoir se frayer un chemin jusqu'à une semi-conscience. Dans beaucoup de cas, cela est également vrai pour la saga, la légende, le roman d'aventures, le mythe et même la fable. Ainsi, c'est souvent le côté le plus fantastique et le plus bizarre, le moins évident, le moins cohérent, le moins susceptible d'avoir une valeur esthétique ou historique, et de ce fait, le côté généralement négligé, qui offre précisément le meilleur moyen de saisir l'élément central conférant à l'ensemble des compositions de ce genre son véritable sens, et parfois aussi sa plus haute signification historique. Voici l'avertissement propre à une tradition, qui, ainsi que nous le verrons, n'est pas sans rapport avec celle du Graal : « Là où j'ai parlé le plus clairement et ouvertement de notre science, c'est là où j'ai parlé le plus obscurément et c'est là que je l'ai cachée » (Geber, *Summa perfectionis magisterii* (dans Manget, *Bibl. Chemica Curiosa*, Genevae, 1702), IX, X, p.557). Déjà l'Empereur Julien avait écrit : « Ce qui, dans les mythes, semble incroyable, est précisément ce qui nous ouvre le chemin de la vérité. En fait, plus l'énigme est paradoxale et extraordinaire, plus elle paraît nous avertir de ne pas nous fier au simple mot, mais de nous appliquer à chercher la vérité qui s'y trouve contenue » (Julien Empereur, *Contr. Héracl.*, 217 c).

Tel est le premier préjugé à vaincre, préjugé qui empêche souvent de pénétrer les textes poético-légendaires médiévaux et qui s'est montré particulièrement fort, par exemple, à propos de la littérature des « Fidèles d'Amour » : en raison de la prépondérance de l'élément artistique et poétique de « couverture » nombreux

sont ceux qui accusent d'iconoclastie toute tentative d'exégèse extralittéraire, c'est-à-dire de pénétration du « mystère » dont, en bien des cas, cette littérature « poétique » a été effectivement le véhicule, et qui, comme nous le verrons, n'est pas sans rapports avec les influences qui ont donné forme au cycle du Graal, ainsi qu'avec certaines organisations qui agissent derrière les coulisses de l'histoire.

## 2. — Le préjugé ethnologique.

Un second préjugé à surmonter est le préjugé ethnologique, il se rapporte essentiellement à un ordre de recherches grâce auquel on a commencé à découvrir diverses racines souterraines du cycle légendaire auquel appartient le Graal, mais qui n'a su voir en elles que des fragments de folklore, de vieilles croyances populaires primitives. Il est important, particulièrement pour la matière dont nous traiterons, de procéder, là encore, à une mise au point, car la présence de ces éléments dans la tradition du Graal est bien réelle : ils constituent même le fil conducteur qui permet de relier à l'aspect supra-historique et initiatique de la légende du Graal son aspect historique, correspondant à la présence et à l'action d'une tradition particulière.

Il importe tout d'abord d'étendre ici à ce qui est collectif cette relativité de l'aspect « création » que nous venons de signaler dans le cas des productions individuelles, car la plupart ne voient dans le folklore qu'une production populaire spontanée, un produit de l'imagination collective mêlé de superstitions, qu'il convient d'examiner en soi et pour soi, plus ou moins à titre de curiosité. Obéissant à ce préjugé, les écoles dites ethnologiques, tout comme les écoles psychanalytiques qui se consacrent à l'étude du « subconscient collectif », se sont livrées à des recherches variées qui se traduisent toujours par une réduction systématique et dégradante du supérieur à l'inférieur.

Nous devons nous borner ici à contester le caractère de « primitivité » que l'on attribue de nos jours à certaines traditions populaires. Loin d'être « primitives », au sens de primordiales, les traditions en question ne sont, dans la majorité des cas, que des résidus dégénérés qu'il faut relier à de très anciens cycles de civilisation. Il convient donc de reconnaître, avec René Guenon, que dans le prétendu folklore « en réalité, lorsqu'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, bien que souvent déguisée sous une apparence plus ou moins « magique » ou « féerique », tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas en définitive d'origine humaine... Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance », quand ces « éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues... remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer exactement, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en

cela la fonction d'une sorte de mémoire collective, plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est « manifestement venu d'ailleurs. » Non moins juste est l'explication de ce fait singulier qu'en pareils cas c'est précisément le peuple qui apparaît comme le porteur d'un nombre considérable d'éléments se rapportant à un plan transcendant, par exemple initiatique, donc propre à ce qui, par définition, est le moins « populaire » : Lorsque une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est en somme le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autre « temps, seront capables de le comprendre » (cf. R. Guénon, *Le Saint-Graal*, dans « Le Voile d'Isis », N° 170, 1934, pp.47-48.).

Cette dernière observation est particulièrement valable en ce qui concerne les éléments du folklore nordico-occidental païen, présents dans les cycles du Graal et du roi Arthur : ces éléments une fois intégrés, c'est-à-dire rapportés à leur sens symbolique originel au moyen de références traditionnelles et aussi supra-traditionnelles de caractère métaphysique, sont ceux qui nous donneront le vrai sens que les sagas et les épopées, dont nous parlerons, incorporèrent, en apparaissant à l'apogée du monde de la chevalerie médiévale et en se reliant étroitement à l'idéal gibelin de l'Empire ainsi qu'aux autres traditions et courants secrets qui, sous une forme ou sous une autre, assumèrent l'héritage spirituel de cet idéal.

Ainsi apparaît clairement la différence entre le point de vue adopté ici et les théories psychanalytiques sur le subconscient ou inconscient collectif, où ce dernier devient une sorte de sac recueillant les choses les plus disparates, toutes étant plus ou moins considérées en termes de « vie », d'atavisme, d'irrationnel. Ce que les théories récentes envisagent uniformément comme « inconscient » doit être souvent considéré, en réalité, comme une véritable supra-conscience ; c'est une plaisanterie de prétendre que les mythes et les symboles sont des manifestations de la « Vie », là où leur nature est essentiellement métaphysique, et où ils n'ont rien à faire avec la « Vie », à moins qu'il s'agisse seulement de ce que nous pourrions appeler leurs « cadavres » (cf. notre essai *Das Symbol, der Mythos und der irrationalistischer IrrWeg*, dans « Antaios », n° 5, janvier 1960). Il n'y a pas lieu comme quelqu'un l'a tenté (Jung-Wilhelm, *Il mistero del Fiore d'Oro*, édit. ital., Bari, 1936, pp.57 sqq), d'objecter qu'une étude positive doit se borner à étudier les manifestations de l'« inconscient » comme de pures expériences, sans faire entrer en jeu des éléments transcendants : là où n'existent pas de solides références, il n'y a aucun moyen de s'orienter parmi la variété des expériences, de les comprendre, de les évaluer, surtout quand on assimile abusivement à l'expérience en général ce qui ne

représente en réalité que quelques-unes de ses modalités particulières souvent conditionnées, au surplus, par des facteurs pathologiques. Cela est abondamment prouvé par le résultat de toutes les tentatives d'interprétation psychanalytique : non seulement elles n'atteignent pas le plan de l'esprit, mais, quand bien même, en tombant dans des aberrations du type du « Totem et tabou » de Freud, elles ne conduisent pas à un monde subnormal de névropathes et d'hystériques, elles aboutissent, comme par exemple dans le cas de la théorie des « archétypes » de Jung, à de vagues conceptions fortement influencées par le nouveau culte superstitieux du « vital » et de l'« irrationnel », démontrant ainsi, non pas l'absence de « présuppositions » mais la fausseté de celles qu'elles adoptent.

### 3. — Sur la méthode « traditionnelle ».

Reste à éliminer la limitation méthodologique propre à la tendance consistant à faire dériver d'une façon unilatérale les thèmes fondamentaux du Graal, ainsi que ceux du mythe impérial, d'un courant historique particulier, en supposant une transmission toute extérieure, accidentelle et empirique. Selon une opinion très répandue, la légende du Graal serait essentiellement une légende chrétienne. Quelqu'un a formulé, au contraire, l'hypothèse d'une origine celtico-païenne (A. Nutt, *Studies on the legend of the holy Graal*, London, 1888 ; J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952, etc), à laquelle d'autres ont opposé l'hypothèse d'une origine indo-orientale (L. von Schroeder, *Die Wurzel der Saga von heiligen Graal*, Wien, 1910) ou syriaque (L. E. Iselin, *Der morgenländische Ursprung der Graal-Legende*, Halle, 1909). On s'est référé à l'alchimie (R. Palgen, *Der Stein der Weisen, Quellenstudien zum Parzifal*, Breslau, 1922) et, sur un autre plan, non seulement on a rapporté le Graal aux doctrines des Cathares ou aux doctrines persanes, mais dans certains personnages caractéristiques et dans certains lieux de la légende, on a cherché aussi à reconnaître des personnages et des lieux historiques, provençaux pour les uns, persans pour les autres (O. Rahn, *Kreuzzug gegen den Graal*, Freiburg, 1933 ; F. van Suutschck, *Wolfram von Eschenbach 's Reimbereitung des Pârsiwalnâma* (Klio, v. 25, 1932, nn. 1-2, pp.50-71)).

Quelle que soit la légitimité de certains de ces rapprochements, ce qui importe, c'est l'esprit dans lequel ils sont faits. La caractéristique de la méthode que, par opposition à la méthode profane — empirique ou critico-intellectuelle — des recherches modernes, nous aimons appeler « traditionnelle », c'est de faire ressortir le caractère universel d'un symbole ou d'un enseignement en le rapprochant d'autres symboles correspondants appartenant à d'autres traditions, afin d'établir la présence de quelque chose de supérieur et d'antérieur à chacune de ces formulations, différentes entre elles, mais pourtant équivalentes. Et comme une tradition peut, plus que d'autres, avoir donné à une signification commune une expression plus complète, typique et transparente, établir des comparaisons de ce genre apparaît comme un des moyens les plus féconds de comprendre et d'intégrer métaphysiquement ce qui, dans les autres cas, se trouve exprimé dans une forme plus obscure ou plus fragmentaire.

Cette méthode, que nous appliquerons dans les développements qui vont suivre, n'est pas celle des érudits modernes. Tout d'abord ceux-ci établissent, plutôt que de véritables correspondances, des dérivations obscures, c'est-à-dire recherchent le fait empirique et toujours incertain de la transmission matérielle de certaines idées ou légendes d'un peuple à un autre, d'une « littérature » à une autre, ignorant que, partout où agissent les influences d'un plan plus profond que celui de la conscience purement individuelle, une correspondance et une transmission peuvent aussi s'établir par des voies différentes des voies ordinaires, sans conditions précises de temps et d'espace, sans contacts historiques extérieurs. En second lieu, et surtout, tout rapprochement dans cet ordre moderne de recherches finit par se résoudre en un déplacement plutôt qu'en un élargissement du point de vue. Ainsi, quand un savant vient à découvrir la correspondance qui existe entre certains thèmes du cycle du Graal et d'autres thèmes qui se trouvent, par exemple, dans la tradition persane, cela n'a d'autre valeur pour lui qu'une « recherche de sources » et le résultat consiste à pouvoir affirmer triomphalement : « Le Graal est un symbole persan ! » La nouvelle référence ne lui sert aucunement à éclairer une tradition par le moyen de l'autre, à comprendre l'une grâce à l'élément universel, métaphysique et supra-historique, éventuellement plus visible dans le symbole correspondant, tel qu'il a été formulé dans l'autre tradition. En somme, c'est un déplacement accidentel de l'un à l'autre des points d'une perspective à deux dimensions, et non la recherche du point qui, plus que les autres, des deux dimensions peut conduire à la troisième, à la dimension en profondeur, afin de pouvoir servir de centre ordonnateur ou de fil conducteur pour tout le reste.

Nous avons fait allusion aux essais d'interprétation des thèmes du Graal en fonction de figures et de situations historiques ; ces tentatives s'étant appliquées à beaucoup d'autres légendes ayant des rapports importants avec le Graal (roi Athur, prêtre Jean, etc.), la question mérite d'être précisée davantage.

D'une façon générale, ces tentatives obéissent à ce que l'on a appelé la tendance « évhémériste », reprise par les modernes dans leur irrésistible impulsion à ramener, partout où c'est possible, le supérieur à l'inférieur. Les figures du mythe et de la légende ne seraient, pense-t-on, que les sublimations abstraites de figures historiques, qui ont fini par prendre la place de ces dernières et par valoir en soi et pour soi d'une manière mythologique et fantastique. Or, c'est exactement le contraire qui est vrai, à savoir qu'il existe des réalités d'un ordre supérieur, métaphysique, diversement suggérées par le symbole ou par le mythe. Il peut arriver que, dans l'histoire, des structures ou des personnalités déterminées incarnent, dans une certaine mesure, ces réalités. Alors l'histoire et la supra-histoire interfèrent et finissent par se compléter réciproquement ; l'imagination peut transférer instinctivement les traits du mythe à ces personnalités et à ces structures, du fait que précisément, la réalité est devenue, en quelque sorte, symbolique, et que le symbole est devenu réalité. En pareil cas, l'interprétation « évhémériste » renverse complètement les véritables rapports.

Ici, c'est le « mythe » qui constitue l'élément primaire et devrait servir de point de départ, tandis que la figure historique ou la donnée historique n'est qu'une expression, contingente et conditionnée par rapport à cet ordre supérieur. Nous avons déjà eu l'occasion d'expliquer par ailleurs que le véritable sens des relations, en apparence absurdes et arbitraires, établies par certaines légendes entre des personnages historiques très différents, doit être recherché dans le fait que ces personnages, bien que n'ayant historiquement rien de commun, ni dans le temps ni dans l'espace, furent obscurément compris comme des manifestations équivalentes d'un principe unique ou d'une fonction unique. La raison d'être de plusieurs « généalogies », non moins extravagantes en apparence, est analogue : la descendance légendaire exprime d'une manière figurée une continuité de tradition spirituelle qui peut être réelle, même en l'absence des conditions inhérentes à une continuité du sang dans l'espace et dans le temps. Les généalogies des rois du Graal, de Lohengrin, d'Arthur, du Prêtre Jean, d'Hélias, etc., doivent être considérées essentiellement sous cet angle. En outre, ce sont précisément des situations idéales dues à l'interférence que nous venons de signaler entre l'histoire et la supra-histoire, qui nous offrent la clef fondamentale pour comprendre la genèse et le sens du cycle du Graal et de tout ce qui correspond en lui, non seulement à l'idée supra-historique de l'Empire, mais aussi à une apparition particulière de celle-ci dans le monde médiéval occidental.

#### **4. — Lieu historique du mystère du Graal.**

Ce point mérite quelques éclaircissements.

Les textes qui se rapportent d'une façon particulière au Graal, nous offrent, dans l'ensemble, la répétition d'un petit nombre de thèmes essentiels, exprimés par le symbolisme de figures et d'exploits chevaleresques. Il s'agit principalement du thème d'un « centre » mystérieux, du thème d'une recherche, d'une épreuve et d'une conquête spirituelle, du thème d'une succession ou restauration royale, qui prend parfois aussi le caractère d'une action guérissante ou vengeresse. Parsifal, Gauvain, Galahad, Ggier, Lancelot, Peredur, etc., ne sont au fond que les différents noms d'un type unique, de même que le roi Arthur, Joseph d'Arimathie, le prêtre Jean, le Roi Pêcheur, etc., sont des figures équivalentes, des modulations différentes d'un même thème. La même équivalence se retrouve entre les images des différents châteaux mystérieux, des différentes îles, des différents royaumes, des différentes contrées inaccessibles et « aventureuses » qui défilent devant nous dans les récits, en une file interminable qui crée une atmosphère étrange, féerique, surréaliste, mais finit souvent par devenir monotone. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, tout cela présente, avant tout, ou est susceptible de présenter, un caractère de « mystère » au sens propre, c'est-à-dire initiatique. Mais la forme particulière dans laquelle ces choses ont été exprimées dans le cycle du Graal, correspond au moment où une réalité, pour ainsi dire supra-historique, fit irruption dans l'histoire, en associant de la façon la plus étroite les symboles du « mystère » dont

nous venons de parler à la sensation confuse, mais vive, que la réalisation effective de ce mystère s'imposait pour résoudre la crise spirituelle et temporelle de toute une époque, à savoir de la civilisation œcuménique et impériale médiévale en général.

C'est de cette situation précise que le cycle du Graal prit forme et vie. L'évocation de thèmes primordiaux et supra-historiques rencontra le mouvement ascendant d'une tradition historique en un point d'équilibre, autour duquel, durant une brève période, se précipita et se cristallisa une matière de nature et de provenance très diverses, unifiée par sa capacité de servir d'expression à un thème commun. Il nous faut donc partir de l'idée d'une unité interne fondamentale des différents textes, malgré la diversité des figures, des aventures et des symboles qui leur sont propres, et il nous faut découvrir la faculté latente d'un texte d'en compléter un autre ou de le prolonger, jusqu'à ce que certains thèmes fondamentaux soient complètement précisés. Pour rapporter ces thèmes à leurs sens universels inter-traditionnels et à une métaphysique complète de l'histoire, il nous faudrait répéter ce que nous avons déjà exposé dans un autre ouvrage (1.a « *Rivolta contro il mondo moderno* » déjà citée). Nous devons donc nous borner ici à fournir, sous une forme succincte, les points de repère les plus indispensables pour pouvoir vraiment comprendre le sens, à la fois historique et supra-historique, du mystère du Graal.

## ***PRINCIPES ET ANTECEDENTS***

### **5. — Le cycle olympien.**

Dans la perspective méthodologique où nous nous plaçons, ce qui s'est manifesté chez les différents peuples comme véritable « tradition » n'est pas quelque chose de relatif, de déterminé par des facteurs extérieurs ou simplement historiques, mais correspond toujours à des éléments d'un savoir unique dans son essence, qui présentent un caractère de « constantes ».

Or, l'enseignement traditionnel, sous ses diverses formes, a toujours et partout affirmé l'existence d'une race primordiale, porteuse d'une spiritualité transcendante et souvent considérée, pour cette raison, comme « divine » ou « semblable à celle des dieux ». Nous avons qualifié sa structure d'olympienne, en entendant par ce mot une supériorité innée, « une nature qui, immédiatement comme telle, est une super-nature ». Dans une telle race une force surnaturelle est une « présence » qui la prédestine irrésistiblement au commandement, à la fonction royale, l'affirme comme la race de « ceux qui sont » et « qui peuvent », comme une race solaire.

L'âge d'or, dont toutes les traditions parlent d'une façon ou d'une autre, est un lointain souvenir du cycle de cette race, mais celle-ci, sa fonction et son siège furent également conçus sur un plan supra-historique, du fait qu'à un moment donné ce qui avait été manifeste devint caché. En raison de l'involution progressive de l'humanité, rappelée aussi par toutes les traditions, la fonction exercée par cette race devint peu à peu invisible et ce contact direct entre l'élément historique et l'élément supra-historique fut interrompu. Tel est le sens, par exemple, de l'enseignement d'Hésiode selon lequel les êtres de l'âge primordial ne moururent pas, mais prirent une forme invisible, forme sous laquelle ils ont guidé les mortels (Hésiode, *Op. et Die.* vv. 112-125). Du thème de l'âge d'or, on passe donc à celui d'un centre métaphysique, comportant une certaine relation mystérieuse, objective et ontologique avec tous les dominateurs d'en haut, aussi bien ceux qui peuvent se considérer comme les véritables héritiers de la tradition primordiale, que ceux qui en reproduisirent, plus ou moins parfaitement et consciemment, le type de *regnum* dans une terre donnée et dans le cadre d'une civilisation déterminée. Ainsi se définit la notion traditionnelle d'un invisible « Roi des Rois », « Seigneur Universel » ou « Roi du Monde », notion qui se trouve liée à des symboles bien déterminés dont certains proviennent directement d'analogies, alors que d'autres sont les souvenirs « mythologisés » de la terre ou des terres où se déroula le cycle primordial olympien.

Ce sont, tout d'abord, les symboles de centralité : le centre, le pôle, la région au

centre du monde, la pierre centrale ou de fondation, l'aimant. Puis des symboles de stabilité : l'île ferme au milieu des eaux, le roc, la pierre inébranlable — et des symboles d'invulnérabilité et d'inaccessibilité: le château, ou la terre, invisible ou introuvable, la hauteur montagnarde sauvage, la région souterraine. Et encore : la « Terre de la Lumière », la « Terre des Vivants », la « Terre Sainte ». De plus, toutes les variantes du symbolisme de l'or, qui réunit en lui les concepts de solarité, de lumière, de royauté, d'immortalité et d'incorruptibilité, et a toujours eu, en outre un certain rapport avec la tradition primordiale et avec l'ère si fréquemment placée sous le signe de ce métal. D'autres symboles correspondent à la « Vie » au sens éminent (« l'aliment éternel », l'« Arbre de Vie »), à une connaissance transcendante, à une force invincible, et le tout apparaît diversement combiné dans les représentations imaginaires, symboliques ou poétiques qui, dans les différentes traditions, ont fait allusion à ce thème constant du *regnum* invisible et du « centre suprême » du monde, considéré en soi ou dans ses émanations et reproductions (le meilleur ouvrage sur ce sujet est celui de R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, auquel nous aurons souvent à nous référer).

## 6. — Sur le « Héros » et sur la « Femme ».

Comme on le sait, la doctrine de l'âge d'or fait partie de celle des quatre âges, relative à l'involution spirituelle progressive qui s'est produite au cours de l'histoire, depuis des temps très lointains. Mais chacun de ces âges a aussi un sens morphologique, exprime une forme typique et universelle de civilisation. A l'âge d'or succède l'âge d'argent, qui correspond à un type de spiritualité sacerdotale, plus féminin que viril : nous qualifions cette spiritualité de *lunaire* parce que, traditionnellement, le symbole de l'argent est toujours dans le même rapport, vis-à-vis de celui de l'or, que la lune vis-à-vis du soleil, et cette correspondance est particulièrement évidente ici : la lune est l'astre féminin qui ne porte plus en soi, comme le soleil, le principe de sa propre lumière. D'où l'extension de ce symbole à tout ce qui est spiritualité conditionnée par une médiation, ou spiritualité extrovertie caractérisée par une attitude de soumission, d'abandon, de ravissement passionné ou extatique. C'est la racine du phénomène « religieux » au sens étroit, depuis ses variantes théistico-dévotionnelles jusqu'à ses variantes mystiques.

L'âge du bronze se caractérise par la révolte d'une virilité sauvage et « matérialisée » contre ces formes spirituelles. C'est la dégradation de la caste guerrière, sa révolte contre celui qui représente l'esprit, révolte motivée par le fait que celui-ci n'est plus le chef olympien, mais seulement un prêtre ; c'est le déchaînement du principe propre à cette caste sous forme d'orgueil, de violence, de guerre. Le mythe correspondant est la révolte titanique ou luciférienne, la tentative prométhéenne d'usurper le feu olympien. L'ère des « géants » ou du Loup ou des « êtres élémentaires », en est une représentation équivalente que l'on rencontre dans différentes traditions et les fragments qui s'en sont conservés dans les légendes et les épopées de divers peuples.

Le dernier âge, c'est l'âge du fer ou, selon l'expression hindoue correspondante, l'âge sombre. En fait partie toute civilisation profane, toute civilisation qui ne connaît et ne prône que ce qui est humain et terrestre. A ces formes de décadence, s'oppose l'idée d'un cycle possible de restauration, appelé par Hésiode le cycle héroïque ou âge des héros. On doit prendre ici le mot « héroïque » dans un sens particulier, technique, distinct du sens habituel. Selon Hésiode, la « génération des héros » fut créée par Zeus c'est-à-dire par le principe olympien, avec la possibilité de reconquérir l'état primordial et donc, de donner naissance à un nouveau cycle « de l'or » (cf. Hésiode, *Op.et Die*, vv. 156-173). On ne peut atteindre ce niveau, qui n'est plus qu'une possibilité, et non un état naturel, qu'à la double condition de dépasser soit la spiritualité « lunaire », soit la virilité « matérialisée », c'est-à-dire soit le prêtre, soit le simple guerrier ou le titan. Ces traits se retrouvent dans les figures « héroïques » de presque toutes les traditions. C'est précisément dans ces termes, par exemple, que la tradition hellénico-achéenne décrit Héraklès comme le prototype héroïque : son éternelle adversaire est Héra, figure souveraine du culte panthéistico-lunaire ; Héraklès emporte de haute lutte l'immortalité olympienne, parce qu'il est l'allié de Zeus, du principe olympien, contre les « géants » ; et selon un des mythes de ce cycle, c'est grâce à lui que l'élément « titanique » (Prométhée) se trouve libéré et réconcilié avec l'élément olympien.

Il faut remarquer que si le « titan » est conçu comme celui qui n'accepte pas la condition humaine et veut dérober le feu divin, un seul trait distingue le héros du titan, d'où l'exhortation de Pindare à ne pas « vouloir devenir des dieux » et, dans la mythologie hébraïque, le symbole de la malédiction d'Adam qui correspondit à un avertissement analogue et signala un danger fondamental. Le type titanique — ou, sous un autre aspect, le type guerrier demeure, au fond, la matière première du héros. Le dénouement positif, c'est-à-dire la transformation olympienne en tant que réintégration de l'état primordial, implique toutefois une double condition.

Avant tout, la preuve et la confirmation de la qualification virile — d'où, dans le symbolisme épique et chevaleresque, une série d'entreprises d'aventures, d'actions, de combats — mais qui ne doit pas se transformer en une limite, en *hybris*, en clôture du Moi, qui ne doit pas paralyser la faculté de s'ouvrir à une force transcendante, car c'est seulement en fonction de celle-ci que le feu peut devenir lumière, et se libérer. D'autre part, cette libération ne doit pas signifier une cessation de la tension intérieure ; c'est pourquoi une épreuve ultérieure consiste à réaffirmer la qualité virile, d'une manière adéquate, sur le plan supra-sensible, ce qui a précisément pour conséquence la transformation olympienne, la réalisation de cette dignité qui, dans les traditions initiatiques, fut toujours qualifiée de « royale ». C'est là le point décisif qui différencie l'expérience héroïque de toute évocation mystique et de toute confusion panthéiste, et parmi les symbolismes qui peuvent s'y rapporter, c'est surtout celui de la femme qu'il convient de rappeler ici.

Dans la tradition indo-aryenne chaque dieu — chaque pouvoir transcendant —

est uni à son épouse et le mot *çakti*, épouse, signifie aussi puissance. En Occident, la Sagesse, Sophia, parfois l'Esprit Saint lui-même, furent représentés sous les traits d'une femme royale, cependant que la jeunesse olympienne éternelle, donnée en mariage à Héraklès, nous apparaît sous la figure d'Hébé. Dans les figurations égyptiennes, les femmes divines apportent au roi le lotus, symbole de renaissance, et la « clef de vie ». Comme les *fravashi* iraniennes, les *walkyries* nordiques sont les représentations de composantes transcendantales des guerriers, les forces de leur destin et de leur victoire. La tradition romaine connut une Vénus *Victrix* et une Vénus « génératrice » d'une race impériale (*Venus Genitrix*) et la tradition celtique des femmes surnaturelles qui emportent les héros dans les îles mystérieuses, pour les rendre immortels par leur amour ; d'autres, comme la Lakshmi hindoue, personnifient la souveraineté. Nous constatons donc, sans qu'il soit nécessaire de poursuivre l'énumération de ces exemples, dont nous avons donné, ailleurs, une liste plus complète, qu'un symbolisme très répandu a représenté dans la « femme » une force vivifiante et transfigurante, grâce à laquelle peut se produire le dépassement de la condition humaine. Quelle est la base de la représentation féminine de cette force ? Tout symbolisme se fonde sur des rapports analogiques précis. Il faut donc partir des relations possibles entre l'homme et la femme. Ces relations peuvent être normales ou anormales. Elles sont anormales quand la femme devient la dominatrice de l'homme. Le symbolisme de la femme correspondant à ce dernier cas ne concerne pas le sujet dont nous traitons à présent ; nous ne nous y arrêterons donc pas. Nous nous contenterons de signaler qu'il s'agit là de conceptions gynécocratiques (matriarcales) qu'il faut considérer comme des résidus du cycle de la civilisation « lunaire », et où se reflète le thème de la dépendance et de la passivité de l'homme envers l'esprit conçu sous l'aspect féminin (Mère cosmique ou Magna Mater, Mère de la Vie, etc.), thème caractéristique, précisément, du cycle en question.

Mais dans ce cadre ne rentre pas nécessairement la conception plus générale de la femme comme administratrice du sacrum et comme principe vivifiant, comme In porteuse d'une « vie » qui libère, anime et transforme le simple « être » (cf. notre ouvrage *Métaphysique du sexe*, éd. Payot, Paris, 1959). Cette idée peut au contraire trouver sa place et, en fait, il en a souvent été ainsi, dans le monde de la spiritualité que nous appelons « héroïque ». Dans ce cas, ce sont toutefois les rapports normaux entre l'homme et la femme qui constituent la base de l'analogie et du symbolisme, et la notion fondamentale qui en résulte est celle d'une situation où le principe viril conserve sa propre nature ; en face de lui, l'esprit c'est la « femme » : l'un est le principe actif, l'autre le principe passif ; même en face de la force qui le transfigure et le vivifie, le héros conserve le caractère de l'homme maître de sa femme. Remarquons en passant que nous nous trouvons ici à l'opposé du symbolisme nuptial qui prévaut dans la mystique à orientation religieuse, surtout dans la mystique chrétienne, où l'on attribue au contraire à l'âme le rôle féminin, celui de « l'épouse ».

Ceci posé, nous trouvons, par rapport aux « signes » du centre, des symboles composés : la Femme de l'Île, la Femme de l'Arbre, la Femme de la Fontaine, la Femme ou Reine du Château, la Reine de la Terre Solaire, la Femme cachée dans la Pierre, etc. En particulier la femme exprime, en tant que Veuve, une période d'attente silencieuse, c'est-à-dire la tradition, la force ou la puissance qui n'est plus possédée, qui a perdu son « homme » et attend un nouveau maître ou héros (de là aussi le sens manifeste de l'expression « fils de la Veuve », qui, depuis la tradition iranienne et le manichéisme, s'est conservée jusque dans la maçonnerie occidentale). Le sens de la « Vierge » emprisonnée qui attend d'être libérée et épousée par un chevalier prédestiné, est analogue. Ainsi, tout ce que l'on trouve dans les légendes épiques et dans beaucoup de récits chevaleresques en fait d'aventures et de luttes héroïques entreprises par fidélité à une « femme » et dans l'espoir de la posséder peut souvent être interprété comme un symbolisme des épreuves imposées à la qualité virile, prémisses de l'intégration transcendante de la personnalité. Et si, dans cette même littérature, nous rencontrons aussi des femmes auxquelles se trouve associé un thème de séduction et de danger pour le héros, cela ne doit pas être compris seulement au sens primitif et direct de simple séduction sexuelle, mais aussi, en se référant à un plan plus élevé, comme exprimant le danger que l'aventure « héroïque » n'aboutisse à une chute titanique. La femme exprime alors la séduction de la puissance et de la connaissance transcendante, quand la possession de celle-ci signifie l'usurpation prométhéenne et la faute de l'orgueil prévaricateur.

## 7. — Le thème hyperboréen.

La localisation du centre ou siège originel de la civilisation « olympienne » du centre d'or dans une région boréale ou nordico-boréale devenue inhabitable, correspond à un autre enseignement traditionnel fondamental, que nous avons exposé ailleurs, avec des données justificatives à l'appui (*Rivolta contro il mondo moderno*, II<sup>ème</sup> partie, par. 3-5). Une tradition d'origine hyperboréenne, dans sa forme originelle olympienne ou dans ses réémergences de type « héroïque », se trouve à la base d'actions civilisatrices accomplies par des races qui, durant la période s'étendant entre la fin de l'ère glaciaire et le néolithique, se propagèrent dans le continent euro-asiatique. Certaines de ces races doivent être venues directement du Nord ; d'autres semblent avoir eu pour patrie d'origine une terre atlantico-occidentale, où s'était constituée une sorte d'image du centre nordique. C'est la raison pour laquelle divers symboles et souvenirs concordants se réfèrent à une terre qui est parfois nordico-arctique, et parfois occidentale.

Le centre hyperboréen reçut, entre autres dénominations, qui s'appliquèrent ensuite, par voie de conséquence, au centre atlantique, celle de Thulé, d'Île blanche ou de la « splendeur » — le *çvetadvîpa* hindou, l'île grecque Leuké (c'est surtout dans la tradition rapportée par Diodore de Sicile (II, 47), que l'île Leuké, c'est-à-dire l'île blanche, est identifiée à la terre des Hyperboréens, située dans l'Océan, « en face du pays des Celtes » : on la

considère aussi comme l'île d'Apollon) —, de « semence originelle de la race aryenne » — *airyanem-vaêjo-*, de Terre du Soleil ou « Terre d'Apollon », d'Avallon. Dans toutes les traditions indo-européennes, des souvenirs concordants parlent de la disparition de cette terre, devenue mythique par la suite, en rapport avec une congélation et un déluge. C'est la contrepartie réelle, historique, des diverses allusions à quelque chose qui, à partir d'une certaine époque, aurait été perdu, ou serait devenu caché ou introuvable. C'est aussi la raison pour laquelle l'« Ile » ou « Terre des Vivants » — par « Vivants » il faut entendre les membres de la race divine originelle —, la contrée à laquelle se rapportent plus ou moins les symboles déjà mentionnés du centre suprême du monde, se confondit souvent avec la « région des morts », les « morts » correspondant à la race disparue. Ainsi, selon une doctrine celtique, les hommes auraient eu pour aïeul primordial le Dieu des Morts — Dis-pater — qui habite dans une région lointaine au-delà de l'Océan, dans ces « îles lointaines » d'où, selon l'enseignement druidique, une partie des habitants préhistoriques de la Gaule serait venue directement (cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais*, 1884, pp.26-27. La dénomination irlandaise de « terre sous les eaux » — *tir fa tonn* — appliquée à une représentation de cette région (cf. F. Lot, *Celtica*, dans « Remania », XXIV, pp.327-328), est probablement liée au souvenir de son engloutissement.). Il est d'ailleurs conforme à la tradition classique qu'après avoir été le maître de la terre, le roi de l'âge d'or, Kronos-Saturne, ait été détrôné ou émasculé (c'est-à-dire privé du pouvoir d'« engendrer », de donner la vie à une nouvelle progéniture), et vive toujours « en sommeil », dans une région de l'extrême septentrion, vers la mer arctique, que pour cette raison on appela aussi mer Chronide (cf. Plutarque, *De facie in orbe lunae*, § 26 ; Plin., *Hist. nat.*, IV, 30. Il s'agit précisément ici de la terre de *Thulé* qui, selon Strabon, *Géogr.*, I, IV, 2, se trouvait à six jours de navigation de la Bretagne, près de l'océan glacial. Quant à la relation des « héros » avec l'ère primordiale, doit-ils revivent en quelque sorte l'état spirituel, la tradition selon laquelle Kronos, déjà roi de cette ère, apparaît souvent aussi comme roi des héros, est très intéressante (Hésiode, *Op. et Die.*, vv. 168-171)). De là naquirent bien des confusions, mais en substance il s'agit toujours de la transposition, soit dans la supra-histoire soit sous l'aspect d'une réalité ou d'un centre spirituel latent ou invisible, d'idées se rapportant au thème hyperboréen. Eu égard à notre propos, il convient de nous arrêter brièvement sur la forme que revêtirent ces souvenirs dans le cycle celtique et surtout irlandais. Il s'agit principalement des traditions se rapportant à l'Avallon, aux Tuatha dé Danann et au royaume même d'Arthur. La portée de ces traditions n'est pas seulement locale et historique ; même les données géographiques qui y figurent n'ont souvent, comme cela arrive d'habitude en pareils cas, qu'un sens purement symbolique.

## 8. — La tradition en Irlande.

L'histoire légendaire de l'Irlande a pour centre les aventures de races qui l'occupèrent et la dominèrent tour à tour, races venant d'un mystérieux centre nordico-atlantique où elles retournèrent souvent. L'« *Historia Britorum* » donne fréquemment à ce centre le nom d'Hibérie, mais en réalité celui-ci n'est que la

traduction fantaisiste des mots irlandais *mag-môr*, *trag-môr* ou *mag-mell*, qui désignent la « Terre des Morts », c'est-à-dire le centre primordial nordico-atlantique (De Jubainville, Op.cit., p.85). Les aventures de ces races sont variées : elles sont perpétuellement en lutte contre les Fomores, géants ou êtres ténébreux et monstrueux, assimilés de façon significative, dans les éléments christianisés de la saga, aux géants antédiluviens ou aux êtres sauvages descendant de Cham et de Caïn (*Ibid.*, pp.92, 94). Ces Fomores sont analogues aux « êtres élémentaires » ou « géants » auxquels, dans la tradition nordique des Edda, s'opposent les Ases, les « héros divins ». Ils représentent les forces d'un cycle de l'« âge de bronze », les forces telluriques obscures, associées aux profondeurs des eaux (dans le cycle d'Ulster), comme le fut déjà le Poséidon tellurique ; ou encore ils correspondent aux forces matérialisées et dégradées, au sens titanique, du cycle originel. Dans les traditions celtiques, ce second aspect semble résulter du fait que l'on attribue au roi des Fomores, Tethra, la même patrie mystérieuse au-delà de l'Océan, et que l'invincible tour de Conann, autre roi des Fomores, dans l'« Ile de verre au milieu de la mer », est manifestement une représentation du centre primordial.

En tout cas, les Fomores, sous leur aspect essentiel de race ténébreuse et tellurique, sont vaincus par un premier noyau de civilisateurs venus en Irlande de la région atlantique, la race de Partholon. Cette race s'éteint, et un second peuple de même origine, la race de Neimheidh, lui succède.

Le nom de Neimheidh vient d'une racine celtique qui signifie « céleste », et aussi « antique », « vénérable », « sacré » (H. Martin, *Etudes d'archéologie celtique*, Paris, 1872, p.77), et nous permet donc de concevoir ce nouveau cycle comme une création des représentants de la tradition primordiale encore à l'état pur, « olympien ». Il convient de relever, à l'époque de Neimheidh, un épisode symbolique qui correspond à un épisode analogue des Edda. Dans les Edda, les Ases, les « héros divins », s'adressent aux « êtres élémentaires » pour leur faire reconstruire la forteresse de la « région centrale », l'*Asgard* du *Mitgard*. En récompense de ce service, les géants veulent avoir la « femme divine » Freya et, avec elle, « la lune et le soleil ». Ne l'obtenant pas, les Ases ayant empêché cette usurpation des forces d'en haut, provoquée par le fait qu'ils se sont servi des puissances élémentaires, une lutte se déchaîne, qui finit par avoir une issue fatale, celle d'un « crépuscule des dieux ». Dans le cycle irlandais, Neimheidh se sert également des Fomores pour leur faire construire une forteresse, mais ensuite, craignant qu'ils n'en deviennent les maîtres, il les extermine (cf. De Jouhainville, Op.cit., p.91). En vain, car les descendants de Neimheidh finissent par être assujettis par les Fomores habitant la *Tor-inis*, forteresse située dans une île qui se trouve — de nouveau — au nord-ouest de l'Irlande ; au cours d'une tentative de rébellion, ils sont massacrés à proximité de celle-ci, de même que dans la saga des Edda la lutte contre les forces élémentaires s'achève, dans un premier temps, par la chute des Ases. L'une et l'autre version correspondent vraisemblablement à la figuration de

l'avènement d'un cycle « titanique » sur les ruines d'une civilisation directement issue de la civilisation primordiale.

Dans le développement de la saga irlandaise, il se produit ensuite ici une tentative de restauration « héroïque ». Il s'agit du cycle des Tuatha dé Danann, terme qui signifie « peuple de la déesse Anu ou Dana » (*Ibid.*, pp.118-119). D'après certaines traditions, cette race serait venue « du ciel » en Irlande — d'où, selon le *Leabhar na hvidhe*, « leur sagesse et la supériorité de leur savoir » (*Ibid.*, p.56) ; d'après d'autres, c'est dans la région hyperboréenne qu'elle aurait acquis sa connaissance surnaturelle (Battle of Mag Tared, §§ 1-3 (De Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, Paris, 1892, p.403)). Les deux versions ne se contredisent pas mais, au contraire, s'éclairent réciproquement, tant en raison du caractère non exclusivement humain du centre primordial, que du fait que, selon la saga, la race des Tuatha aurait pour origine des survivants de la race de Neimheidh, qui seraient allés dans la terre hyperboréenne ou atlantico-occidentale, pour apprendre les sciences surnaturelles ; d'où, également, une relation avec certains objets mystiques, dont il sera question plus loin (De Jubainville, *Cycle Myth.*, cit., p.141). La race de Neimheidh étant la race « céleste » et « antique », qui finit par être emportée par un cycle titanique, le sens de ce thème, dans son ensemble, est probablement celui d'un contact « réintégrateur » avec le « centre » spirituel originel — céleste et, dans la transposition géographique du souvenir, hyperboréen ou atlantico-occidental —, contact qui réanime et donne une forme héroïque à la nouvelle race, aux Tuatha dé Danann (On peut voir là une correspondance avec la tradition rapportée par Plutarque (*De facie*, etc., § 26), selon laquelle, dans la terre boréale, la race d'Héraklès (cycle héroïque) ce serait mêlée à celle de Kronos (cycle primordial), déterminant une civilisation « semblable à la civilisation hellénique » (olympico-héroïque et dont Héraklès est justement le symbole). « C'est pourquoi le plus grand honneur est attribué à Héraklès, et après lui, à Kronos ».) ; ceux-ci vainquent de nouveau les Fomores et des races similaires — les Fir bolg — et s'emparent de l'Irlande. Le chef des Tuatha, Ogme, est une figure « solaire » — *Grian Ainech* — dont certains traits rappellent ceux de l'Héraklès dorique. Il conquiert l'épée du roi des Fomores.

Mais la domination des Tuatha a aussi une fin. Le *Lebor Gabala* (Livres des Conquêtes) parle de l'arrivée en Irlande d'une nouvelle race, celle des « fils de Mileadh » dont le caractère est assez ambigu. L'aspect guerrier y prédomine — Mileadh semble avoir la même racine que *miles* (cf. Martin, *Op.cit.*, p.82) — mais demeure associé à des vestiges de la tradition supérieure propre au précédent cycle des Tuatha. C'est ainsi que subsiste, même dans la civilisation de Mileadh, le symbolisme de la « région centrale » : la constitution de ce peuple est féodale, avec une royauté suprême établie à Tara, dans la « terre du milieu » — Meadhon — déjà centre sacré des Tuatha, et le roi est consacré par la « pierre du destin » — *lia-fail* — dont nous parlerons, et qui appartenait également à la tradition des Tuatha (*Ibid.*, pp.84-85). Quant aux Tuatha eux-mêmes, ils auraient, selon certains textes, abandonné le pays, pour aller habiter, sous une forme invisible, de merveilleux palais « souterrains » ou des cavernes de montagnes inaccessibles

aux hommes, parmi lesquels ils ne revinrent se manifester qu'exceptionnellement ; selon d'autres textes, ils retournèrent dans leur patrie d'origine, l'Avallon (cf. G. Squire, *The Mythology of ancient Britain and Ireland*, London, 1909, p.41. La tradition des Tuatha se continue d'une certaine façon dans le cycle héroïque des Ulster, considérés comme leurs descendants, avec un caractère « solaire » analogue à celui des héros grecs (*Ibid.*, p.54)). A la lumière de ce que nous avons déjà dit, les deux versions s'équivalent et correspondent à deux figurations différentes du centre primordial devenu « souterrain » et inaccessible. Dans les traditions celtiques, on continue de lui appliquer les images de l'« Ile » atlantique Avallon, et il est intéressant de noter que cette île fut surtout considérée, par la suite, comme la résidence de « femmes » qui attirent les héros pour les rendre immortels. On attribue d'ailleurs au nom d'Avallon, en se fondant sur le mot kymrique *afal*, qui veut dire pomme, le sens d'« île des pommes » (cf. E. windisch, *Das keltische Britannien bis zum Kaiser Arthur*, Leipzig, 1912, p.114. Le héros Condla reçoit de la femme de l'île lointaine une pomme qui, même lorsqu'on en mange n'en reste pas moins entière, et qui renouvelle en lui une nostalgie invincible : c'est le thème de la « nourriture inépuisable », que nous verrons réapparaître dans le Graal avec la nostalgie que celui-ci éveille chez tous les chevaliers qui l'ont déjà vu une fois.), ce qui évoque naturellement le souvenir de l'île des Hespérides « au-delà de l'Océan », et les pommes d'or symboliques qu'Héraklès conquiert au cour d'un des exploits qui servirent à lui conférer l'immortalité olympienne. Les femmes surnaturelles de l'île d'Avallon semblent posséder le don de « guérir » ; dans la saga de *Tir-nan-og*, elles déclarent que sur leur terre « on ne verra jamais la mort ni la dissolution des corps » et que le héros Oisín pourra y obtenir la « couronne de roi de la jeunesse éternelle » (cf. Martin, *Op.cit.*, p.154). Mais en même temps l'Avallon, l'« île blanche », (il faut remarquer que le nom d'Albion, appliqué à l'Angleterre et celui d'Albanie à l'une de ses régions, proviennent d'une transposition, à ces pays, de l'antique image de l'« île blanche » ou de la « splendeur » ; celle-ci, *çvetadvipa* de la tradition hindoue, est aussi la résidence de Vishnu en tant que dieu solaire porteur de la croix hyperboréenne ou swastika. Cela vient à l'appui de ce que nous avons affirmé plus haut, à savoir que beaucoup de désignations géographiques n'ont, dans les traditions en question, qu'une valeur symbolique) est île « polaire » et « solaire ». Selon une autre étymologie possible, l'île d'Avallon, en réalité, n'est autre que l'île d'Apollon, dieu qui porte en celte le nom d'Ablun ou de Belen ; elle représente ainsi la terre « solaire » et la région hyperboréenne, Apollon ayant été considéré aussi comme un roi solaire de l'âge d'or et de la région hyperboréenne (cf. R. Guenon, *La Terre du Soleil*, dans « Etudes Traditionnelles », janvier 1963, p.3. Une des représentations de la terre dont nous parlons est appelée *ten-mag-trogaigi* ; elle s'accompagne des symboles suivants, caractéristiques de la région centrale, et que nous verrons réapparaître plus tard dans les légendes chevaleresques : les femmes royales, l'arbre d'argent avec le soleil à la cime, l'arbre de la victoire, une fontaine, un vase dont la boisson est inépuisable (cf. E. Beauvois. *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental* ; *Rev. de l'Histoire des Religions*, vol. VII, 1883, p.291)). Et le fait que cette île se confonde souvent avec l'« île de verre », correspond au symbolisme général des parois de verre et même d'air, employé pour exprimer une sorte de défense invisible entourant certains lieux pour en interdire l'accès, de même que dans un autre thème, celui d'un mur de feu qui tourne autour de cette île. Il s'agit là de variantes de l'idée d'inviolabilité, qui fut toujours associée au centre suprême. D'après le texte connu sous le nom de *Battle of Mag-Tured* (§§ 3-6), les Tuatha de

la région nordico-atlantique apportèrent avec eux quatre objets ayant une étroite relation avec l'enseignement qu'ils y avaient reçu : une pierre, une lance, une épée et un récipient. C'est la « pierre fatidique » ou « pierre royale », ainsi appelée parce que, comme une sorte d'oracle, elle permet de reconnaître celui qui est légitimement roi ; c'est la lance de Lug, dieu de la foudre, la « lance foudroyante » dont on dit que « jamais bataille ne fut perdue par celui qui l'empoigna » ; c'est l'épée invincible et inexorable de Nuadu ; c'est enfin le récipient de Dagdé, dont le contenu est capable de rassasier magiquement n'importe quelle quantité de guerriers. Ces objets des Tuatha trouveront leur réplique dans des objets correspondants du Graal, de même que le siège de celui-ci se trouvera en étroite relation avec l'île d'Avallon, ou « île blanche ».

Les traditions réunies dans les Annales des Quatre Maîtres font ressortir, en outre, d'une façon particulièrement nette, le thème de la lutte et de la victoire comme épreuves. Il est une formule qui revient toujours : « Le roi X fut abattu par Y, qui devint roi » (cf. Martin, *Arch. Celt.*, cit., p.85). Son sens le plus profond correspond à la légende du Roi des Bois de Nemi, dont nous avons déjà parlé ailleurs, où le fait de vaincre et de tuer un personnage déterminé semble donner directement accès, non seulement à la fonction et à la dignité royale et sacerdotale détenue par ce dernier, mais aussi à la qualité d'époux de la « femme divine » (cf. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. I, § 2. Ce thème se retrouve également dans la littérature du Graal : dans le Chevalier de la Charrette de Chrétien de Troyes, un chevalier mystérieux se présente, armé, à la cour du roi Arthur et lance un défi au roi ; s'il est vainqueur, il emmène la reine avec lui). Or la littérature chevaleresque médiévale contient de nombreuses variantes de ce thème : l'épreuve des armes conduit, souvent d'une façon quasi automatique, à la possession d'une femme qui passe d'un héros à l'autre. Selon l'éthique de cette littérature, il était pour ainsi dire naturel, en se fondant sur ce qu'on appelait le « droit d'amour », qu'un chevalier pût faire de la Dame de son seigneur l'objet de son désir, s'il croyait être plus valeureux que lui dans l'épreuve des armes et pouvait le démontrer (cf. E. J. Delecluze, *Roland ou la Chevalerie*, Paris, 1845, vol. 1. pp.132-133). Le caractère étrange de tout cela, si on le prend à la lettre, caractère qui correspond si peu aux coutumes du temps, devrait déjà faire supposer que c'est à un contenu caché que correspond le véritable sens de ces « aventures » (remarquons aussi le caractère extravagant qu'aurait, prise à la lettre, la loi chevaleresque selon laquelle la « Dame » ou « femme royale » du vaincu passait pour ainsi dire automatiquement au vainqueur, qui devait la faire sienne, plutôt par devoir que par droit), où il faut avoir des échos lointains et « matérialisés » du thème de la sélection de cette qualité virile, qualification éminente pour la possession de la « femme » et pour l'élévation à la dignité royale, selon l'esprit d'un cycle « héroïque ».

D'après *L'Historia Regam Britanniae*, l'Angleterre aurait été, à l'origine, habitée par des géants. On donna le nom de Goemagog au plus important d'entre eux. « Brutus », envisagé comme l'un des descendants des Troyens qui créèrent aussi Rome, les détruit et fonde la tradition britannique (cf. E. Faral, *La légende arthurienne*, Paris, 1929, vol. II, p.87). Goemagog équivaut visible à Gog et Magog. C'est

une réminiscence biblique significative. Gog et Magog sont des êtres démoniaques que nous verrons jouer un rôle important dans le mythe impérial. Ils correspondent aux Fomores et aux « êtres élémentaires » ou *rinthursi* auxquels les Ases, les « héros divins » des Edda, barrent la route à l'aide d'une muraille, afin que le « siège du centre » — le *Mitgard* — reproduction du centre primordial, leur soit inaccessible. Dans un certain sens ils ne représentent rien d'autre que le démonisme du monde des masses.

Les Annales des Quatre Maîtres relatent diverses révoltes contre la dynastie sacrée des Tuatha dé Dannan et aussi contre la dynastie guerrière qui lui succéda, celle des fils de Mileadh, insurrections provoquées par la race des Fir-Domhnain, ou « race des profondeurs », race tellurique, associée aux résidus dégénérescents de précédents habitants de l'Irlande, comme les Fir-Bolgs. On parle enfin d'une « race plébéienne » — *aithe-achtuatha* — qui, profitant d'une fête, massacra la noblesse ou incita les quatre Maîtres à se révolter contre le roi suprême du « Siège du centre ». En châtement d'une telle violence, le pays est frappé d'une stérilité générale, accompagnée de toutes sortes de fléaux ; le royaume restera dans cet état de désolation jusqu'à ce que le fils du dernier roi, qui avait été vaincu et tué, revienne dans la terre de son père (cf. Martin, Op.cit., p.86). Or, dans la légende orientale d'Alexandre, on mentionne la dévastation et l'assèchement de « tous les fleuves, au point de ne pas laisser une seule gorgée d'eau », à l'époque où arrivèrent les gens de Gog et Magog (cf. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*. Leipzig, 1851, pp.53-54.). C'est à ce même état qu'est réduit le vaste royaume du Graal, devenu la *Gaste Terre*, la terre dévastée, par suite de ce que l'on appelle le « coup douloureux », état qui ne cessera qu'à l'arrivée du héros vengeur et restaurateur. Cet ensemble de traditions et d'anciens symboles celtiques pré-chrétiens contient déjà les principaux thèmes qui se réincarneront, pour ainsi dire, dans les légendes du Graal. Le maillon suivant, c'est la légende du roi Arthur.

## 9. — Le cycle d'Arthur.

Dans l'ensemble des formes de cette légende, la réalité historique d'Arthur — qui aurait été le *dux bellorum* des Kymres nordiques en lutte contre les Anglo-Saxons entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle — passe au second plan, par rapport à la tendance à voir dans son royaume une sorte d'image de la fonction royale centrale étroitement liée à la tradition hyperboréenne, au point de se confondre, finalement, avec cette fonction elle-même et de revêtir des caractères symboliques et supra-historiques. La relation du royaume d'Arthur avec l'Angleterre devient de ce fait accidentelle. Dans la littérature médiévale, ce royaume eut plutôt un sens supranational. Il possédait la meilleure chevalerie, et la force de suggestion qu'il exerça sur la chrétienté médiévale héroïque fut si grande, que celle-ci voyait dans Arthur son chef symbolique et que l'ambition de tout chevalier était de devenir membre de l'Ordre mystérieux du « Roi Arthur » — fait qui est particulièrement significatif.

Le nom d'Arthur est susceptible d'interprétations différentes, dont la plus digne de foi est celle qui le rattache aux mots celtiques *arthos* = ours et *viros* = homme (cf. E. w. B. Nicholson, *King Arthur and Gildas* (The Academy, 1895).). Ainsi que Nennius l'avait déjà expliqué : *Artur latine sonat ursum horribilem* (cf. S. Singer, *Die Arthursage*, Bern-Leipzig, 1926, p.17). Ce sens d'une force virile qui inspire l'effroi se rattache d'autre part à un symbolisme d'origine hyperboréenne et ramène en même temps, une fois de plus, à l'idée d'une fonction centrale ou « polaire ». L'ours est en effet un des symboles sacrés de l'ancien culte nordique et correspond aussi, dans le symbolisme astronomique, à la constellation « polaire » (Grande Ourse). Mais il y a plus : dans l'ensemble des textes traditionnels, les symboles et les noms finissent par établir un rapport entre cette constellation, avec le symbolisme du pôle ou du centre qui s'y réfère, et Thulé, un des noms qui servirent à désigner l'« Ile blanche » hyperboréenne, le centre traditionnel primordial (cf. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., ch. X). L'élément « polaire », l'élément hyperboréen et l'élément royal convergent donc dans le personnage d'Arthur. L'aspect unilatéralement viril et guerrier qu'on pourrait supposer chez Arthur en tant qu'*ursus horribilis* semble corrigé également par le fait que, dans la légende, Arthur se joint toujours, comme à une espèce de complément, à Myrddhin ou Merlin, détenteur d'une connaissance et d'un pouvoir surnaturels, au point que celui-ci apparaît moins, au fond, comme une personne distincte que comme la personnification du côté transcendant et spirituel d'Arthur lui-même (du reste le nom d'ours — *björn* — fut attribué, dans les traditions nordiques, à Thor, qui est l'un des « héros célestes » ou Ases, en lutte contre les « êtres élémentaires » ; et l'ours est, avec le loup, dans la *Yuglingasaga*, une des formes assumées par Odin, chef suprême du walhalla et du « siège du centre », ou Mitgard). Le lien étroit de ces deux principes, l'un guerrier et l'autre spirituel, définit d'ailleurs la « chevalerie » de la cour d'Arthur et le sens des aventures les plus caractéristiques de ses membres. La chevalerie de la Table Ronde, c'est-à-dire du roi Arthur, n'est pas simplement guerrière : ceux que l'on choisit pour y participer, lit-on dans la *Morte Darthur* (Sir Thomas Malory, *Morte Darthur*, éd. Strachey, London — New York, 1876, XIV. 2), « se sentent plus bénis et plus dignes de vénération que s'ils eussent obtenu la moitié du monde. Et ils abandonnent leurs parents, leurs femmes et leurs enfants pour suivre l'Ordre ». Le Graal lui-même peut, au fond, représenter l'élément transcendant grâce auquel cette chevalerie aspirait à se parfaire : c'est ce qui apparaîtra clairement dans les formes de la légende où le royaume d'Arthur finit par se confondre avec celui du Graal. Il convient de rappeler ici l'épisode relatif aux pierres de Stonehenge, pierres qui existent encore de nos jours, et sont pour beaucoup un sujet d'étonnement, parce que la façon dont ces blocs gigantesques, vestiges d'un grand temple solaire remontant, semble-t-il, au mégalithique ou au néolithique, ont pu être taillés et portés, en des temps reculés, à l'endroit où on les a trouvés, demeure un mystère. Merlin, ordonnant aux guerriers d'aller prendre ces énormes pierres sur de lointains sommets, leur dit : « Mettez-vous à l'œuvre, courageux guerriers, et apprenez, en descendant ces pierres, si c'est la force qui l'emporte sur l'esprit ou l'esprit qui l'emporte sur la force ». Les guerriers

échouent dans leur tentative et Merlin, en riant, accomplit le travail sans aucune difficulté (Apud Faral, *La légende arthurienne*, cit. vol. II, pp.238-240). Que, dans le cycle d'Arthur, la vertu guerrière eût un point de référence spirituel, cela ressort d'ailleurs clairement de cette exhortation contenue dans le même texte, *l'Historia Regum Britanniae* : « Combattez pour votre terre et s'il le faut acceptez la mort ; parce que la mort est une victoire et une libération de l'âme » (*Ibid.*, p.258). C'est exactement la conception antique de la *mors triumphalis*, point central de l'éthique propre aux traditions de type « héroïque ».

Selon la légende, Arthur prouva son droit inné à être le roi légitime de toute l'Angleterre, en surmontant l'épreuve de l'épée, c'est-à-dire en réussissant à extraire une épée fichée dans une grande pierre quadrangulaire posée sur l'autel du temple, pierre qui apparaît évidemment comme une variante de la « pierre des rois » appartenant déjà à l'ancienne tradition des Tuatha dé Danann (*Morte Darthur*, 1, 3 ; R. de Boron, Merlin, pp.169-170. Dans la Saga nordico-allemande, une épreuve équivalente est imposée à Siegfried : il doit retirer de l'« Arbre » une épée que personne ne parvient à bouger). Ici converge un double symbolisme. D'un côté on trouve le symbolisme général de la « pierre angulaire », qui ramène à l'idée « polaire », et c'est pourquoi l'allégorie et le mythe pourraient faire allusion à un pouvoir viril (l'épée) qu'il faut tirer de ce principe. En second lieu, extraire l'épée de la pierre peut signifier aussi libérer un pouvoir de la matérialité, puisque la pierre a fréquemment ce sens, et cela concorde avec un autre épisode de la légende, celui où Arthur, guidé par « Merlin », s'empare de l'épée Caliburn ou Escalibur, tenue au-dessus des eaux par un bras mystérieux (*Morte Darthur*, 1, 23). Cette arme, dit-on, fut fabriquée en Avallon ; elle a donc un rapport avec le « centre suprême » et le fait qu'elle soit tenue au-dessus des eaux exprime, ici encore, une force détachée des conditions de la vie matérielle, passionnelle et contingente, vie à laquelle on rapporta toujours un aspect fondamental du symbolisme des eaux. Cette vie doit être dépassée, non seulement par ceux qui aspirent à recevoir le mandat royal du « centres- et à devenir des chefs, au sens supérieur du terme, mais aussi par tout chevalier qui veut devenir digne d'appartenir à la suite du roi Arthur et, finalement, de retrouver le Graal.

Parmi les thèmes appartenant déjà à l'ancienne tradition britannique, nous mentionnerons encore l'institution de la Table Ronde et le symbolisme de la résidence du roi Arthur. A propos de cette dernière, on voit souvent revenir les symboles connus de la terre inaccessible : le royaume d'Arthur, selon André le Chapelain, est séparé du monde des hommes par un large fleuve, que l'on ne peut traverser que sur un pont dangereux. Des géants le défendent, et l'on y trouve un château en perpétuel mouvement de rotation (cf. Singer, *Arthursage*, cit., p.11). Dans ce château, qui porte aussi le nom de « château royal » — *caer rigor* — ou château des « riches » — *caer golud* — serait conservé un vase surnaturel conquis (selon la tradition de *The Spoiling of Annwn*) par le roi Arthur sur le roi de l'« autre monde ». Ce vase, réplique d'un des symboles déjà propres à la tradition

hyperboréenne des Tuatha dé Danann (le récipient Dagdé cf. p.41), « rassasié », à l'instar du Graal dans le château du « riche » roi, n'importe qui, guérit toutes les blessures et préserve de l'action du temps, mais refuse toutefois ses dons aux lâches et aux parjures (cf. Squire, *Mythol. of anc. Brit.*, cit., pp.73-74). En tant que château tournoyant — *revolving castel, caer sidi* — cette résidence s'identifie à l'« île tournoyante » qui, dans l'ancienne légende celtique, se substitue souvent à l'« île de verre » et, en général, à l'Avallon. Il y a certainement ici une allusion à la « terre polaire », qui, en effet, tourne autour de son axe et entraînerait le monde dans son mouvement de rotation. On ne peut s'empêcher de penser à l'image du « Seigneur Universel » comme *cakravarti*, littéralement « celui qui fait tourner la roue », par allusion à celui qui, en tant que centre immobile, meut la roue du *regnum* et, en général, de l'univers ordonné. Ce sont là des idées qui correspondent d'ailleurs au symbolisme de la Table Ronde qu'Arthur aurait instituée sur le conseil de « Merlin », pour être la marque de l'ordre chevaleresque dont il était le chef suprême. Selon le texte de Malory, en effet, la Table Ronde aurait été construite à l'image du monde et tout l'univers, terrestre et céleste, trouverait refuge en elle (*Morte Darthur*, XIV, 2). Dans d'autres textes (cf. F. Kampers, *Dos Lichtland der Seelen und der heilige Graal*, Köln, 1916, pp.30-31) on se réfère en général au cours des astres et à la rotation du ciel par rapport à un centre immobile, ce qui indique clairement que les chevaliers qui s'asseyent à la Table Ronde sont autant de représentants du pouvoir central et de sa fonction ordonnatrice. Or il est important de remarquer que, dans divers récits, ces chevaliers de la Table Ronde, ou, du moins, les meilleurs d'entre eux, sont au nombre de douze, ce qui les fait manifestement correspondre aux douze Pairs qui, dans le Roman de Brut, « se partagent la terre en douze parties, chacun d'eux en prenant une en fief et se faisant appeler roi » (cf. Delecluze, *Roland*, etc., cit., vol. I, pp.43, 49). L'importance de ce détail réside dans le fait que douze est un nombre solaire qui, sous une forme ou sous une autre, apparut toujours là où se constitua, ou tenta de se constituer, un centre traditionnel : les douze trônes du Mitgard, les douze dieux suprêmes de l'Olympe, les douze piliers du centre delphique, les douze licteurs à Rome, les douze résidents de l'Avallonie, les douze comtes palatins de Charlemagne, et ainsi de suite. Dans la légende du Graal et du Roi Arthur, un autre thème, celui du siège périlleux, se rattache à ce symbolisme. C'est un siège laissé vide à la Table Ronde ; il est réservé à un chevalier attendu et prédestiné, supérieur à tous les autres, qui semble parfois être le treizième chevalier, correspondant manifestement à la fonction suprême de centre, et qui est le chef ou pôle des « douze » et l'image ou le représentant du *cakravarti* lui-même, du « Roi du Monde » (Certains pourront songer ici au Christ et à ses douze disciples et, effectivement, des références de ce genre ne manquent pas dans les passages christianisés de la légende. Mais il faut remarquer qu'un tel symbolisme est supra-traditionnel et très antérieur au christianisme, si bien que la figuration chrétienne n'en est qu'une adaptation particulière dans un cadre religieux.).

Quand se présente le thème du « siège périlleux » conçu comme une place vide, il faut naturellement penser à un état d'involution du royaume d'Arthur ou de

décadence de ses représentants, qui rend une restauration nécessaire. Idéalement, c'est précisément le moment où les chevaliers de la Table Ronde se mettent à la recherche du Graal et où, dans la littérature correspondante, les aventures du Graal et celles des chevaliers du roi Arthur s'enchevêtrent inextricablement. En général, le royaume d'Arthur s'identifie alors à celui de Locris ou Logres, ancienne désignation de l'Angleterre comme « Albanie » et « Ile blanche », et comme siège du Graal. Les chevaliers d'Arthur se vouent à la quête du Graal pour rendre au royaume son antique splendeur et détruire les enchantements qui, selon certains textes, ont atteint non seulement cette terre, mais le monde entier. Le Graal est le symbole de ce qui a été perdu et doit être retrouvé. Un homme doit faire en sorte que le Graal se manifeste de nouveau avec ses vertus, et cet homme est le chevalier qui s'assiera sur le « siège périlleux ».

A tout cela correspond une sorte de dédoublement du personnage du roi Arthur. D'un côté, un « roi Arthur » supra-historique, symbolisant une fonction métaphysique ; de l'autre, un roi Arthur qui, en tant que représentant historique de cette fonction, est au centre d'événements ayant un dénouement fatal, si bien qu'on peut les rattacher aux anciens récits concernant la destruction et la disparition des Tuatha dé Danann et de leurs descendants. Pour ne pas anticiper, nous mentionnerons seulement ici l'épilogue de l'ancienne légende d'Arthur, où l'on retrouve, entre autres, le symbolisme de la femme.

Deux personnages cherchent à ravir à Arthur sa « Femme » — Gwenhwyvar —, c'est-à-dire Guenièvre (nom qui signifie « l'esprit blanc », ce qui confirme son caractère de symbole). Le premier est Maelvas, qui la conduit dans sa ville de Glastonbury, identifié à la « ville de verre » océanique et à l'Avallon — *Glastonia id est urbs vitrea - etiam insula Avalloniae celebriter nominatur* (cf. F. Lot, *Celtica* (in « Romania », XXIV, pp.327-329) ; Faral, cit., II, p.411.). C'est pourquoi l'« île de verre » est assiégée. Finalement on parvient à une réconciliation. Ici, un élément chrétien se glisse dans la légende, parce qu'en cette circonstance, Arthur, dit-on, donna l'île en fief à un représentant de l'Eglise, lui assurant l'immunité. En réalité, il s'agit là d'une tentative de la tradition chrétienne visant à supplanter la tradition celtico-hyperboréenne en s'appropriant les principaux thèmes de cette dernière. Glastonbury fut un des principaux centres de la diffusion du christianisme en Angleterre, et, pour acquérir du prestige, s'efforça d'absorber, sous une forme christianisée, toutes les traditions nordico-celtiques antérieures, allant jusqu'à revendiquer à son profit la signification de l'antique Avallon. Glastonia, c'est-à-dire Glastonbury — explique le principal texte consacré à ce sujet, *De antiquitates Glastoniensis Ecclesiae* — s'appelait d'abord *ygnis gutrin*, *ygnis* en breton voulant dire *insula et gutrin, vitrea* ; à l'arrivée des Anglais, elle devint Glastiburi, de *glas = vitrum et hurla = civitas*, Glastiberia (Faral, *Ibid.*, pp.411 sqq., 439. Il n'est pourtant pas exclu que Glastonbury lui-même, aux temps préhistoriques, ait été un centre de la tradition primordiale, comme semblent le prouver les vestiges d'une sorte d'immense temple stellaire, défini par le tracé sur le sol de figures gigantesques représentant les constellations et disposées en cercle : on a même voulu y voir le modèle de la « Table Ronde » (cf. *A guide to Glastonbury's Temple of the*

*Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from « The High History of the Holy Graal », watkins, London, s.d. ; R. Guenon, La Terre du Soleil, cit.). Bien entendu, il ne faut pas confondre un tel centre avec le Centre primordial, dont il peut avoir été une émanation, finalement supplantée, même topographiquement, par le centre chrétien. D'après Hécate d'Abdera, qui écrivit vers le IV<sup>ème</sup> siècle av. J. C., la Grande-Bretagne était habitée par les hyperboréens, chez lesquels on voudrait voir aujourd'hui les « Protoceltes » qui auraient construit le Stonehenge (cf. H. Hubert, *Les Celtes*, v. I, p.247, 274)).*

L'histoire de la donation de l'île à l'Eglise par Arthur est donc une sorte d'alibi de « succession traditionnelle », fabriqué par les évangélistes chrétiens. On ne s'en tint d'ailleurs pas là : se référant au tragique épilogue, déjà mentionné, de l'ancienne légende, on déclara que le roi Arthur était mort, et que son tombeau se trouvait à Glastonbury. Ainsi l'ancien centre demeurait, mais avec le nouveau sens de centre du christianisme missionnaire.

En second lieu, tandis qu'Arthur est en train de réaliser son empire mondial légendaire et de conquérir également Rome pour y être couronné, son neveu Modred, resté dans sa patrie, usurpe le trône et s'empare de Guenièvre, la « Femme » d'Arthur. Au cours de la guerre qui s'ensuit, le traître est tué, mais les meilleurs chevaliers de la Table Ronde tombent ; Arthur lui-même est mortellement blessé, et on le transporte dans l'Avallon, afin que l'art de guérir que possèdent les « femmes » habitant cette terre, et surtout Morgane (= la « née de la mer ») lui permette de guérir et de reprendre sa fonction (sur tout cela cf. *La mort de Roi Artu*, éd. J. Frappier, Paris 1954 ; G. Schoepperle-Loomis, *Arthur in Avalon and the Banshes*, New Haven, 123, pp.5-25 ; Faral, cit., vol. II, pp.298, 302, 441 ; Singer, cit., 8, 12. Voici la référence dans *l'Historia Regn. Brit. : Includus ille rex Arturus letaliter vulneratus est, qui illine ad sananda vulnera sua in insulam Avallonis evectus*. Dans la *Morte Darthur*, (XXI, 7) on lit : « Certains disent, dans beaucoup de régions de l'Angleterre, que le roi Arthur n'est pas mort, mais transporté ailleurs par la volonté de notre Seigneur. Et l'on dit qu'il reviendra... Je ne l'affirmerai pas, mais plutôt que quelque part dans ce monde, sa vie a été transformée (*he changed his life*). Or beaucoup disent que sur sa tombe est écrit ce vers: « *Hic jacet Arthurus Rex quondam Rexque futurus* ». Dans le même texte (XXI, 5) Arthur blessé veut que son épée soit restituée à ce bras mystérieux qui la tenait au-dessus des eaux, ce qui a manifestement le sens d'une sorte de restitution de son mandat.). Mais les blessures du roi Arthur (surtout, d'après certains, la blessure faite par une lance empoisonnée) se rouvrent chaque année, et ses fidèles attendent en vain son retour. Toutefois la tradition persiste, qu'un jour le roi Arthur se manifestera de nouveau d'Avallon et reprendra son royaume : si bien que les Bretons, depuis lors, n'auraient plus voulu élire aucun roi (A. de Boron, *Perceval*, p.178. Une autre interférence avec les thèmes exposés, sur lesquels nous reviendrons, se trouve dans la légende selon laquelle Arthur retournera d'Avallon au moment d'une bataille décisive contre les ennemis des Bretons, bataille qui a évidemment le même sens que « la dernière bataille » (cf. Natrovissus, *Le mythe arthurien et la légende de Merlin*, dans « Ogam », nn. 6, 10, 13, de 1950).). Dans d'autres formes de la légende, — par exemple dans les *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury — on le représente gisant sur un lit dans un palais merveilleux, au sommet d'une montagne. Selon une autre version encore, tendancieusement chrétienne, il serait « mort » et son corps enseveli dans l'abbaye de Glastonbury, qui, nous l'avons vu, chercha à s'identifier à l'Avallon.

Tout cela peut se rapporter au danger d'une involution, qui sera suivie par la

quête du Graal. Nous avons déjà mentionné, en effet, un autre thème fondamental du cycle du Graal : celui du roi blessé qui, dans la résidence inaccessible et mystérieuse, attend la guérison afin de pouvoir « revenir ». Il convient de rappeler, en même temps, cet autre thème qui existait déjà dans la légende celtique : celui du royaume frappé, à cause de la révolte plébéienne, par la dévastation et la stérilité, jusqu'à la venue du « fils » du roi tué.

## 10. — La légende impériale. Le Seigneur Universel.

Sous l'aspect que nous venons d'indiquer, la légende d'Arthur se présente comme une des nombreuses formes du mythe général de l'empereur ou dominateur universel invisible et de ses manifestations. C'est un thème qui remonte à la plus haute antiquité et qui a aussi un certain rapport avec la doctrine des « manifestations cycliques » ou avatara, relative à la manifestation, à des moments déterminés et sous des formes variées, d'un principe unique qui, durant les périodes intermédiaires, subsiste à l'état latent (chez Alanus de Lille (dans Beauvois, *l'Elysée transatl.*, etc., cit., p.314) la retraite d'Arthur est comparée significativement à celle d'Elie et d'Hénoch, ces prophètes « jamais morts », qui sont censés réapparaître un jour). Ainsi, chaque fois qu'un souverain a présenté les traits d'une sorte d'incarnation d'un tel principe, a surgi obscurément dans la légende l'idée qu'il « n'est pas mort », qu'il s'est retiré dans une région inaccessible d'où il se manifestera à nouveau un jour, ou bien qu'il « dort » et devra se réveiller. Et si, eu pareil cas, l'élément supra-historique se superpose à l'élément historique et transforme en symbole une figure royale déterminée, inversement, les noms de ces figures royales survivent parfois, et servent à désigner ce qui les transcende et qui est, précisément, de nature universelle.

Mais l'image d'une royauté à l'état de « sommeil » ou de mort apparente est proche de celle d'une majesté royale déchue, lésée, paralysée, non dans son principe intangible, mais en la personne de ses représentants extérieurs et historiques. Telle est l'origine du thème du roi blessé, mutilé ou impuissant qui continue de vivre dans le « centre » inaccessible, où la loi du temps et de la mort n'existe plus.

Pour donner une idée d'ensemble et universalisée du thème en question, sans répéter ce que nous avons dit ailleurs, nous rappellerons quelques unes des formes typiques qui servirent, dans les temps les plus reculés, à exprimer ce symbolisme.

Nous rencontrons d'abord, dans la tradition hindoue, le thème de Mahâkâçyapa qui dort dans une montagne, mais s'éveillera, au son des conques, lors de la re-manifestation du principe, déjà apparu sous la forme du Bouddha. Cette période correspond à la venue d'un « Seigneur universel » — cakravartî — portant le nom de Çankha ; or çankha veut précisément dire « conque » ; à travers cette assimilation phonétique, s'exprime ainsi l'idée d'un réveil en fonction de la nouvelle manifestation du « Roi du Monde » et de la tradition primordiale, que le

récit en question conçoit précisément comme renfermée dans une « conque » pendant les périodes intermédiaires de crise. Une tradition iranienne analogue se réfère au héros Kereshâspa qui, blessé par une flèche alors qu'il était plongé dans le « sommeil » (c'est le même symbole qui apparaît encore), survit, en état de léthargie, au cours des siècles, assisté par les *fravashi*, (de même que le roi Arthur blessé demeure en vie dans l'île des femmes habiles dans l'art de guérir) : mais il réapparaîtra à l'époque de Çaoçyant et luttera à ses côtés (cf. S. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoku*, Paris, 1923, pp.173-178). Çaoçyant est le Seigneur d'un futur royaume triomphal du « Dieu de Lumière » et le destructeur des forces obscures ahrimaniques. Il convient de noter d'ores et déjà ici que la conception hébraïque du « Messie » et la conception chrétienne du « Royaume », où certains autres auteurs voudraient voir l'origine directe du mythe impérial médiéval, n'est qu'un écho de cette ancienne conception aryo-iranienne pré-chrétienne.

La formulation la plus importante de ce thème se trouve toutefois dans la doctrine du Kalki-Avatara, en liaison avec l'histoire de Paraçu-Râma. Paraçu-Râma est une des images les plus typiques du représentant héroïque de la tradition olympienne-hyperboréenne primordiale. Alors que les ancêtres des colonisateurs aryens de l'Inde se trouvaient encore dans une région septentrionale, il aurait exterminé, avec sa hache, les guerriers rebelles et tué aussi sa mère coupable : symboles du double dépassement qui, ainsi que nous l'avons dit, (p.30) caractérise l'esprit « héroïque » - dépassement de la virilité dégradée aussi bien d'une spiritualité passée sous le signe féminin-maternel selon une involution et une dégradation de sens opposé - et cela d'autant plus que son action est rapportée à une période se situant entre l'âge d'argent ou lunaire et l'âge de bronze ou titanique, entre le tretâ-yuga et le dvâpara-yuga. Paraçu-Râma n'est jamais mort ; il s'est retiré sur une haute montagne, le Mahendra, pour y mener une vie d'ascète, et il y vit éternellement (Mahâbhârata, 1, 2; III, 116-117; XII, 49; XIV, 29). Cela dit, quand les temps seront révolus, il se produira, conformément aux lois cycliques, une nouvelle manifestation d'en-haut, sous la forme d'un roi sacré, victorieux, en tant que Kalki-Avatara, de l'« âge obscur ». Kalki naît symboliquement à Shambhala, un des noms qui, dans les traditions hindoues et tibétaines, désignent le centre sacré hyperboréen (dans la tradition iranienne, on trouve aussi le thème de la naissance symbolique du restaurateur du centre hyperboréen, qui s'applique parfois à Zarathustra lui-même ; d'après certains, il serait né dans la région hyperboréenne — *l'airyanem-vaejô* — où il aurait fondé sa religion (cf. *Bundahesh*, XXXIII ; *Vendidad*, XIX ; F. Spiegel, *Die arische Periode und irhe Zustände*, Leipzig, 1887, pp.125-126)

A propos du lieu de naissance de Paraçu-Râma, s'il est vrai que Sambhala est une ville historique, près de Delhi, il est non moins certain qu'on la désigne toujours comme la « Ville du Nord », non seulement en Inde, mais aussi au Tibet, et que l'on déclare d'ailleurs, en pareils cas, que toutes ces localisations n'ont qu'un caractère symbolique). Il a précisément Paraçu-Râma comme maître spirituel, et, après avoir été initié à la science sacrée, obtient l'investiture royale. Il avait reçu, entre-temps de Çiva, un cheval blanc ailé (auquel on donne tant d'importance dans l'histoire qu'il se trouve souvent identifié à Kalki lui-même), un perroquet omniscient (il est intéressant de remarquer que dans les allégories médiévales chevaleresques, le

« perroquet » est précisément l'oiseau qui correspond à la chevalerie et qui combat pour le droit de celle-ci à la « Dame », contre les clercs (cf. A. Ricolfi, *Studi sul « Fedeli d'Amore »*, Milano, 1933, p.28) et une épée lumineuse. On peut rappeler ici, à titre de parallèle, que c'est également monté sur un cheval blanc que le roi Arthur, dit-on, se manifestera de nouveau, le même symbole jouant d'autre part un rôle notoire dans l'Apocalypse de Jean ; on peut rappeler également à ce propos, l'épée disparue qu'Arthur ressaisira et qui, de temps en temps, émergeait des eaux en jetant de vives lueurs (Natrovissus, *Le mythe arthurien*, cit., passim). Guidé par l'oiseau, Kalki obtient la « femme », c'est-à-dire qu'il épouse Padmâ ou Padrnavatî, une fille du roi, que personne n'avait jamais pu posséder parce que tout homme qui s'éprenait d'elle se transformait, par la volonté divine, en femme — symbole qui a une signification profonde se rattachant au sens métaphysique du désir (cf. Evola, *Métaphysique du sexe*, cit.). Kalki, escorté de ses guerriers, traverse à pied sec une mer qui s'est magiquement solidifiée devant lui, et atteint de nouveau son pays natal, Shambhala ; il le trouve si transformé et si resplendissant qu'il lui paraît être la résidence d'Indra, le roi des Dieux et le Dieu des Héros. C'est là le symbole d'une nouvelle manifestation des forces du Centre primordial, et c'est pourquoi l'on voit réapparaître les représentants des dynasties solaire et lunaire, les rois Maru et Dêvâ, qui, grâce à la puissance de leur ascèse, étaient restés en vie, à travers les âges du monde et jusqu'à l'« âge obscur », sur l'Himalaya, conçu comme la région où l'ère primordiale « dure éternellement ». Enfin la dernière bataille se déclenche, la lutte de Kalki contre l'âge obscur personnifié par Kali et aussi par deux chefs des démons, Koka et Vikoka (Koka et Vikoka correspondent visiblement à Gog et Magog. Il faut remarquer que la monture de Kâlî est l'âne, animal traditionnellement associé aux forces « démoniques » et anti solaires et à ceux que l'on appelle les « fils de la révolte impuissante » (cf. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp.367-368). En outre, la ville de Vishasana où règne Kâlî, où elle cherche refuge contre Kalki, et qui est incendiée, est représentée comme gynécocratique, c'est-à-dire gouvernée par des femmes, ce qui exprime l'association entre le démonisme des masses et l'usurpation commise par une forme « féminine » de spiritualité) ; cette dernière lutte est particulièrement dure, parce que ces démons ressuscitent tour à tour et renaissent indemnes dès qu'ils touchent terre — mais, finalement, Kalki en sort vainqueur (Sur tout cela, cf. A. Préau, *Kalki, dixième avatara de Vishnu d'après le Kalki-purâna* (dans *Voile d'Isis*, N° 139, 1931, pp.428 sqq.) et A. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Zurich, 1928, pp.47 sqq. Dans le *Vishnupurâna* (IV, 3), Kalki apparaît précisément dans le même rôle de destructeur des « guerriers » dégradés et séparés du sacré (comme mlecccha), que celui déjà assumé par Paraçu-Râma).

Nous préciserons plus loin, pour le lecteur qui d'ores et déjà n'en percevrait pas clairement le sens, les éléments symboliques contenus dans cette histoire. Nous avons surtout voulu fournir ici quelques références susceptibles de situer dans une perspective traditionnelle le mythe impérial de la nouvelle manifestation du *Regnum*, afin que les expressions médiévales de ce mythe ne soient pas considérées isolément ni surtout sous l'angle d'une dépendance unilatérale vis-à-vis des croyances chrétiennes. Déjà la Romanité, pendant la période impériale païenne, parut signifier, pour beaucoup un réveil de l'âge d'or, dont le roi, Kronos, comme on l'a vu, fut conçu comme vivant toujours, endormi dans la

région hyperboréenne. Sous Auguste, les prophéties sybillines annoncèrent un dominateur « solaire », *rex a coelo* ou *ex sole missus* (cf. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München, 1896, p.9), auquel semble aussi se référer Horace (Horace, *Carm.*, I, II, 30 sqq) quand il demande que le dieu hyperboréen de l'âge d'or, Apollon, arrive enfin, ainsi que Virgile (Virgile, *Eglogues*, IV, 5-10, 15 sqq), quand il annonce également l'imminence d'un nouvel âge d'or, âge d'Apollon et des héros. C'est ainsi qu'Auguste conçut pour lui-même une « filiation » symbolique remontant à Apollon et que le phénix qui revient dans les images d'Hadrien et d'Antonin se trouve étroitement lié à cette idée d'une résurrection de l'âge primordial à travers l'empire romain (cf. Kampers. *Op.cit.*, p.10). On peut considérer que la théorie de la pérennité et de l'*aeternitas* de Rome se fondait sur le pressentiment du lien qui unissait Rome au principe supra-historique et métaphysique de l'*Imperium*, si l'on tient compte du processus (déjà expliqué) en vertu duquel ce qui est propre à ce principe, se trouve transposé dans l'une de ses manifestations historiques.

Pendant la période byzantine, le mythe impérial reçoit de Méthode une formulation qui, plus ou moins liée à la légende d'Alexandre le Grand, reprend quelques-uns des thèmes déjà mentionnés. Nous y trouvons, entre autres, celui d'un roi tenu pour mort, qui s'éveille de son sommeil et crée une Rome nouvelle ; mais après un règne de courte durée, les gens de Gog et Magog, auxquels Alexandre avait barré la route, font irruption, et la « dernière bataille » s'engage (cf. Kampers. *Kniseridee*, etc., cit., pp.24-27. *L'Apocalypse de Pierre* parle d'un « fils du lion » (le lion symbolisant l'empire), qui repoussera et détruira tous les rois, ayant reçu pour cela la puissance de Dieu, et se manifestant comme « quelqu'un qui s'éveille du sommeil ». Durant cette même période, apparaît l'obscur souvenir hyperboréen, puisque Lactance (*Inst.*, VI, 16, 3) affirme que le prince puissant qui rétablira la justice après la chute de Rome, viendra des « extrêmes régions du nord »). C'est le même thème qui, au moyen âge gibelin, sera repris et amplement développé. L'empereur attendu, caché, jamais mort, l'empereur qui s'était retiré dans un centre invisible ou inaccessible, se transforme ici en l'un des plus grands représentants du Saint Empire Romain : Charlemagne, Frédéric I<sup>er</sup>, Frédéric II. Et le thème complémentaire d'un royaume dévasté ou devenu stérile, qui attend la restauration, trouve son équivalent dans le thème de l'« Arbre sec ». L'arbre sec, associé à une figuration de la résidence du « Roi du Monde », dont nous parlerons plus loin, reverdira lors de la nouvelle manifestation impériale et de la victoire contre les forces de l'« âge sombre » présentées, d'une façon conforme à la nouvelle religion, sous une forme biblique et chrétienne, comme les gens de Gog et Magog faisant irruption à l'époque de l'Antéchrist (cf. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo*, Torino, 1883, vol. II, pp.500-503, 556). Cela n'empêche pas que l'image de Frédéric II ou du roi Arthur sur la montagne, de même que celle des chevaliers d'Arthur qui s'élancent de la montagne pour chasser, nous ramènent aux anciennes conceptions nordico-païennes, au Walhalla en tant que résidence montagnaise d'Odin, chef des « héros divins » (cf. Kampers, *Op.cit.*, pp.109, 155 ; Singer, *Artussage*, cit., pp.8-9) et à la phalange des âmes des héros choisis par les femmes —

les Walkyries — qui, de bande sauvage de chasseurs, se transforme en armée mystique pour livrer, sous la conduite d'Odin, la dernière bataille contre les « êtres élémentaires ».

A travers d'innombrables variantes, cette légende réapparaît durant la période d'or de la chevalerie occidentale et du gibelinisme. Au sein de la fermentation prophétique éveillée par l'idée de la venue du « troisième Frédéric », elle trouve sa conclusion dans la formule énigmatique de l'empereur vivant et non vivant: *Oculus ejus morte claudet abscondita supervivetque, sonabit et in populis : vivit, non vivit, uno ex pullis pullisque pullorum superstite* (cf. Kampers, Op.cit., p.84). « Il vit, il ne vit pas » : cette formule sibylline contient le mystère de la civilisation médiévale au moment de son déclin. Le roi blessé, le roi en léthargie, le roi qui est mort bien qu'il paraisse vivant, et qui est vivant bien qu'il paraisse mort, etc., sont des thèmes équivalents ou concordants, des thèmes exactement semblables à ceux que nous retrouverons dans le cycle de Graal, animés d'une vie particulière et d'une force suggestive à l'instant final du suprême effort de l'Occident pour se reconstruire en tant que grande civilisation spirituellement virile et traditionnellement impériale.

### 11. — Frédéric, Le prêtre Jean, l'Arbre de l'Empire.

Un vieux conte italien rapporte que le « prêtre Jean, très noble seigneur indien », envoya une ambassade à l'empereur Frédéric, « qui était vraiment le miroir du monde, pour se rendre compte si c'était un sage en paroles et en actions ». A cet effet, on remit trois pierres à « Frédéric » (il s'agit très vraisemblablement de Frédéric II) de la part du « prêtre Jean », et en même temps on lui demanda quelle est la meilleure chose au monde. « L'empereur les prit et ne s'enquit pas de leurs vertus »; à la question qui lui était posée, il répondit que la meilleure chose au monde est « la mesure ». Le prêtre Jean déduisit de ce comportement que « l'empereur était un sage en paroles, mais non dans les faits, parce qu'il n'avait pas demandé quelles étaient les vertus de ces pierres qui étaient d'une si grande noblesse ». Il pensa qu'avec le temps ces pierres « perdraient leur vertu, puisque l'Empereur ne les connaissait pas » et il décida de les lui faire reprendre. Ce qui fut fait, grâce surtout à l'une d'entre elles, dotée du pouvoir de rendre invisible et dont on dit qu'elle « vaut plus que tout votre empire »(texte dans G. Biagi, *Le nouvelle antiche*, Firenze, s.d., II, pp.4-6).

Selon une autre légende, que nous a conservée Oswald der Schreiber, Frédéric II reçut du prêtre Jean un vêtement incombustible en peau de salamandre, l'eau de l'éternelle jeunesse et un anneau avec trois pierres, ayant la vertu de faire vivre sous l'eau, de rendre invulnérable- et de rendre invisible. C'est surtout la pierre du prêtre Jean qui reparaît dans les textes allemands écrits aux environs de 1303, en même temps que l'allusion à la force qui rend invisible (cf. A. Bassermann, *Veltro, Gross-Khan und Kaisersage*, « Neue Heidelb. Jahrbücher », XI, 1902, p.52 ; Kampers, *Kaiseridée*, etc.,

cit., p.103).

Ces légendes sont très significatives quand on sait que le royaume du prêtre Jean n'est autre qu'une, des représentations médiévales du « centre suprême » (cf. R. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., chap.II). On s'imaginait que ce royaume se trouvait dans une région mystérieuse, tantôt de l'Asie Centrale, tantôt de la Mongolie, tantôt de l'Inde et même de l'Ethiopie, cette dernière ayant toutefois, en ce temps-là, un sens très vague et qui variait souvent. Mais le caractère symbolique de ce royaume ne fait pas de doute, si l'on considère l'image qu'on s'en faisait. Les « dons » du prêtre Jean à l'Empereur Frédéric constituent une sorte de « mandat » de caractère supérieur, offert au représentant allemand du Saint Empire Romain, pour que celui-ci établisse un contact réel avec le principe du « Seigneur Universel ». L'eau de l'éternelle jeunesse a visiblement un sens d'immortalité ; le vêtement incombustible correspond à la vertu du Phénix de rester intact, de vivre et de se rénover dans le feu ; l'invisibilité est un symbole courant du pouvoir qui met en contact avec l'invisible et le surnaturel, qui permet de se transférer en lui ; pouvoir vivre sous les eaux, équivaut au fond à ne pas sombrer dans les eaux, à pouvoir marcher sur les eaux (ce qui rappelle l'épisode de la traversée du Kalki-Avatara, l'épée d'Arthur soutenue au-dessus des eaux, etc.), c'est-à-dire à participer à un principe supérieur au courant du monde, au flux du devenir. Il s'agit en somme de qualifications et de pouvoirs de type strictement initiatique.

Ceci posé, la légende italienne semble faire allusion à une sorte d'inaptitude de Frédéric à remplir ce mandat. La limite de Frédéric, c'est une vertu de la chevalerie laïque et du simple gouvernement temporel ; « la mesure » est la meilleure chose au monde (selon certains, qui s'arrêtent à leur seul aspect éthico-naturaliste, c'est la « vertu » qui aurait défini le style fondamental des races aryennes ou indo-européennes (cf. H. F. K. Günther, *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, München, 1934, pp.47-48)). Il ne pose pas la question — la question relative aux symboles des pouvoirs que lui offrait le prêtre Jean. En raison de cette incapacité de prendre conscience du mandat le plus haut, sa fonction, avec le temps, eut été condamnée à déchoir ; c'est pourquoi le prêtre Jean lui retire le mandat. Il s'agit là d'une nouvelle forme du « vit et ne vit pas », de l'empereur, dont la vie n'est qu'apparente, ou du roi en léthargie, — mais intimement associée, ici, à un thème fondamental du Graal : la faute de « ne pas poser une question » qui eut été restauratrice.

Voici quelques détails supplémentaires au sujet de l'image que l'on se faisait du royaume du prêtre Jean. Le *Tractatus pulcherrimus* le définit « roi des rois — rex regum ». Il unit l'autorité spirituelle au pouvoir temporel (la dignité de roi sacré est souvent exprimée au moyen de réminiscences bibliques, en présentant le prêtre Jean comme le « fils » ou le « neveu » du roi David, et quelquefois comme le roi David lui-même : *David regis Indorum, qui presbyter Johannes a vulgo appellatur — De rege Davis filio régis Johannis* (cf. F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, Abhandl. der philologisch-hist. Klasse der K. Sächs. Gesell. der Wissenschaften, Leipzig, 1883, p.19). Nous verrons que David fut étroitement associé, aussi, à l'épée des héros du Graal et aux épreuves que ceux-ci doivent subir), et l'on peut dire de lui : *Joyannes presbyter, divina gracia Dominas dominacium omnium, quae sub coelo sunt ab*

*ortu solis usque ad paradisum terrestrem*. Mais le « prêtre Jean » est essentiellement un titre, un nom qui désigne, non pas un individu déterminé, mais une fonction. C'est bien ainsi qu'apparaît le « prêtre Jean » dans Wolfram von Eschenbach et dans *Titurel*, et le Graal, comme nous le verrons, indique lui-même celui qui, à son tour, doit devenir le « prêtre Jean ». Dans la légende, le « prêtre Jean » apparaît d'autre part comme celui qui tient en bride les gens de Gog et Magog ; il exerce une domination visible et invisible (au figuré : domination sur les êtres naturels et sur les êtres invisibles) et fait défendre l'accès de son royaume au moyen de « lions » et de « géants ». Dans ce royaume se trouve aussi la « Fontaine de Jouvence » et il n'est pas rare qu'il se confonde avec la résidence des trois rois mages, ou bien avec la ville de Seuva que ceux-ci firent construire près du Mont de la Victoire — Vaus ou Victorialis (textes dans Zarncke, Op.cit., pp.156-158, 159 sqq. ; 175. cf. aussi G.Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1870, pp.9-11, 26, 27, 28-30, 32-33, 44-45. La légende chrétienne des trois rois mages correspond à une tentative de revendiquer pour le christianisme un caractère « traditionnel » au sens supérieur qu'avec Guenon nous donnons à ce mot. Les trois rois mages, en offrant respectivement à Jésus l'or, en le saluant comme roi, l'encens en le saluant comme prêtre, et la myrrhe, baume d'incorruptibilité, en le saluant comme prophète, lui auraient accordé la reconnaissance due à un représentant présumé des trois pouvoirs à l'état indivis primordial. Cette reconnaissance, toutefois, est également manifeste de la part des personnages qui apparaissent à la naissance de Kalki, pour l'honorer (cf. Préau, *Kalki-Avataras*, etc., cit., p.443)). On voit en outre réapparaître ici le symbolisme « polaire » du « château tournoyant » à l'image des Cieux, et celui du lieu où se trouvent des pierres de lumière et des pierres « qui donnent la vue aux aveugles » et rendent invisibles (dans le texte de Johannes With de Hese (Zarnecke, p.159), on lit : *Et ibi est speciale palacium presbiteri Johannes et doctorum, ubi tenetur concilia. Et illud potest volvi ad modum rotae, et est testudinatum ad modum coeli, et sunt Ibidem multi lapides preciosi, lucentes in nocte, ac si esset clara dies. cf. P.Hagen, Der Graal, Strassburg, 1900, p.121 ; Zarncke, Der Priester Johannes (IIème partie, Abhand., etc., vol. VII, p.913) : Ibi sunt lapilli qui vocantur midriosi, quos frequenter ad partes nostras deportare solent aquilae, per quos reinvenescunt et lumen recuperant. Si quis illum in digito portaverit ei lumen non deficit, etsi si imminuitur restituitur et cum plus inspicitur, magis lumen aenitur. Legitimo carmine consacrato hominem reddit invisibilem, etc).* Le prêtre Jean possède notamment la pierre qui a la propriété de faire ressusciter, selon les uns le Phénix, selon d'autres l'Aigle : indication dont chacun saisira la portée, l'Aigle ayant toujours été, et plus particulièrement à l'époque de ces légendes, le symbole de la fonction impériale, qui, nous l'avons vu, se liait déjà à Rome, sous son aspect « éternel » au symbole du Phénix. Or, selon certains, le roi perse Xerxès, Alexandre, les empereurs romains et enfin Ogier de Danemark et Guérin, auraient « visité » le royaume du prêtre Jean (cf. Zarncke, cit., pp.149 sqq. Selon certains, les rois, comme Manuel de « Romanie », auraient été transportés par le prêtre Jean dans son palais, pour y vivre d'une vie immortelle comme la sienne). Expression légendaire de l'obscur sensation que les grands dominateurs historiques et les héros auraient — sous une forme plus ou moins directe, comme une sorte de sanction invisible de leur légitimité ou de leur dignité — des contacts avec le Centre suprême où réside la pierre qui fait ressusciter l'Aigle.

En effet, selon la légende, Alexandre aurait demandé à la divinité, comme couronnement suprême de sa conquête du monde, après avoir foulé la route de

l'Inde déjà parcourue par Héraclès et par Dionysos, le gage suprême de la victoire. Dans cette contrée, Alexandre atteint, outre la Fontaine de Jouvence, les deux arbres — mâle et femelle — du Soleil et de la Lune, qui lui annoncent son destin et son Imperium (cf. Bassermann, *Veltro, Gross-Khan und Kaisersage*, cit., pp.48-49. Cette légende d'Alexandre, qui reprend certains éléments de la narration de Callisthène et de Julius Valerius, correspond, dans une certaine mesure, à l'autre légende du XII<sup>ème</sup> siècle, selon laquelle Alexandre, en atteignant le lieu où les âmes des justes attendent la résurrection des corps, c'est-à-dire le Paradis terrestre, obtient une pierre, réplique de celle de Frédéric II et du prêtre Jean, pierre dont il est dit : « Si tu apprends à en connaître la nature et la puissance, tu te détacheras de tout ce qui est ambition (mondaine) ». cf. Kampers, *Dos Lichtland der Seelen*, etc., p.103, qui associe non sans raison cette aventure au sens de la recherche du Graal). Dans les légendes de ce cycle, il est tout à la fois question de l'« Arbre du Centre », de l'« Arbre solaire », de l'Arbre qui confère précisément la victoire et l'Empire, mais aussi de l'« Arbre de Seth ».

D'après les vagues et merveilleux récits de différents voyageurs, l'image du lointain et magnifique empire du Grand Khan, Empereur des Tartares, évoqua de nouveau, au Moyen Age, celle du « Roi du Monde », et c'est pourquoi on le confondit souvent avec le royaume du prêtre Jean. C'est donc surtout à propos de la légende du Grand Khan que se développa le thème d'un arbre mystérieux, qui assure la victoire et l'empire universel à celui qui l'atteint ou y suspend son écu. Voici un texte très caractéristique de Johannes von Hildesheim : *Et in ipsa civitate in templi Tartarorum est arbor arida, de qua plurima narratur in universo mundo... ab antiquo in partibus Orientis, fuit consuetudinis, et est, quod si quis rex vel dominus vel populus tam potens efficitur, quid scutum vel clipeum suum potentur in illam arborem pendere, tunc illi régi vel domino in omnibus et per omnia obediunt et intendunt* (cf. Bassermann, Op.cit., pp.33-35). L'arbre dont il s'agit devint le point d'interférence de différents sens grâce à des assonances verbales. Il ne s'agit plus du symbole déjà expliqué de l'Arbre Sec, mais « Arbre Sec », ici, est une des interprétations du terme *Arbre Solque*, auquel on donna aussi les sens d'« arbre solaire » — *arbor solis* — d'« arbre solitaire » — arbre seul — d'arbre de Seth — *arbor Seth*. Marco Polo avait écrit, à propos du pays du Grand Khan : « *et il y a un grandisme plain où est l'Arbre Solque, que nous appelons l'Arbre Sec* ». Solque, d'ailleurs, rapporté à une racine arabe, peut signifier « vaste, haut, durable », et un manuscrit anglais révèle qu'il s'agit non de l'Arbre Sec, mais de l'Arbre de Seth, parce que c'est celui que Seth fit pousser d'un rejeton pris à l'Arbre de la Connaissance, c'est-à-dire à l'Arbre Central du « Paradis terrestre » (*Ibid.*, p.44. Texte dans Zarncke, Op.cit., pp.161 sqq., (Marco Polo), pages 127-128). Dans ce contexte, l'arbre qui confère la puissance et le pouvoir universel à celui qui l'atteint renvoie donc, une fois de plus, à une tradition se réclamant de l'« état primordial » (allusion au Paradis Terrestre), tandis que la dualité de l'Arbre solaire et de l'Arbre lunaire, de même que le double aspect d'Arbre de la connaissance et d'Arbre de la Victoire, nous ramènent à la synthèse des deux pouvoirs propres à ce même état : synthèse précédant la séparation ultérieure, la féminisation du spirituel et la matérialisation du viril. La correspondance qui

s'établit dans ces légendes entre l'arbre et l'empire et l'arbre central du paradis est naturelle, étant donnée la relation qui existe entre toute manifestation véritable de l'« Empire » et l'état primordial. Quant à l'attribut « sec », nous en avons déjà parlé : cet aspect de l'arbre se rapporte à une période de décadence qu'il faut dépasser. Ce sens apparaît clairement, par exemple, dans la légende où il est dit que l'arbre reverdira lors de la « rencontre » du prêtre Jean et de Frédéric.

Historiquement, l'image du royaume du prêtre Jean, servit aussi d'appui à l'idée obscure d'une intégration des forces qui se déployèrent sous les symboles de la chevalerie, de l'Empire et des Croisades. Selon une transposition matérialiste, ce prince d'Orient, mystérieux et puissant, non chrétien mais ami des chrétiens, fut appelé au secours de l'entreprise chrétienne lors de ses tournants les plus tragiques, en vue d'assurer à la guerre sainte un dénouement victorieux (cf. P.Hagen, *Der Graal*, cit., p.124). Ces espérances ayant été déçues, le secours ne s'étant pas manifesté sous la forme militaire naïvement imaginée, le sens que recouvraient les symboles du prêtre Jean et de son « secours » n'ayant pu être découvert, la « légende » en subsista comme élément de diverses sagas.

Il convient, à ce propos, de mentionner le cycle d'Ogier. Dans la tradition danoise, la figure d'Ogier ou Holger est une réplique de celle de l'empereur gibelin jamais mort : c'est un héros national enlevé dans la profondeur d'une montagne ou dans la partie souterraine du château de Kronburg, mais qui réapparaîtra quand son pays aura besoin d'un sauveur (Bassermann, *Op.cit.*, p.56). C'est dans le cycle de Charlemagne que la saga d'Ogier de Danemark offre les développements les plus intéressants, parce qu'elle relie d'une façon significative, en vue de réaliser leur unité, les divers thèmes que nous avons identifiés jusqu'ici. Ogier de Danemark y apparaît comme un des Paladins de Charlemagne qui, après avoir été en conflit avec l'empereur, finit par revêtir l'aspect d'un conquérant universel et d'un sauveur de la chrétienté au moment du péril extrême. Il étend sa puissance sur tout l'Orient et atteint, comme Alexandre, le royaume du prêtre Jean et les deux arbres, lunaire et solaire, qui s'y trouvent, arbres équivalents, nous l'avons vu, à l'arbre du pouvoir universel de la légende du Grand Khan (On pourrait aussi établir un rapprochement entre ces deux Arbres et les dynasties lunaire et solaire, dont les représentants, selon l'histoire du Kalki-Avatara, que nous avons déjà rapportée, ne seraient jamais morts, mais attendraient précisément la venue de Kalki pour se manifester de nouveau : événement qui, sous une autre forme, correspond, dans la légende médiévale, au symbole du reverdissement de l'« Arbre Sec ») et à l'Arbre du Centre associé à l'état primordial « paradisiaque ». Mais ce qui est très intéressant ici, c'est que le royaume du prêtre Jean finit par s'identifier à l'Avallon, c'est-à-dire au centre de la tradition hyperboréenne (indirectement et obscurément, on retrouve cette même relation dans la légende italienne et française de Guerrino ou Guérin, du fait que le royaume du prêtre Jean y est considéré comme un centre du culte apollinien et solaire (le héros y trouve les prêtres d'Apollon). Or Apollon, comme on le sait, est le dieu hyperboréen de la lumière), et qu'une étroite relation s'établit en outre entre le « baume » des deux arbres et le passage d'Ogier dans la forme de celui qui « vit toujours » et « reviendra un jour ». On lit, à ce propos, dans la traduction allemande d'Otto von Diemeringen de la relation des

voyages de Sir John Mandeville : *Man saget auch in den selben Landen das Oggier by den selben boumen were und sich spyset mit dem balsam und do vo lebt er so lang, und meinen er lebe noch und solle har wider zu inen komen*. Après sa conquête de l'Orient, Ogier de Danemark atteint donc l'Avallon, où il devient l'amant de la femme surnaturelle Morgane, sœur du roi Arthur. Il vit là, caché du monde, dans un état de perpétuelle jeunesse. Mais la chrétienté, se trouvant dans un péril extrême, a de nouveau besoin de lui. L'archange Michel est envoyé à Morgane et, par ordre divin, Ogier reparaît dans le monde et obtient la victoire. A ce moment intervient un nouveau thème caractéristique, qui réapparaîtra dans le cycle du Graal, notamment à propos du « fils » du roi du Graal, Lohengrin : le héros envoyé par le centre suprême ne doit révéler ni son nom ni le lieu d'où il vient. La fonction qu'il incarne et ce qui agit vraiment en lui doivent rester inconnus, ne doivent pas être confondus avec sa personne ni rapportés à elle d'aucune façon. C'est parce qu'il transgresse cette loi et révèle où il « a été », que la loi du temps reprend immédiatement l'avantage sur Ogier ; il vieillit tout à coup et se trouve sur le point de mourir. Au dernier instant, apparaît Morgane, qui le ramène de nouveau en Avallon où il restera jusqu'à ce que, pour la septième fois, la chrétienté ait besoin de lui (au sujet de ces références à la saga d'Ogier de Danemark, cf. L. Gautier, *Les épopées françaises*, Paris, 1878, vol. II, pp.300, 450, 553 ; vol. II, 52 sqq., 240 sqq., C. Voretzsch, *Ueber die Sage von Ogier dem Dänen*, Halle, 1891 ; G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*. Paris, 1865, pp.137 sqq., 249 sqq., 305 sqq., 330 sqq. Dans toutes les traditions le nombre sept joue un rôle important, en rapport avec les développements cycliques).

Si l'on tient compte de tout cela, il est significatif que dans Wolfram von Eschenbach le prêtre Jean soit considéré comme un descendant de la dynastie du Graal, que dans le *Titirel* Parsifal assume lui-même la fonction du « prêtre Jean », et que ce soit dans le pays de celui-ci que le Graal se trouve finalement transféré pour indiquer tour à tour le nom de ceux qui doivent devenir le prêtre Jean (texte dans W. Golther, *Perceval und der Graal*, Stuttgart, 1925, pp.241-242). Dans la rédaction allemande de la légende d'Ogier, le prêtre Jean et le Grand Khan sont présentés comme deux compagnons d'Ogier qui fondent deux puissantes dynastie (*Apud* Bassermann, *Op.cit.*, p.66). Il s'agit-là de différentes représentations de l'unité intérieure du thème, unité qui s'exprime diversement dans le cycle des légendes particulières ayant pour centre l'une ou l'autre de ces figures symboliques.

## 12. — Dante : le Veltro et le Dux.

Pour conclure cette série de rapprochements, nous remarquerons que c'est à un cycle analogue d'idées et de symboles qu'il convient de rattacher la conception dantesque du « Veltro » et du *Dux*.

Du point de vue extérieur, il n'est pas exclu que Dante ait choisi le mot « Veltro » — lévrier — en raison de la ressemblance phonétique entre « cane » (= chien en italien) et Khan, titre du grand chef de l'Empire Mongol. Rappelons que l'on confondait alors cet empire avec celui du roi Jean, d'Alexandre, d'Ogier,

etc., c'est-à-dire, en général, avec d'obscures représentations du « Centre du Monde ». A cette époque le Grand Khan des Tartares n'était pas encore devenu la terreur de l'Europe ; selon les descriptions de Marco Polo, d'Haithon, de Mandeville, de Johannes de Plano Carpini, etc., on voyait en lui le puissant souverain d'un empire mystérieux, lointain et immense, un monarque sage et heureux, ami des chrétiens, bien que lui-même « païen ». L'assimilation verbale, qui de Khan conduit à Veltro, apparaît du reste déjà dans la version allemande de Mandeville : *Heisset der grosse Hundt den man gewohnlich nennt Can... der Can ist der oberst und machtigst Keiser den die sunne überscheinet* — et Boccace lui-même tout en la rejetant, mentionna une interprétation du Veltro dantesque qui établissait un lien entre ce dernier et le Grand Khan (c'est précisément use des principales thèses de Bassermann. défendue dans l'ouvrage cité plus haut). Du reste, dans l'ancienne langue allemande, *hunô* signifiait seigneur, dominateur, et ce mot se retrouve dans divers noms d'anciennes familles nobles allemandes, comme Huniger et d'autres.

Cela n'est pas absurde du tout, la singularité de ce point de vue disparaissant dès que l'on se reporte à ce que nous avons dit plus haut, à savoir que, dans le cycle en question, le Grand Khan était un simple support, désignant une fonction qui n'était reliée à aucune personne particulière ni à aucun royaume vraiment historique. Cette fonction est évoquée chez Dante, où elle devient un symbole en même temps qu'une foi politique et une espérance ; ce qui est très voisin de ce qu'a été, ainsi que nous le verrons, l'esprit animateur et créateur du cycle du Graal.

Il ne saurait être question d'examiner ici le symbolisme de la *Divina Commedia*, selon les différentes interprétations dont elle est susceptible. Nous nous bornerons à indiquer que, dans ses lignes les plus générales, le voyage de Dante dans l'au-delà peut s'interpréter comme le schéma dramatisé d'une purification progressive et d'une initiation. Mais chez Dante, une telle « aventure », de même que celle du Graal, a un rapport étroit avec le problème de l'Empire. Dante égaré dans la forêt obscure et sauvage, forçant « le passage qui ne laissa jamais aucune personne vivante » (Dante, *Divina Commedia*. Enf., I, 14, 26-27), ses allusions au « rivage désert », à la « mort qu'il combat .— sur l'immense fleuve où la mer n'a pas l'avantage » (*Ibid.*, I, 29 ; II, 107-108), à sa montée au « mont délicieux » et à son « espérance d'atteindre la cime » (*Ibid.*, I, 54, 77) — tout cela ne peut manquer d'évoquer des situations absolument analogues, en présence desquelles se trouvent, comme nous le verrons, les chevaliers en quête du Graal, contraints de traverser de grands fleuves et de courir des périls mortels dans la « terre sauvage » pour monter finalement au mont sauvage, *Montsalvatsche*, où se trouve aussi le « château de la joie ».

Dans la « Béatrice » de Dante — et nous le verrons de plus près quand nous parlerons du symbolisme général des « Fidèles d'Amour », organisation à laquelle Dante appartenait — revient le thème de la « femme surnaturelle » ; et dans l'amour qui l'incite à aider Dante d'en haut, il y a quelque chose qui rappelle le thème de la prédestination ou de l'élection » généralement requise pour que les

chevaliers puissent atteindre le Graal et sortir victorieux de cette série d'aventures et de combats symboliques exprimant, au fond, le même processus de purification qui revêt chez Dante, peut-être parce qu'il s'agit d'une voie différente, davantage empreinte d'une tradition théologico-contemplative que de l'esprit d'une tradition héroïque, la forme d'une traversée de l'Enfer et du Purgatoire.

Dans l'épisode du début, l'ascension directe de la montagne est interdite à Dante, en particulier par un lion et par une louve, qui correspondent manifestement aux symboles de la prostituée « ferme comme le roc en haut du mont » et du géant féroce qui lui est accouplé, dont il est question dans la seconde partie du poème (Purgatoire, XXXII, 148. 153). L'interprétation la plus courante, selon laquelle la louve et la prostituée représentent l'Eglise Catholique, tandis que le lion et le géant représentent la Maison de France, nous paraît être aussi l'interprétation exacte ; mais, pour aller plus loin, il faut dépasser la référence historique contingente (qui concernerait l'épisode de la destruction de l'Ordre des Templiers) et remonter aux principes correspondants. Le lion et le géant nous apparaissent alors, sur un plan plus général, comme les représentations du principe d'une royauté dégradée, laïque, prévaricatrice, du principe guerrier sauvage, tandis que la louve et la prostituée se rapporteraient à une involution ou dégradation correspondante survenue dans le principe de l'autorité spirituelle. Sur ce second point, toutefois, la conception de Dante subit une limitation du fait de son adhésion au christianisme. Quand il accuse l'église il l'accuse —• plus ou moins comme le fera Luther — à cause de sa corruption, entendue dans le sens de « mondanisation » et d'intrigues politiques ; il ne l'accuse pas en partant du principe que même si elle n'avait pas cessé de représenter, d'une façon pure et non corrompue, l'enseignement originel du Christ, l'Eglise eût néanmoins constitué un obstacle, le christianisme en général se réduisant, dans son essence, à une spiritualité de caractère lunaire, tout au plus ascético-contemplatif, incapable de servir de point de repère suprême à une reconstruction traditionnelle intégrale. Nous reviendrons sur ce point, sans avoir à renvoyer le lecteur à notre principal ouvrage, déjà cité.

Dante prédit, en tout cas, la venue de celui qui mettra fin à la double usurpation. C'est précisément le « Veltro » (Enfer, I, 101-105), lequel selon la convergence des symboles déjà signalée, ne fait qu'un avec le *Dux*, « Messenger de Dieu », qui « tuera la luxurieuse et ce géant qui pêche avec elle » (Purgatoire, XXXIII, 43-45. Dans la référencé an Veltro, le « dépassement » du Lion finit par passer au second plan par rapport à celui de la Louve). Dans l'ensemble, ce symbolisme est celui d'un vengeur et d'un restaurateur, image du « Seigneur Universel » dont parle Dante dans *De Monarchia*, et d'une « restitution » basée sur la destruction des deux principes solidaires de la décadence, rappelant les exploits de Paraçu-Râma (p.57), quelles que soient les personnalités historiques chez lesquelles Dante, conformément à ses espérances de gibelin militant, crut reconnaître cette figure. Il s'y ajoute des références directes à d'autres symboles que nous avons rencontrés dans la légende du Grand

Khan, du prêtre Jean, d'Ogier de Danemark, d'Alexandre et dans la légende impériale en général — notamment les symboles de l'Arbre Sec et de son reflourissement et le symbole de l'Aigle.

L'Arbre, chez Dante, assume le double sens d'Arbre de la Connaissance et du « Paradis terrestre » (par sa référence à Adam) et d'Arbre de l'Empire (par sa référence à l'Aigle) ; dans l'ensemble, il signifie donc l'Empire se justifiant en fonction de la tradition primordiale. L'arbre dantesque est avant tout *l'Arbre Sec*, le *Dürre Baum* de la légende impériale: « plante dépouillée », « branche veuve » — et l'on dit de lui que « quiconque la vole (la plante) ou la brise — offense Dieu par un blasphème — Dieu qui ne l'a créée sainte que pour son propre usage » (*Ibid.*, XXXII, 38, 50; XXXIII, 58-60). Quant au développement de la vision dantesque qui en découle, abstraction faite des éléments comportant une référence historique accidentelle, (tels que les symboles des différentes phases de l'Eglise et de ses rapports avec l'Empire), il convient de bien noter ceci : Dante a la vision de l'Arbre qui reverdit aussitôt après avoir eu celle du visage découvert de la « femme surnaturelle », qu'il compare significativement à la « splendeur de la vive lumière éternelle » (*Ibid.*, XXXI, 133, 140). D'autre part, en même temps que la vision de l'arbre reverdi conduit à la prophétie de la venue du *Dux*, c'est-à-dire d'une nouvelle manifestation vengeresse du « Seigneur Universel », se présente l'image de 1\* « état primordial », du « paradis terrestre » et il est dit : « Tu seras ici peu de temps sylvain ; — tu seras ensuite avec moi [avec la « femme surnaturelle »] sans fin, citoyen — de cette Rome, par la vertu de laquelle le Christ est romain » (Purgatoire, XXXII, 100-103). Cela signifie la participation effective au *Regnum* métaphysique, à propos duquel on rappelle le symbole romain et, à dire vrai, de telle façon qu'il se situe au-dessus du christianisme lui-même (romanité du Christ). A cette vision fait suite la régénération de Dante au moyen de « l'eau du souvenir », transformation qui lui ouvre la voie céleste, c'est-à-dire la voie vers les états d'existence purement métaphysiques ; dans ce passage Dante utilise le même symbolisme de reverdissement qui s'appliquait déjà à la « plante dépouillée » : « Je reviens de l'onde très sainte — refait ainsi que les plantes nouvelles — renouvelées en nouveau feuillage — pur et prêt à monter aux étoiles » (*Ibid.*, XXXIII, 142-145. On peut rappeler, à titre de parallèle, que le retour du roi Arthur fut également associé à un reverdissement des chênes qui s'étaient desséchés pendant la période de *l'interregnum*).

L'itinéraire spirituel représenté par le symbolisme de la *Divina Commedia* finit par avoir un dénouement contemplatif, conforme à la conception dualiste de Dante, selon laquelle l'Empire et la spiritualité de la *Vita activa* qui lui est inhérente représenterait une simple préparation à la *vita contemplativa*.

On rencontrera quelque chose d'analogue dans certaines des formes les plus tardives du Graal qui s'achèvent, à l'instar de la légende italienne de Guerrino, par la retraite du héros pour mener une vie ascétique. Mais dans le cycle du Graal cela apparaît comme une sorte de conclusion pessimiste ; les formes fondamentales du

cycle témoignant d'un esprit différent, d'une tension plus élevée, d'une attitude plus inconditionnée, dénotant l'influence d'une tradition plus originelle que celle à laquelle se rapporte la pensée dantesque.

Ayant ainsi réuni toutes les références nécessaires pour nous orienter, nous pouvons aborder maintenant l'étude du mystère du Graal.

## **LE CYCLE DU GRAAL**

### **13. — Les sources du Graal.**

On a fait observer à juste titre que, du point de vue historique, les textes les plus caractéristiques relatifs au Graal font penser à une sorte de courant souterrain qui affleure à un moment donné, mais soudain se retire et se rend de nouveau invisible, presque comme s'il avait perçu un obstacle ou un danger précis (Ch. F. L. Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London, 1913, pp.4, 135, 137). Ces textes s'accumulent en effet durant une brève période : aucun d'eux ne semble antérieur au dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle, et aucun n'est postérieur au premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle. Or cette période correspond aussi à l'apogée de la tradition médiévale, à la période d'or du gibelinisme, de la haute chevalerie, des croisades et des Templiers, et en même temps à celle de l'effort de synthèse métaphysique développé par le thomisme, sur la base d'un héritage à la fois pré-chrétien et non-chrétien, également recueilli par la civilisation arabe (avec une floraison analogue de l'esprit chevaleresque et mystique), héritage qui était celui de l'aristotélisme. A une popularité subite des romans et des poèmes du Graal succède un oubli tout aussi singulier. Durant les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle, comme si l'on obéissait à un mot d'ordre, on cesse, en Europe, d'écrire sur le Graal. Après un assez long intervalle, le sujet est repris, au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle, mais sous des formes déjà changées, souvent stéréotypées, et qui dégénèrent rapidement. Fréquemment — et presque toujours lorsqu'il s'agit d'une interprétation résolument chrétienne — les auteurs de cette dernière période ont transmis des thèmes dont ils ne comprenaient plus le sens ni l'origine. La syncope de la première tradition du Graal coïncide avec la période où l'Eglise a déployé les plus grands efforts pour réprimer des courants considérés par elle comme « hérétiques ». La reprise se manifeste un certain temps après la destruction de l'Ordre des Templiers, à la suite de laquelle, notamment en France et en Italie, mais aussi en Angleterre, semblent s'être organisés sous une forme plus secrète les représentants d'influences analogues, influences qui, ainsi que nous le verrons, ne sont pas sans rapport avec la tradition du Graal et en conservèrent certains thèmes jusqu'à une époque relativement récente.

Voici les principales sources de la légende du Graal, sur lesquelles nous nous appuyons surtout dans les développements qui vont suivre. L'ordre où nous les citons correspond aussi, selon certains, à l'ordre chronologique approximatif de la compilation des textes :

1) Cycle de Robert de Boron, qui comprend :

- *Joseph d'Armathie* ;
- *Merlin* ;

- *Perlesvax*.
- 2) *Le Conte du Graal* de Chrestien de Troyes, avec :
    - une première continuation par Gautier de Doullens ;
    - une seconde continuation par Manessier ;
    - une interpolation de Gerbert de Montreuil.
  - 3) *Le Grand Saint Graal*.
  - 4) *Perceval li Gallois* en prose.
  - 5) *La Queste du Saint Graal*, avant-dernière partie du *Lancelot* en prose.
  - 6) *Le Parzival* de Wolfram von Eschenbach, auquel on peut rattacher le *Titirel* d'Albrecht von Schaffenberg et le *Wartburgkrieg*.
  - 7) *La Morte Darthur* de Malory.
  - 8) *Le Diu Crône* d'Heinrich von dem Turlin

(Les textes du 1) au 5) se trouvent dans les éditions suivantes : P.Paris, *Les Romans de la Table Ronde*, Paris, 1868 ; J. Furnival, *Queste du Saint Graal*, London, 1864 ; C. Potvin, *Perceval li Gallois* on le *Conte du Graal*, Mons, 1866-1871 ; F. Michel, *Le roman du Saint-Graal*, Bordeaux, 1841 ; E. Hu-cher, *Le Saint-Graal ou Joseph d'Arimathie*, Mons-Paris, 1875 ; A. Pauphilet, *La Queste du Saint-Graal*, Paris, 1949. Il existe une excellente analyse de l'ensemble de ces textes dans A. Birch-Hirschfeld, *Die Sage oom Graal*, Leipzig, 1877 ; c'est de cet ouvrage que, pour la commodité du lecteur, sont tirées la plupart des citations. Pour l'ouvrage de von Eschenbach, nous nous référerons à l'édition P.Piper, *wolfram uon Eschenbach*, Stuttgart, 1891-1893, vol. 4 ; pour celui de Malory, à l'édition Strachey, *Morte Darthur*, London-New York, 1876, et, enfin, pour celui de von dem Turlin, à l'édition G.H.F. Scholl (*Diu Crône*, Stuttgart, 1852).

Il s'agit là des sources positives de ce que l'on est convenu d'appeler la « littérature du Graal ». Il nous faut maintenant examiner brièvement les sources *intérieures* de la tradition, d'après certaines indications fournies par les textes eux-mêmes. L'analyse « positive », littéraire et philologique, qui a déjà fait l'objet de nombreux ouvrages et monographies, ne nous intéresse pas ici.

Considérons tout d'abord le thème de *l'Avallon*. Dans *Perceval li Gallois*, il est précisé que le livre latin contenant l'histoire du Graal fut trouvé dans l'île Avallon, « dans une sainte maison située au sommet d'une contrée aventureuse », où « sont aussi ensevelis Arthur et Guenièvre » (*Perceval li Gallois*, p.134). Or, dans le texte de Robert de Boron, qui est l'un des plus anciens du cycle, l'Avallon est présenté comme une contrée sise en Extrême-Occident où, par ordre divin, se rendent plusieurs chevaliers de la troupe de Joseph d'Arimathie, le porteur du Graal, tels que Pétrus et Alain. Il est dit en propres ternies que Pétrus devra se rendre « là où son cœur l'appelle », c'est-à-dire « dans les vaux d'Avaron », et qu'il devra y rester jusqu'à l'arrivée de celui qui saura lire une lettre divine et annoncera la puissance du Graal (Joseph d'Arimathie, p.156). Nous savons déjà que l'Avallon occidental ne fait qu'un avec l'« Ile Blanche ». Or c'est « à l'Ile Blanche », conçue par transposition comme une partie de l'Angleterre, que, selon Gautier, se rend Joseph d'Arimathie

avec le Graal, et là, assailli par des ennemis, il est « nourri » ainsi que ses compagnons par le Graal, qui donne à chacun ce qu'il désire (Gautier, p.94). Selon d'autres, Joseph d'Armathie (H. Heinzel, Ueber die französischen Gralsromane, Wien, 1891, p.42. Il faut d'ailleurs noter que dans beaucoup de romans Joseph d'Armathie reste comme une sorte de « présence » dans le château où se déroulent les aventures des héros prédestinés, assumant parfois lui-même les traits du « roi blessé ».) serait enterré dans *l'insula Avallonis*, confondue, pour la raison déjà expliquée, avec Glastonbury et qui n'est, au fond, qu'une réplique de l'île où sont conduits de nombreux héros du Graal et où se déroulent leurs aventures et leurs épreuves les plus caractéristiques, île qui se trouve à son tour associée à l'antique symbole « polaire » nordico-celtique du centre primordial, quand elle se présente sous la forme d'« île tournoyante ».

Et, en réalité, c'est de ce centre dont, d'une façon ou d'une autre il s'agit ici. C'est la « Terre promise » du Graal, conçue soit comme l'endroit où se trouvent les sources du Graal, soit comme le pays où il est transporté, soit comme le lieu de sa quête. Et le caractère symbolique des différents voyages qui s'y rapportent, leur sens d'une prise de contact avec les forces ou les centres de la tradition primordiale, ressort déjà du fait que, dans le *Grand Saint Graal* par exemple, c'est grâce à des moyens surnaturels que Joseph d'Armathie et ses chevaliers atteignent la terre anglaise, considérée comme la terre promise du Graal. L'épreuve qui leur est imposée de traverser surnaturellement les eaux réussira aux élus et aux purs, tandis que ceux qui n'ont pas la foi, couleront (*Grand Saint-Graal*, p.22). Nous avons déjà expliqué le sens de ce symbolisme.

La tradition rapportée par Wolfram von Eschenbach ramène elle-même à l'Avallon parce que c'est là que réside à Feimurgân, le fondateur de la dynastie du futur roi du Graal, Mazadan, conduit par une femme surnaturelle, Ter-de-la-Schoye (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.40). A travers la différence des noms, nous reconnaissons ici la Morgane du cycle d'Arthur, qui réside dans la « Terre de la Joie », un des noms donnés à l'île occidentale de la tradition celtique, qui finit par s'appliquer parfois au royaume du Graal. Le thème d'une tradition primordiale liée à l'Avallon, qu'il faut ressusciter par la « voie héroïque » joue, d'ailleurs, un rôle important dans la formulation de la légende par Robert de Boron : Parsifal vient à apprendre que « le Riche Pêcheur » (titre qui s'applique souvent à Joseph d'Armathie) est son père ; par ordre divin il est allé dans « les lointains pays d'Occident, où le soleil décline (avaloit) », et là il est maintenu dans une vie qui ne se terminera pas tant que le fils d'Alain n'aura pas accompli des exploits capables de le faire apparaître comme le meilleur chevalier du monde (Perlesvax, p.173).

Quant aux références à Joseph d'Armathie, elles constituent la composante chrétienne, sinon catholique et apostolique, de la légende. On représente Joseph comme un « noble chevalier » païen arrivé en Palestine, qui, grâce aux services guerriers qu'il a rendus à Ponce Pilate pendant sept années, obtient de lui le cadavre de Jésus, et recueille le sang qui coule de son flanc dans une coupe qui,

selon plusieurs textes tardifs, est le Graal lui-même. Emprisonné « dans une maison semblable à un pilier creux, au milieu d'un marais », Joseph voit apparaître le Seigneur, qui lui remet la coupe, et celle-ci lui donne lumière et vie jusqu'à sa libération, laquelle, selon certains textes ne survient que quarante ans après (Grand Saint-Graal, pp.10-12 ; *Perceval li Gallois*, p.123. Les nombres sept et quarante ont un caractère traditionnel et ont été associés également à des processus intérieurs de développement et de purification). Tout cela, alors que Joseph était encore païen. Puis Joseph reçoit le baptême, et il est consacré par le Seigneur premier évêque du christianisme au moyen d'une huile qui paraît d'ailleurs être celle d'une consécration royale plutôt que sacerdotale. En effet, cette huile consacra plus tard toute la dynastie des rois de Bretagne, jusqu'à Uther Pendragon, père du roi Arthur (Grand Saint-Graal, p.13). Joseph et les siens ont diverses aventures symboliques, sur lesquelles nous reviendrons, et où réapparaît le thème de l'« Ile », avant de passer en Angleterre (pays qui, nous l'avons vu, a la même signification que l'« Ile Blanche ») par la voie surnaturelle dont il a déjà été question. Dans *Perceval li Gallois* on trouve cette indication importante : dès avant la mort de Jésus, Joseph aurait été dans l'Ile » où se rendra ensuite Parsifal (*Perceval li Gallois*, p.133) ; Robert de Boron parle aussi de mystérieux ancêtres de Joseph, auxquels il faut également offrir ses services pour obtenir de faire partie de l'Ordre. Dans ces conditions, l'Ordre aurait été antérieur au Christ et au Christianisme (Merlin, p.167).

Si l'on veut donner un contenu historique sui generis à ces aspects de la légende, peut-être pourrait-on en formuler ainsi la synthèse : quelque chose du christianisme passe dans l'espace nordico-celtique et va réveiller la tradition de l'Avallon. Selon ces traditions, l'Angleterre, associée aux réminiscences de l'« Ile Blanche » et ensuite, très nettement, au royaume du roi Arthur, est en effet la terre promise du Graal, le lieu où le Graal se manifeste éminemment. En outre, un centre anglais — Glastonbury et aussi Salisbury — confondu avec l'Avallon ou avec des lieux symboliques équivalents, conserve les « sources » de l'histoire du Graal. Le récit selon lequel le Graal aurait nourri les chevaliers qui étaient passés en Avallon et y étaient tombés dans l'indigence, pourrait faire allusion à une période de décadence des formes visibles de l'ancienne tradition nordique, qui devait s'éveiller à une vie nouvelle, précisément comme tradition du Graal, au contact de la religiosité chrétienne qui s'était étendue jusqu'au nord. Cela pourrait du reste se relier au thème des enchantements dont le Graal devait libérer l'Angleterre et, selon certains, le monde entier (*Perlesvax*, p.178), ainsi qu'au thème de la décadence de la cour d'Arthur, conséquence du « coup.douloureux », et à la nécessité, pour les Chevaliers de la Table Ronde, d'entreprendre une aventure que les textes plus anciens de la tradition nordico-celtique ne mentionnent pas, et qui est précisément la recherche du Graal.

Toutefois, même dans sa forme christianisée, cette recherche n'est pas davantage mentionnée dans les premiers textes du christianisme orthodoxe, et la tradition du Graal a manifestement peu de chose en commun avec la tradition

apostolique romaine. A ce propos, nous avons déjà vu que le fondateur de la royauté du Graal, Joseph d'Armathie, reçut directement l'investiture du Christ ; sa dynastie, essentiellement royale, n'a pas de relation avec l'Eglise de Rome, mais aboutit directement au royaume nordique du roi Arthur et, dans une de ses ramifications, selon Wolfram von Eschenbach, au royaume symbolique du prêtre Jean, le « roi des rois ». Quant au premier point, si la littérature ecclésiastique connaissait déjà la figure de Joseph d'Armathie et son emprisonnement (Il s'agit surtout de *l'Evangile de Mathieu* (XXVI) et du *Gesta Pilati* (XII, XIV).), elle ne sait rien du Graal, et il n'y a pas d'anciens textes bretons (à l'exception d'un seul, et dans un unique passage qui semble interpolé) où Joseph apparaisse comme un apôtre chrétien de l'Angleterre (cf. A. Birch-Hirschfeld, *Die Sage vom Graal*, cit., p.214). Le chroniqueur Helinand, qui est le premier à rapporter l'histoire du Graal en y faisant figurer Joseph d'Armathie, écrit : Gra-dalis autem vel gradale dicitur Gallice scutella lata et aliquantum profunda in qaa preciosae dapes, cum suo jure dwitibus soient apponi, et dicitur nomme Graal... Hanc historiam latine scriptam (qu'il faut comprendre : dans les écrits de l'Eglise) invenire non potui, sed tantum Gallice scripta habentur a quibusdam proceribus, née facile, ut aiunt, tota inveniri potest (En appendice à l'édition citée de la Morte Darthur, p.191). En 1260, Jakob van Maerland qualifia de mensonge l'histoire du Graal, parce que, jusque-là, l'Eglise l'ignorait, ou pour mieux dire, ne voulait rien savoir d'elle (cf. Weston, Op.cit., p.55, E. Wesshler, *Die Sage vom heiligen Graal in ihrer Entwicklung*, Halle, 1898, p.9, écrit : Malgré son caractère nettement religieux, la légende (du Graal) ne fut pas reconnue par l'Eglise ni par le clergé. Aucun écrivain ecclésiastique ne nous parle du Graal, Dans la si riche littérature ecclésiastique qui nous est parvenue, le nom même du Graal ne se trouve nulle part cité, sauf chez le chroniqueur Helinand. Et pourtant le merveilleux récit du symbole de la foi ne put rester inconnu à leurs auteurs. Ils doivent plutôt avoir ourdi une conjuration du silence autour de la légende. L'aversion du clergé pour la légende nous étonnera moins si l'on songe que l'idée de cette précieuse relique ne fut pas tout de suite comprise et traduite sous forme de réalité. » cf. J. Marx, *La Légende arthurienne*, cit., p.7 : « Jamais l'Eglise ne fit sienne l'aventure du Graal. Elle semble avoir senti que quelque chose demeurerait là d'antérieur (au christianisme), de primitif, de mystérieux. »).

Si le calice de Joseph d'Armathie s'identifie, dans certains textes, à celui de la Dernière Cène, on ne trouve, dans aucune tradition chrétienne, trace de ce rapprochement (cf. Weston, Op.cit., p.54). D'autre part, même lorsque le Graal, dans les textes plus tardifs et fortement christianisés, assumera, conformément à cette interprétation, un rôle analogue à celui du Calice eucharistique dans le mystère de la Messe, la répugnance d'un Rohert de Boron, par exemple, à parler de la nature du Graal et l'allusion à des paroles secrètes qui s'y rapportent, que personne ne doit répéter et qui auraient été transmises seulement à Joseph d'Armathie, font penser qu'il s'agit d'un mystère différent de celui du rite catholique, mystère, qui est en tout cas célébré par d'autres que par les prêtres du clergé orthodoxe, et relève d'un symbolisme et d'un ésotérisme tout à fait étrangers au christianisme (cf. R. Heinzel, *Ueber die französischen Gralsromanen*, Wien. 1891, p.112 ; Merlin, p.167). Et lorsque certains textes identifient la coupe du Graal au calice de Jésus, et la lance à la lance de la crucifixion, celui qui se laisse guider par une logique interne et

perçoit le ton fondamental de l'ensemble ne peut s'empêcher de se demander s'il ne s'agit pas seulement là d'images empruntées à la conscience religieuse prédominante, en vue d'exprimer un contenu différent. Pour celui qui considère dans leur ensemble les légendes du Graal, il apparaît assez clairement que ce contenu tire son origine de traditions étrangères au christianisme et, extérieurement, reflète un climat qui n'est guère réductible à la religiosité chrétienne.

Wolfram von Eschenbach attribue les sources de son récit à son certain « Kyot le Provençal », qui, à son tour, aurait trouvé la légende de Parsifal et du Graal dans des textes païens, déchiffrés par lui grâce à la connaissance de caractères magiques. Flegetanis, de la race de Salomon, aurait, en des temps très anciens, écrit l'histoire du Graal contenue dans ces textes en se fondant sur sa science astrologique, car il avait lu le nom du Graal dans les étoiles. « En examinant les étoiles, il découvrit des secrets profonds, dont il ne parlait qu'en tremblant » (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, p.83 ; vol. III, pp.48-49 : « *er jach, ez hiez ein dinc der grâl — des namen las er sunder twâl — inme gestiern, wie der hiez* »).

D'une façon générale, l'histoire du Graal présente donc des caractères surnaturels, secrets, initiatiques. Robert de Boron attribue ses vraies sources à un « grand livre » qu'il ne put lire, « où sont écrits les grands mystères dits du Graal », et dans *Perceval li Gallois*, il ajoute : « Cette narration doit être hautement estimée et non racontée à des gens qui ne peuvent la comprendre : car une bonne chose diffusée parmi des hommes mauvais ne sera jamais apprise par eux ». Robert de Boron dit encore : « La grande histoire du Graal n'a encore jamais été traitée par un homme mortel : *unque retraite este n'avoit — la grant estoire dou Graal — par nul homme qui fust mortal* ». Les métamorphoses qui se manifestent à la vue du Graal sont pour lui inexprimables, « car l'on ne doit révéler les secrets du sacrement qu'à celui auquel Dieu en a donné la force » (*Joseph d'Armathie*, p.152 ; *Perceval li Gallois*, p.134 : *Joseph d'Armathie*, pp.157-158). Vauchier dit qu'il est dangereux de parler du Graal, sinon en justes temps et lieu, et que l'on ne « peut parler du mystère du Graal sans trembler ni changer de couleur » (cf. Weston, *Holg Grail*, cit., pp.8-9). *L'Elucidation* qui précède le texte de Chrestien de Troyes, renvoie à un certain Maître Blehis, possesseur d'une tradition qui doit rester secrète : « *Car, se Maître Blihis ne ment, nus ne doit dire le secrée* » (*Ibid.*, p.108). Le texte le plus tardif et le plus christianisé de la première période, le *Grand Saint Graal*, substitue au caractère originel, mystérieux et secret, un caractère plus mystique : le livre du Graal fut écrit par le Christ lui-même et transmis à l'auteur au cours d'une vision. On ne peut l'approcher qu'après une préparation ascétique et purificatrice. Quand on le lit, des apparitions se produisent, l'esprit est enlevé par les anges et amené à contempler directement la Trinité. Ouvrir l'écrin qui contient le Graal signifie entrer directement en contact avec le Christ (*Grand Saint-Graal*, pp.9-12). Toutefois, à côté de ces caractères, le texte fera état des risques de blessures, de cécité ou de brûlure auxquels s'exposent ceux qui veulent

s'approcher de trop près du Graal ; ainsi persiste le sens antique et plus originel d'un *mysterium tremendum*, n'ayant guère de rapport avec le *pathos* chrétien.

#### 14. — Les vertus du Graal.

Dans les différents textes, le Graal est présenté essentiellement sous trois formes :

Comme un objet immatériel, doté d'un mouvement propre, de nature indéfinie et énigmatique (« il n'était pas de bois, ni d'un métal quel conque, ni de pierre ni de corne ni d'os »).

Comme une pierre — « pierre céleste » et « pierre de la lumière ».

Comme une coupe, un bassin ou un plateau, souvent en or, et parfois orné de pierres précieuses. Sous cette forme, comme sous la forme précédente, ce sont presque toujours des « femmes » qui portent le Graal (autres éléments totalement étranger à tout rituel chrétien) (selon J. Marx (*La légende arthurienne et le Graal*, cit., pp.202-203) « il demeurera impossible d'expliquer comment le Calice Eucharistique ou la Sainte Ecuelle où le Christ a mangé et où son sang a été recueilli [selon les interprétations chrétiennes du Graal] puisse être porté dans une procession par une jeune fille même vierge ». Jamais les femmes n'ont joué un rôle dans la liturgie chrétienne, alors que même dans l'interprétation chrétienne qui prévaut dans le Lancelot en prose, le Graal est toujours porté par une femme, Hélaine, à laquelle Lancelot s'unit, et dont le fils est Galaad. La lance aussi est portée par une femme d'une grande beauté. M. Marx remarque avec raison que tout cela ne s'explique qu'en relation avec les femmes surnaturelles qui portent des symboles royaux et qui étaient déjà connues des traditions celtiques non-chrétiennes ; que la présence des femmes, comme l'absence de prêtres dans le scénario du Graal atteste « le caractère irréductible » au christianisme de cet ensemble (*Ibid.*, pp.225, 227, 240) — cf. aussi A. Brown, *The origin of the Grail legend*, Cambridge, p.211.).

Une forme mixte est celle d'une coupe taillée dans une pierre (quelquefois une émeraude). Le Graal est qualifié tantôt de « saint » et tantôt de « roche » — « c'est la chose la plus riche qu'on puisse avoir de son vivant », est-il dit dans la *Morte Darthur* (*Morte Darthur*, XI, 2). Ce texte, comme beaucoup d'autres de la même période, emploie l'expression San-greal, susceptible de trois interprétations : Saint Graal, Sang réel, Sang Royal.

On peut résumer comme suit les principales vertus du Graal :

1) Vertu de lumière, c'est-à-dire vertu illuminante. Du Graal émane une lumière surnaturelle. Chrestien de Troyes écrit : « *Une si grans clartés i vint - que si pierdirent les candoiles - los clarté, com font les estoiles - quand li solaus liève ou la lune* » (Chrestien de Troyes, p.76). Robert de Boron décrit l'apparition du Graal, dans la prison de Joseph d'Arimatee, comme celle d'une grande lumière, ajoutant que Joseph, « dès qu'il vit le vase, fut tout emplî de l'Esprit Saint » (Joseph d'Arimatee, pp.151-152). Dans Vaucher, le « roi pêcheur » éclaire le chemin grâce au Graal, qu'il porte avec lui la nuit. Parlant de son apparition à Joseph, le *Grand Saint Graal* dit qu'il en émanait « une telle clarté, comme six mille chandelles brûlaient », et il

mentionne une sorte de ravissement au-delà de la condition temporelle: Joseph passa quarante-deux ans en prison avec le Graal, et ces années ne lui parurent que trois jours (Grand Saint-Graal, p.12). Dans Gautier, Parsifal suit une jeune fille dans une forêt obscure, malgré sa défense. Subitement une grande lumière se manifeste, la jeune fille disparaît, une effroyable tempête se déchaîne, et le jour suivant Parsifal apprend que la lumière provenait du Graal porté dans la forêt par le « roi pêcheur » (Gautier, p.97). Dans Wolfram, il est la « pierre de la lumière » : « accomplissement parfait de chaque désir et du paradis, c'est le Graal, la pierre de lumière, en face de laquelle toute splendeur terrestre n'est rien » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, pp.237, 240: « *Den wunsch von parâis, — bêde wurzeln unde ris, — daz was ein dine, daz hiez der Grâl, — erden wunsches überwal* »). Dans la *Queste du Graal*, Galahad, à la vue du Graal, est pris d'un grand frémissement et dit : « A présent je vois clairement tout ce que la langue ne pourrait jamais exprimer, ni le cœur penser. Je vois ici le principe des grands exploits et les causes des prouesses, je vois ici la merveille des merveilles ». Dans la *Morte Darthur* la manifestation du Graal s'accompagne d'un coup de tonnerre et d'un « rayon solaire sept fois plus plus resplendissant que la lumière du jour » et à ce moment « tous furent illuminés par la grâce du Saint Esprit ». En cette occurrence, le Graal se présente sous une forme énigmatique : « personne ne pouvait le voir ni le porter », bien que chaque chevalier reçut de lui « la nourriture qu'il désirait le plus au monde » (Morte Darthur, XIII, 6).

2) Cela correspond à la seconde vertu du Graal. Non seulement il est lumière et force surnaturelle illuminante, mais il donne la nourriture, il donne la « vie ». Dans Wolfram, tous les chevaliers templiers sont nourris par le Graal, conçu comme une « pierre », *lapsit exillîs* : « *sie lebent von einem steine* » (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.62 ; vol. H, p.240 : « *diu werde geselschaft — hete wirtschaft vome Grâl* ».). Lorsqu'il est apporté sur la table ou lorsqu'il y apparaît magiquement, chaque chevalier reçoit ce qu'il désire précisément le plus. Quand il est question ici de divers aliments physiques correspondant à divers goûts, il s'agit en réalité de l'expression matérielle d'une vérité supérieure ayant trait à la variété des effets d'un unique don de « vie » selon la constitution, la vocation et la nature propre ou la qualification de ceux qui le reçoivent. A la limite, cette nourriture devient ce qui détruit tout désir matériel ; c'est pourquoi, dans *Perceval li Gallois*, par la vertu de l'arôme exhalé par le Graal, les convives oublient de manger, et Gauvain, dans un ravissant extatique, obtient la vision des anges (Perceval li Gallois, p.126). Dans le *Grand Saint Graal*, le Graal reproduit le miracle symbolique de la multiplication des pains (Grand Saint-Graal, p.23). Dans la *Queste du Graal*, où son apparition est précédée d'une « lumière resplendissante comme le soleil », il se meut magiquement et, après avoir donné à chacun sa « nourriture », disparaît, comme dans le récit déjà mentionné de la *Morte Darthur* (Queste du Graal, p.27). Il est dit, en particulier, que les forts, les héros aiment la nourriture fournie par le Graal. Robert de Boron donne l'étymologie suivante : « Il s'appelle Graal, parce qu'il plaît aux preux : *agree as prodes homes* » (Perlesvax, p.177). Nous avons déjà vu que Joseph

d'Arimathie reçut avec ses chevaliers, outre la lumière, la vie (nourriture) du Graal pendant toute la période de l'emprisonnement que, durant quarante années le roi Crudel lui imposa (Queste du Graal, pp.42-43).

3) Mais le don de « vie » du Graal se manifeste aussi par sa vertu de détruire l'effet de blessures mortelles, de renouveler et de prolonger surnaturellement la vie. Dans Manessier, Perceval et Hector, combattant l'un contre l'autre, gisent tous deux blessés à mort et attendent la fin, quand, à minuit, le Graal, porté par un ange au visage « impérial », apparaît et les guérit instantanément et complètement (Manassier, p.102. En même temps, la vertu lumineuse : « *por la clarté lor oils ovrierent — tout emmi cele clarté virent — un angle tout emperial — qui en ses mains tint le greal* ». Pour le lecteur attentif, le fait que la vision accompagnée de cette lumière se produise, selon ce texte, à minuit, n'est pas dépourvu de sens (cf. le « soleil de minuit », etc.)). On trouve le même épisode dans la *Morte Darthur* où un phénomène semblable se produit pour Lancelot (Morte Darthur, XI, 13-14 ; XII, 4). Dans la *Queste du Graal*, figure le récit d'une vision ayant trait à un chevalier souffrant, étendu dans un cercueil, et traîné jusqu'au Graal ; en le touchant, il se sent revigoré et sa souffrance fait place au sommeil (Queste du Graal, p.40). On constate ici l'interférence d'un autre thème, celui des rois qui sont maintenus par le Graal dans une vie artificiellement prolongée, en attendant le restaurateur ou le vengeur. Lorsque Wolfram dit que par la vertu du Graal « Le Phénix se consume et devient cendres, mais aussi se transforme, reparaissant ensuite dans toute sa splendeur et plus beau que jamais » (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.62), il établit clairement une relation entre le don de « vie » du Graal et la régénération, dont le Phénix a toujours été un symbole. Wolfram dit en effet que « cette pierre (le Graal) infuse dans l'homme une telle vigueur, que ses os et sa chair retrouvent subitement leur jeunesse — *selhe kraft dem menschen gît der steindaz im fleisch und bein — jungent empfaeht al sunder twâl* » (Ibid.). Ainsi, non seulement le Graal illumine, il rénove ; mais il refuse sa nourriture symbolique ou « don de vie » à ceux qui sont entachés de péchés (Grand Saint-Graal, p.25) ou, selon d'autres textes, aux lâches et aux menteurs.

4) Le Graal transmet une force de victoire et de domination. Celui qui la possède, *n'en court de bataille venchu*. Selon Robert de Boron, tous ceux qui réussissent à le voir, non seulement jouiront de la joie éternelle, mais ne seront jamais privés de leur droit et ne seront jamais vaincus au combat (Joseph d'Arimathie, p.152). Dans *Lorengel* le Graal apparaît comme la « pierre de la victoire » avec laquelle Parsifal repousse le roi Attila et ses Huns au moment où ils allaient bouleverser la chrétienté (cf. W. Golther, Parsifal and der Grâl, Stuttgart, 1925, p.250). De celui qui surmonte l'épreuve du Graal, il est dit dans Wolfram : « Désormais il n'y a pas d'être au monde qui te surpasse en noblesse et honneur. Tu es le maître de toutes les créatures. La puissance suprême te sera transmise » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.253 : « *wan zwar die lifte hant beslagen — dêrobe muoster hoche tragen. — Dir dienet zam unde wilt, — ze rîcheit ist dir wunsch gezilt* »). Cet aspect du Graal, en vertu duquel il confère une force de victoire, ressortira davantage, d'ailleurs, à propos de « l'épée du Graal ». Mais déjà, dans ce passage de Wolfram, s'annonce l'essence la

plus haute du Graal : sa relation avec une royauté transcendante. Nous verrons que le Graal lui-même désigne, comme un oracle, les chevaliers appelés à revêtir dans diverses contrées, la dignité de roi.

5) Si d'un côté le Graal a une vertu vivifiante, il possède, d'autre part, une vertu terrible, destructrice. Le Graal aveugle. Le Graal foudroie. Il peut agir comme une sorte d'abîme. Nescien reconnaît dans le Graal l'objet du désir déjà nourri par lui comme jeune chevalier, mais à peine en ouvre-t-il l'écrin, qu'il tremble et perd la vue et avec elle toute maîtrise sur son corps (Grand Saint-Graal, pp.16-17 ; 24). La *Queste du Graal* ajoute que Mordrain, par un acte semblable, tenta de contempler ce qu'il n'est donné à aucune langue d'exprimer : sa tentative déchaîne un vent surnaturel qui lui ôte la vue, et il est condamné à rester en vie dans cet état jusqu'à ce que vienne le héros qui réalisera et le guérira. Le thème n'est pas nouveau. Dante, en contemplant l'Empyrée, perd la vue, encore qu'il la récupère, plus perçante, ultérieurement (Paradis, XXX). Les entreprises du héros persan Rostan visent à rendre la vue et la liberté à un roi, dont les aspirations prométhéennes sont attestées par sa tentative d'escalader le ciel en se servant des aigles (cf. Delecluze, Roland, cit., vol. I, p.143). Il serait facile de citer d'autres exemples. D'après le récit de Gerbert, Mordrain, qui a construit un autel pour le Graal, trouve son accès barré par un ange porteur d'une épée flamboyante (ce qui nous rappelle le barrage analogue du « lieu primordial » dans la Bible, le mur de feu qui, selon certains textes, entoure l'« Ile », etc.). En guise de châtiment, l'ange lui annonce qu'il ne pourra mourir et que ses blessures resteront ouvertes jusqu'à la venue du chevalier qui « posera la question » (Gerbert de Montreuil, pp.106-107). Dans *Diu Crâne*, on déclare que c'est « une chose mortellement dangereuse » que de se mettre sur le chemin du Graal (Diu Crâne, pp.281-283). Pourtant, c'est précisément à voir le Graal de près, vision qui blessa Mordrain et Nescien, qu'aspire Gauvain dans *Morte Darthur*; il part à la recherche d'aventures en décidant de ne pas rentrer avant d'y être parvenu (Morte Darthur, XIII, 6).

La nature dangereuse du Graal se révèle, d'autre part, dans le thème du « siège périlleux » et dans l'épreuve qu'il constitue pour celui qui veut assumer le rôle du « héros attendu » et la fonction de chef suprême de la chevalerie de la Table Ronde. Il s'agit du « siège vide » ou « treizième siège », ou « siège polaire » dont nous avons déjà parlé, siège sous lequel s'ouvre tout grand l'abîme, ou qui est foudroyé quand s'y assied un indigne ou un non-élu. Ainsi, quand Moïset va l'occuper, il est saisi par sept mains de feu (ici revient le nombre traditionnel « sept » et l'on pourrait peut-être penser aux effets d'une force éveillée dans les « sept centres de vie », dont il est question dans l'enseignement ésotérique (cf. Evola, *Lo Yoga della potenza*, Milano2, 1949)) et anéanti « comme le feu détruit un morceau de bois » ; le texte précise ensuite que la moitié du feu qui brûle Moïset s'est éteinte, mais que l'autre moitié ne s'éteindra pas tant que Galahad ne viendra pas mener à bonne fin l'aventure du Graal (Grand Saint-Graal, p.25). « l'épreuve du vase » est une variante : ceux qui, à la Table de Joseph d'Armathie (qui se confond avec la Table Ronde, à moins qu'elle ne soit

considérée comme précédant cette dernière) ne sont pas entachés de péché, jouissent de l'extase du Graal ; c'est à cette occasion que Moïset, s'étant assis sur le siège périlleux, est englouti dans un abîme béant — parce que, selon l'explication christianisée, il manque de foi, parce qu'il est un faux disciple (Joseph d'Armathie, p.155 ; Perlesvax, pp.171-172).

On rencontre également cet autre thème : seul pourra accomplir la conquête du Graal, celui qui sera assis sur le siège d'*or* construit par une femme surnaturelle. Six chevaliers qui ont tenté de s'y asseoir sont soudain engloutis par un gouffre. Parsifal s'y assied à son tour ; un terrible coup de tonnerre éclate, la terre s'entrouvre, mais lui demeure tranquillement à sa place (Gerbert de Montreuil, p.103). Impassible, dans sa dignité calme, dans la pureté de sa force, on ne peut rien contre lui. Chez Robert de Boron, on impose ensuite à l'audacieux qui a soutenu cette épreuve, de même qu'à tous les chevaliers de la Table Ronde, une série d'aventures, qui constituent le moyen de conquérir définitivement le Graal (Perlesvax, p.172). La *Queste du Graal* et la *Morte Darthur* présentent ce thème sous une forme encore plus directe : le siège périlleux n'est occupé sans dommage que par celui qui a surmonté l'« épreuve de l'épée », qui a su extraire une épée d'une pierre, prouvant ainsi qu'il est le meilleur de tous les chevaliers. Lorsque cette épreuve, dont nous avons déjà expliqué le sens, réussit, le Graal se manifeste à la cour du roi Arthur, une lumière brille, d'un éclat plus vif que le soleil, le Graal apparaît, répandant magiquement son arôme et donnant à chaque chevalier la nourriture qui convient (Queste du Graal, pp.27, 37 ; Morte Darthur, XIII. 4-6).

Cet aspect périlleux du Graal doit être considéré comme le cas-limite de ce que peut produire le Graal selon la nature différente de ceux qui entrent en contact avec lui. La force du Graal détruit tout ceux qui cherchent à le saisir sans être qualifiés pour cela, et tentent en quelque sorte de l'usurper, en répétant le geste titanique, luciférien ou prométhéen. A cet égard, Wolfran s'exprime d'une façon très significative, quand il dit que le Graal devient si pesant pour les coupables, que même en unissant leurs efforts, ils ne pourraient le porter (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.68). C'est l'excès même de la charge que la puissance transcendante représente pour un être conditionné et lié à sa limitation, qui fait agir une force de « vie » comme une force de destruction (cf. le feu qui consume Moïset). Et cela se répète pour la « lance foudroyante ». Dans la *Morte Darthur* figure une variante de ce thème : percevant une « grande clarté, comme si toutes les torches du monde étaient réunies dans cette salle », clarté qui est celle du Graal, Lancelot s'avance. Une voix l'avertit de ne pas entrer et même de fuir, sinon il s'en repentira. Il n'obéit pas et entre ; un feu le frappe au visage, il tombe à terre et ne peut se relever, ayant perdu l'usage de ses membres. Aux compagnons qui le croient mort un vieillard dit : « Au nom de Dieu, il n'est pas mort, mais plus rempli de vie que le plus puissant de vous tous. » Lancelot reste pendant vingt-quatre jours dans cet état de mort apparente, et les premières paroles qu'il prononce ensuite sont : « Pourquoi m'avez-vous éveillé ? J'étais beaucoup mieux qu'à

présent. » Cette expérience se rattache, dans le récit, au fait d'avoir vu le Sancgréal « comme personne ne peut le voir » (Morte Darthur, XVII, 15). Il s'agit évidemment là d'un état initiatique, d'un état où la participation à la puissance du Graal est rendue possible par une suspension de la conscience de veille et de la limitation individuelle qui s'y rattache : c'est ce qui évite l'effet négatif, destructeur et bouleversant qu'a l'expérience du « contact » pour celui qui ne sait pas passer à des formes supérieures de conscience, à d'autres états de l'être.

6) Le double caractère de la vertu du Graal est lié dans une certaine mesure à la signification qu'attribuent, universellement et en dehors de toute relation avec le symbolisme chrétien, les traditions concordantes des différents peuples, au couple coupe-lance, la coupe correspondant surtout à l'aspect féminin, vivifiant et illuminant, et la lance à l'aspect viril, igné ou royal (sceptre) d'un même principe : la première correspond, si l'on veut, à l'arbre « lunaire » et l'autre à l'arbre « solaire », dont il a déjà été question, la première à l'aspect de la « Sainte Sagesse » et l'autre à l'aspect « feu » et « domination » du même principe.

Cette rapide revue des vertus attribuées au Graal illustre le côté subjectif, pourrait-on dire, de sa recherche. Cette recherche est, en réalité une aventure intérieure. En outre, il ne s'agit pas de quelque chose de comparable à une simple extase mystique. C'est plutôt un pouvoir primordial qui se trouve être positivement évoqué. Celui qui sait l'assumer est qualifié pour les hautes tâches suggérées par la légende, et qui en constituent même le noyau central.

Venons-en maintenant aux récits où le Graal figure comme pierre, et dégageons le sens particulier de la tradition qui fait du Graal une pierre tombée du ciel et une pierre « luciférienne ».

Wolfram von Eschenbach rattache au Graal le terme énigmatique de *lapsit exillîs* (Wolfram von Eschenbach, III, p.62 : *si* [c'est-à-dire les Templiers] *lebent von einem Steine* : — *des geslâhte ist vil reine — Hat ir des niht erkennt — der wirt in hie genennt — Er heizet lapsit exillîs*). Les savants l'ont interprété différemment : *lapis erilis*, c'est-à-dire « Pierre du Seigneur » (San Marte), *lapis elixir*, en se référant à l'élixir alchimique de la régénération (Palgen), *lapis betillis* ou *betililus* (Hagen), ce qui peut ramener au βαιτυλος, à la pierre tombée du ciel de la mythologie grecque ; *Lapis excoelis* ou *de coelis*, « pierre céleste » (Martin) et, enfin, « pierre de l'exil ». En réalité, quelle que soit la justesse de l'une ou l'autre de ces interprétations conjecturales du point de vue strictement étymologique, toutes correspondent à des sens dont le Graal demeure également susceptible, selon ses différents aspects.

Le Graal est avant tout *lapis ex coelis*, du fait que, d'après Wolfram, une troupe d'anges l'avait originellement apporté sur terre. Tradition identique à celle qui est rapportée par le *Titirel* d'Albrecht von Scharffenberg, le Graal se présentant également ici comme une pierre, jaspé ou silice, liée au symbole du Phénix : « *Ein schar den gral uf erde - by alten ziten brahte - ein stein in hohem werde - man ein schûzzeh dar uzwurken dahte ; - iaspis und silix ist er gennent, - von dem der fenix*

*lebende wirt - swenn er sich selb ze aschen brennet* » (Apud Birch-Hirschfeld, cit., pp.289-290). Pour Wolfram, il s'agit des anges qui furent condamnés à descendre sur terre pour être restés neutres au moment de la tentative de Lucifer. Gardé par eux, le Graal ne perdit pas ses vertus. Il passa ensuite sous la garde d'une troupe de chevaliers, désignés, en principe, d'en haut (Wolfram von Eschenbach, vol. II, pp.49, 64). Cette tradition se trouve modifiée de la façon suivante dans le *Wartburgkrieg* : une pierre sauta de la couronne de Lucifer, quand l'archange Michel le frappa. C'est la pierre des élus, tombée du ciel sur terre ; c'est elle que Parsifal retrouva et que Titurel, qui est précisément le fondateur de la dynastie du Graal, avait déjà recueillie. Le Graal serait cette pierre luciférienne (*Der Wartburgkrieg*. éd. K. Simrock, Stuttgart, 1858, pp.174-178, §§ 142-145. Dans plusieurs manuscrits de ce texte, la pierre est trouvée par Parsifal, dans d'autres elle « est » Parsifal lui-même — identification qui est très intéressante). Selon d'autres, la pierre tombée sur terre aurait été une émeraude qui ornait le front de Lucifer. Un ange fidèle la tailla en forme de coupe et ce fut le Graal, donné à Adam dans le « paradis terrestre », jusqu'à ce qu'Adam tombât et fût chassé. Seth, le fils d'Adam, étant parvenu temporairement à retrouver le « paradis terrestre », en ramena le Graal (cf. R. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., ch. V. J. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930, pp.27-30. On peut rappeler à ce propos la légende arabe de la pierre noire de la Kaaba, donnée par Gabriel à Adam, reprise dans le ciel après le Déluge et rapportée ensuite sur terre par Gabriel, pour servir de « pierre angulaire » au centre de la tradition islamique. Cette pierre, blanche et resplendissante, devint noire après le péché (cf. G. Weil, *Biblische Leaenden der Miiselmänner* Frankfurt, 1845, pp.37, 84, 93). Cette dernière interprétation doit probablement être rectifiée, en ce sens que la couleur noire désigne ce qui est caché, non manifesté, comme l'est le « centre » suprême dans la période d'obscurcissement de toute civilisation traditionnelle). Il semble enfin que d'aucuns aient vu une relation entre le Graal et une forteresse cathare des Pyrénées, Montségur, que les armées de Lucifer auraient assiégé pour obtenir le Graal et l'enchâsser de nouveau dans le diadème de leur prince, d'où il était tombé sur terre au moment de la répression de sa tentative. Mais le Graal aurait été sauvé par des chevaliers qui le cachèrent au sein d'une montagne (tradition rapportée par O. Rahn, *Der Kreuzzug gegen den Gral*. cit., p.78).

## 15. — La pierre luciférienne.

Dans ces légendes, une fois débarrassées de leurs revêtements religieux, au sens étroit du terme, réapparaît la relation du Graal, en tant que pierre céleste, avec un héritage et un pouvoir mystérieux reliés à l'« état primordial », et qui, d'une certaine façon, se sont conservés durant la période de l'« exil ». La référence à Lucifer, purifiée des références de caractère religieux et théiste, n'exprime rien de plus, en elle-même, que le thème d'une tentative, soit avortée, soit déviée, de reconquête « héroïque » de cet état. Quant au thème de la troupe d'anges descendus du ciel avec le Graal, il rappelle celui de la race des Tuatha dé Danann, considérée, elle aussi, comme « divine », venue du ciel en Irlande en apportant, elle aussi, une pierre surnaturelle — la pierre des rois légitimes —, ainsi que des objets qui, nous l'avons vu, correspondent exactement à ceux du cycle du Graal :

une épée, une lance, un récipient inépuisable qui donne à chacun sa nourriture. Nous savons également que la patrie des Tuatha est cet Avallon qui, selon une tradition déjà mentionnée, est aussi le siège des récits du Graal et que l'on a souvent confondu, en tout cas, par suite d'obscur associations, avec le lieu où se manifesta, éminemment, le Graal. Mais il y a plus. Dans plusieurs légendes celtiques, les anges déchus sont identifiés aux Tuatha dé Danann (cf. E. Martin, Wolfram von Eschenbach (intr., Halle, 1902, vol. II, pp.XLIV)) : dans d'autres légendes, il est question, d'une façon précise, d'esprits qui, à titre de châtement pour leur neutralité, durent descendre sur terre. On les décrit comme les habitants d'une région occidentale transatlantique, atteinte par Saint-Brandan, région qui est encore une réplique de l'Avallon, de même que ce voyage est une image christianisée du voyage accompli par divers héros celtiques pour atteindre l'« Ile », patrie originelle et centre inviolable des Tuatha (cf. Simrock, Wartburgkrieg, cit., p.353). On se trouve donc en présence d'une curieuse interférence de thèmes, qui se manifeste par exemple dans *Leabhar na hvidhe*, où il est dit que les Tuatha sont « des dieux et de faux dieux, auxquels remonte notoirement l'origine des sages irlandais. Il est probable qu'ils arrivèrent des cieux en Irlande, d'où la supériorité de leur sagesse et de leurs connaissances » (cf. de Jubainville, Cycle mytholog. irlandais, cit., p.56).

Il faudrait donc procéder ici à une séparation, quelque peu délicate, des thèmes, pour déterminer ce qui se rapporte à des éléments authentiquement lucifériens, auxquels peut s'appliquer correctement l'idée de « chute » et de présence sur terre en guise de châtement, et ce qui, au contraire — à travers une représentation tendancieusement déformée — peut se rapporter aux gardiens sur terre du pouvoir d'en haut et de la tradition dont le Graal est le symbole : presque comme une présence persistante, secrète, non altérée, de ce qui fut propre à l'état primordial et « divin ». La « neutralité » des anges du Graal, dont parle Wolfram, tend à faire penser, en effet, à une période idéalement antérieure à cette différenciation de la spiritualité, en fonction de laquelle peut, en général se définir l'esprit luciférien. Et si, ultérieurement, Wolfram donne une version différente et fait dire à Trevrizent que les anges neutres ne remontèrent pas au ciel (comme les Tuatha qui se retirèrent de nouveau en Avallon), mais se perdirent pour toujours, et que « celui qui veut être récompensé par Dieu, doit se montrer l'adversaire de ces anges déchus » (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.254. 104), il faut tenir compte de la manière dont le christianisme a déformé les traditions antérieures, en substituant à leurs sens originel des sens très différents. En raison du caractère général de sa vision principalement « lunaire » du sacré, le christianisme a souvent stigmatisé comme « luciférien » et « diaboliques », non seulement ce qui est effectivement tel, mais aussi toute tentative de réintégration du type « héroïque » et toute spiritualité étrangère aux rapports de dévotion et de dépendance de la créature vis-à-vis du divin théistiquement conçu. Nous avons eu l'occasion de relever, dans un autre ouvrage, des mélanges de thèmes analogues à ceux que nous venons de constater à propos des Tuatha dé Danann, par exemple dans une certaine littérature

syriaco-hébraïque, où les anges déchus finissent par ne faire qu'un avec une race de « Veilleurs » — ερηνοποι — conçue comme l'instructrice primordiale de l'humanité (cf. Evola, *La tradition hermétique*, Introduction, Etudes Traditionnelles, Paris, 1962). Tertullien (Tertullien, *De Cultu Fem.*, 1, 2b) n'hésite pas à rapporter en bloc aux anges déchus l'ensemble des doctrines magico-hermétiques, celles que nous avons déjà vu aider Flegetanis à pénétrer les textes originaux du Graal et que la *Morte Darthur* attribue à Salomon, conçu comme un ancêtre des héros du Graal, précisément dans les mêmes termes que Tertullien : « Ce Salomon était un sage et connaissait toutes les vertus des pierres et des arbres, comme aussi le cours des étoiles et beaucoup d'autres choses encore » (*Morte Darthur*, XVII, 5). Quand Innocent III accusa les Templiers de s'être, eux aussi, adonnés à la doctrine des « démons » — *utentes doctrinis daemoniorum* (cf. W. F. Wilcke, *Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig, 1826. vol. II, p.351) — il avait très probablement en vue les mystères anti-christolâtres des Templiers ; instinctivement, il procéda à la même assimilation qui avait déjà valu à la « race divine » primordiale d'être présentée comme la race coupable ou luciférienne des anges déchus.

Nous avons déjà donné des points de repère suffisamment précis pour permettre de s'orienter en présence de déformation de ce genre, pour fixer la limite qui sépare l'esprit luciférien de ce qui ne l'est pas, et le point de vue « chrétien » du point de vue d'une spiritualité plus élevée. Ainsi, chacun pourra facilement distinguer la portée différente des éléments particuliers qui se rencontrent dans notre légende, au milieu de beaucoup d'interpolations et de déformations. L'élément « titanique » demeurant, comme on l'a vu, la matière première d'où le « héros » peut prendre forme, il est compréhensible que, malgré tout, Wolfram donne quelques traits « lucifériens » à Parsifal, tout en le faisant achever heureusement son aventure, au point qu'à la fin il revêt la forme lumineuse d'un roi du Graal et d'un restaurateur. Parsifal, en effet, accuse Dieu de l'avoir trahi, de lui avoir manqué de parole en ne l'assistant pas jusqu'à la conquête du Graal. Il se révolte et dit dans sa colère : « Je servais un être que l'on appelle Dieu avant qu'il se fût permis de m'exposer à une moquerie outrageante qui me couvrit de honte... J'ai été son serviteur soumis, parce que je croyais qu'il m'accorderait sa faveur : mais dorénavant, je me refuserai à le servir. S'il me poursuit de sa haine, je me résignerai. Ami (dit-il à Gauvain), quand viendra pour toi le moment de combattre, que la pensée d'une Dame te protège (sous-entendu : non la pensée de Dieu) » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.329, vol. III, p.43). Animé par ce mépris et cet orgueil, Parsifal, après avoir échoué lors de sa première visite au château du Graal, poursuit ses aventures. Ainsi détaché de Dieu, évitant les églises, s'adonnant à de « sauvages » entreprises de chevalerie — *wilden Aventiure, wilden, ferren Ritterschaft* — il finit, tout de même, par triompher et par atteindre la gloire du roi du Graal. Trevrizent lui dit : « Rarement vit-on miracle plus grand : en montrant votre colère, vous avez obtenu de Dieu ce que vous désiriez » (*Ibid.*, vol. III, p.253). Il faut remarquer en outre que, chez Wolfram, c'est d'une façon exceptionnelle, sans avoir été, comme les autres, désigné ou appelé, que Parsifal

atteint le château du Graal (*Ibid.*, vol. III, pp.65-66), Sa désignation intervient ensuite — ce sont, pour ainsi dire, les aventures mêmes de Parsifal qui la créent, qui l'imposent presque. « Jamais », dit Trevrizent, il n'arriva que le Graal put être conquis en combattant : « *Es was e Ungewolhnheit, dasz den Gral ze keine zêten jeman möchte erstriten* ». Ce trait aussi fait reconnaître le type « héroïque » : celui qui, non par nature comme le type « olympien » (auquel on pourrait comparer le roi légitime du Graal, ultérieurement déchu, vieilli, blessé ou privé de son pouvoir), mais par l'éveil d'une vocation profonde et grâce à son action, arrive à participer à ce dont le Graal est le symbole et va si avant qu'il devient chevalier du Graal et atteint enfin la suprême dignité de l'Ordre du Graal.

## 16. — L'épreuve de l'orgueil.

Ces significations se précisent et se confirment chez Wolfram, en relation avec les figures de Gauvain et d'Amfortas. Trevrizent est le frère du roi déchu du Graal. Il s'est retiré près de la « Fontaine Sauvage » — *Fontâne la Salvâtsche* — cherchant à alléger, par son ascèse, les souffrances de son frère et à parer à la décadence du royaume du Graal. On pourrait même traduire son nom par « trêve récente » (cf. San Marte, *Parcival*, Halle, 1887, p.LIV. Parsifal dit : *mit saelde gerbert hân den grât*) — ce qui fait penser à une solution provisoire fondée sur le principe ascétique, dans l'attente de la restauration de type vraiment héroïque. Aussitôt après la décision de Parsifal de poursuivre sans Dieu son aventure, Trevrizent ne manque pas de lui rappeler quel fut le destin de Lucifer et de sa troupe (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.57). Mais en même temps il indique la véritable limite, la vraie cause de la « chute » : si pour avoir le droit de garder le Graal il faut faire preuve d'une force et d'une valeur exceptionnelles, il est nécessaire aussi d'« être pur d'orgueil » (*Ibid.*, vol. III, p.65 ; *Ir müest alidâ vor hochwart — mit senften willen sin bewart. — daz ir der kiusche braechel tugent*). Trevrizent dit à Parsifal : « Peut-être votre jeunesse vous entraînerait-elle à manquer de la vertu du renoncement » — et ici il lui rappelle d'une manière significative le cas d'Amfortas, « le mal qui le tourmente et qui fut la récompense de son orgueil ». C'est parce que « dans sa recherche de l'amour il ne sut pas respecter la chasteté — *unt daz er gerne minne — uzerhalp.der kiusche sinne* — qu'il (Amfortas) fut frappé de maux dont eurent à souffrir aussi tous ceux qui l'entourent » (*Ibid.*, vol. III, p.65).

Sous les traits d'Amfortas, Wolfram a représenté le type du roi blessé et impuissant attendant le héros qui le guérira et auquel il transmettra ensuite le mandat de roi du Graal. La chute d'Amfortas est expliquée de la façon suivante. En choisissant pour cri de guerre la devise « Amour, qui ne s'accorde pas trop.avec l'humilité », il se mit au service d'Orgeluse de Logrois, accomplissant des exploits « dominés par la convoitise amoureuse ». Mais au cours d'une de ces aventures, il finit par être blessé dans les parties viriles par la lance empoisonnée (*mit einem gelüppeten sper - wart er ze tjostieren wunt*) d'un chevalier païen qui se croyait sûr de conquérir le Graal. L'adversaire est tué, mais la blessure

d'Amfortas demeure et sa force disparaît ; il n'est plus à même d'exercer convenablement la fonction de roi du Graal et c'est pourquoi tout le royaume tombe dans un profond état de prostration et de désolation (Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.70-71).

Derrière le symbolisme érotique de cet épisode, il est assez facile de reconnaître l'allusion à une déviation luciférienne, c'est-à-dire à l'affirmation d'un Moi guidé non par une orientation transfigurante, mais bien par la convoitise et par l'orgueil. La chasteté ordinaire n'est pas la loi des rois du Graal — dans Wolfram ils peuvent même avoir une femme, désignée par le Graal lui-même (sur le plan profane, la chasteté matérielle n'est pas la norme du héros du Graal, sauf dans les textes plus tardifs et christianisés. Le type chaste et vierge du Parsifal de Richard Wagner ainsi que l'affaire romantique et fade avec Kundry, sont parfaitement fantaisistes. Parfois les amours du chevalier à la quête du Graal sont assez poussées — par ex., le Parsifal de Wolfram, loin d'être le « fou chaste », avait déjà possédé la charmante Liaze et ensuite Condwīnamur, qu'il épousera à la fin. Le Parsifal de Manassier, entre la deuxième et la troisième visite au château du Graal, n'hésite pas à jouir des faveurs de la belle demoiselle au Brachet. On a remarqué avec raison que le trait le plus caractéristique, dans ces récits, est plutôt la fugacité, « dans toutes ses aventures le héros passe et ne demeure pas... Ce n'est nullement la chasteté qui, à l'origine, est au premier rang des vertus du chevalier mais bien le manque de lien, la possibilité d'abandon et le risque par lequel il sera capable de gagner la Quête. » (Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, cit., pp.211-212)) : mais ils ne peuvent se consacrer ni s'unir à cette « femme » qui symbolise l'orgueil — Orgeluse (l' « Orgueilleuse »). Cela signifie léser, empoisonner la virilité héroïque, en la condamnant à une ardeur torturante et inextinguible, qui équivaut au châtement de Prométhée (sur le sens du châtement prométhéen, cf. *Rivolta contro il monda moderno*, cit., p.287. Le lecteur remarquera qu'il n'est pas clair que la devise « amours » d'Amfortas « ne s'accorde pas trop avec l'humilité », à moins de donner à « amour » le sens chiffré et initiatique dont nous parlerons plus loin, à propos des « Fidèles d'Amour » italiens et provençaux). Tel est le sens de la blessure d'Amfortas, synonyme de sa chute. Et l'on comprend ainsi pourquoi Trevrizent parle d'Amfortas aussitôt après avoir mis Parsifal en garde en lui rappelant la chute de Lucifer.

Or il est intéressant que Wolfram nous parle aussi d'un autre chevalier qui entreprend, au fond, la même aventure qu'Amfortas, mais avec une conclusion différente. Il s'agit de Gauvain. Gauvain a écouté le conseil de Parsifal de recourir à la « femme » plutôt qu'à Dieu. En Obliote, il trouve celle qui « le défendra dans toute mauvaise aventure », qui lui servira « de guide et d'escorte », « toit qui le protège dans les tempêtes de l'adversité », celle qui lui dit : « Mon amour vous donnera la paix, vous sauvegardera heureusement de tout péril bien qu'avec votre valeur vous ne faillirez pas à vous défendre jusqu'au bout. Je suis en vous, mon destin est étroitement lié au vôtre et je veux être proche de vous dans le combat. Si vous croyez fermement en moi, jamais le courage et la fortune ne vous abandonneront » (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, pp.35-36. Gauvain répond : « Il semblera que ce soit moi qui combatte, mais en vérité ce sera vous qui combattrez en moi : *man mac mich dû in strite sehen* : — *der muoz minhelp.von iu geschehen* »). L'union et l'influence occulte de sa « femme » étant définies en ces termes, Gauvain affronte l'aventure du « Château des Jeunes Filles » ou *Schastel Marveil*. Cundrie, la messagère du Graal, avait

mentionné cette aventure comme celle que les chevaliers du Graal doivent affronter, après que Parsifal eut atteint le château du Graal, mais sans avoir encore su y accomplir sa mission restauratrice. Wolfram déclare que cette aventure est la plus audacieuse de toutes, et dans la *Morte Darthur*, elle est appelée « une grande folie » (*Morte Darthur*, XIII, 15. Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.316). Or, dans Wolfram, elle se déroule exactement sous le signe de celle qui déjà fut cause de la ruine d'Amfortas, c'est-à-dire Orgeluse. Et l'aventure réussit à Gauvain ; elle ne le conduit pas à la ruine. Nous en verrons plus loin les détails. Contentons-nous de noter qu'en l'occurrence Gauvain doit se montrer prêt à accomplir n'importe quel exploit en supportant toutes sortes de railleries, d'humiliations et de désaveux. Il s'agit en somme d'une sorte d'épreuve de l'orgueil, de la faculté ascétique de savoir lutter et vaincre en dépassant tout *hybris*, en recourant donc à une subtile maîtrise intérieure. C'est à quoi pourrait faire allusion l'allégorie du passage de Gauvain par l'« *estroite Voie* », qui marque le début de l'aventure, voie périlleuse, qui dans *Diu Crône* est en acier, à peine aussi large qu'une main sur un grand fleuve sombre et profond, unique voie d'accès au « château tournoyant » et qu'un autre chevalier, Keii, n'ose pas affronter (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, pp.71 sqq. *Diu Crône*, pp.158 sqq). (En généralisant, ce symbolisme est celui d'une voie ardue, à égale distance du « prométhéisme » et d'une sacralité non virile).

Gauvain réussit et fait d'Orgeluse son épouse, au Heu de finir comme Amfortas. Il est également significatif, du point de vue symbolique, que Gauvain atteigne le royaume d'Orgeluse au moment où il poursuit celui qui a « blessé » un chevalier trouvé par lui dans les bras d'une femme : c'est-à-dire que la même voie est parcourue à nouveau, la même cause est affrontée, mais l'entreprise réussit.

Remarquons à ce propos, conformément à ce que nous avons déjà exposé, le double aspect que prend dans la légende le thème de la « femme ». D'un côté, apparaît la distinction entre une « chevalerie terrestre », dont le mobile est la « femme », et une « chevalerie céleste », dont l'objet est le Graal. On le voit, par exemple, dans la *Queste du Graal* : les chevaliers qui partent à la recherche du Graal voudraient emmener les femmes avec eux, mais un anachorète le leur interdit, et déclare à cette occasion que la « chevalerie terrestre doit se transformer en chevalerie spirituelle » (*Queste du Graal*, p.38). Ce qui est encore plus intéressant, c'est que les textes du Graal donnent très souvent et ouvertement à la tentation de Lucifer (*Grand Saint-Graal*, pp.18-19 ; Gerbert de Mostreuil, p.103 ; *Morte Darthur*, XIV, 9-10. ici la « tentation » est précisément mise en relation avec « celui qui fut l'ange le plus puissant du ciel et qui a perdu son héritage ».) l'aspect de la tentation de la femme : chose étrange, si l'on néglige l'interprétation que nous avons donnée, car, traditionnellement, le thème de Lucifer n'a jamais été associé à une tentation sexuelle.

Mais, en même temps, la légende du Graal reprend sous des formes multiples le thème déjà connu de royaumes obtenus grâce à une femme, conquise en triomphant de toutes sortes d'épreuves héroïques. C'est ainsi que non seulement le père de Parsifal, Gamuret, devient deux fois roi, mais que Parsifal lui-même

obtient cette dignité grâce à Condwiramur, dont l'invocation finit par être assimilée par Wolfram à celle du Graal (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.203). De même, Gerbert relie l'échec initial de Parsifal au fait d'avoir abandonné sa « femme » (ici c'est Blanchefleur) (Gerbert de Mostreuil, p.103). Le Graal lui-même nous apparaît étroitement lié aux « femmes ». Il est toujours porté par des vierges royales et des femmes couronnées qui, parfois, finissent par incorporer certains des attributs du Graal (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.237. On dit de Repanse de Schoye : « Son visage rayonnait d'une telle splendeur ; que tous croyaient voir le soleil à l'aurore »). Le demi-frère de Parsifal, le « païen » Feirefis, qui « désirait ardemment la récompense que les femmes savent donner », et s'engage pour cette raison dans toutes sortes d'entreprises héroïques et périlleuses en concentrant sa pensée sur la « femme », acquiert de ce fait une telle force qu'il est presque capable de vaincre Parsifal lui-même ; il devient l'époux de la porteuse du Graal, Repanse de Schoye, et à ce titre, « ayant été en outre baptisé », obtient la vision du Graal et participe à la fonction royale et transcendante en devenant l'ancêtre de la dynastie des « prêtres Jean » (Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.196, 264, 257, 275). Le « baiser » d'Antikonie a un étrange pouvoir : offert à un chevalier, « il l'enflammait d'une telle ardeur qu'il était prêt à dévaster une forêt pour se procurer d'innombrables lances ». Mais Antikonie est aussi celle qui se fait promettre d'« aller loyalement et sans retard conquérir le Graal pour elle » (*Ibid.*, vol. IV, pp.93-94).

C'est surtout chez Heinrich von dem Turlin qu'apparaît d'une façon manifeste le lien et presque l'identification du thème de la femme en tant que « femme surnaturelle », Vrove Saelde, avec le thème du Graal. Le palais de Frau Saelde, construit en or et en pierres précieuses et d'une splendeur si aveuglante qu'il semble tout d'abord à Gauvain que tout le pays est en flammes, a un contenu symbolique équivalent à celui de l'« île tournoyante » (Diu Crône, pp.192-194). C'est une réplique du château du Graal, et la recherche de cette résidence de Frau Saelde a beaucoup de traits communs avec la quête du Graal. Elle est conditionnée par des épreuves analogues (par exemple, vaincre un lion crachant du feu et triompher d'un magicien) ou bien apparaît comme une phase favorisant la vraie conquête du Graal. On trouve dans ce texte certains symboles très significatifs. Tout d'abord, l'épreuve du gant. Il s'agit d'un gant qui, enfilé par les « purs », rend invisible la moitié droite de leur corps, tandis que chez les impurs il désigne la partie du corps qui a péché. Celui qui surmonte l'épreuve reçoit alors de Frau Saelde le second gant et obtient d'elle assistance et protection en vue de la quête du Graal (*Ibid.*, pp.284 sqq). Bien que ce ne soit pas dit explicitement, on peut imaginer que le second gant donne aussi l'invisibilité de la seconde moitié du corps des élus, c'est-à-dire l'invisibilité complète. On peut interpréter ce symbolisme de la façon suivante : la vertu d'invisibilité correspondant au pouvoir de se transférer dans l'invisible, c'est-à-dire dans un état libéré de la forme physique, la « femme » (en relation avec le second gant de Saelde) intervient ici pour compléter ce qui, à cet égard, peut provenir de la « pureté » des chevaliers éprouvés (ici seuls Arthur et Gauvain triomphent de l'épreuve). En second lieu,

dans un autre épisode du même récit, Gauvain ayant atteint la résidence de Saelde, celle-ci exprime des souhaits de « salut et de victoire en tous temps » pour lui-même et de « durée éternelle » pour le royaume d'Arthur, auquel il appartient (*Ibid.*, p.195). Mais aussitôt après cette sorte d'investiture, Gauvain doit affronter une épreuve correspondant, dans ses effets, à l'épreuve du Gauvain de Wolfram, c'est-à-dire l'épreuve de l'inébranlabilité, de la maîtrise intérieure : il doit aller de l'avant, impassible, sans relever ni provocations ni défis, ni appels à l'aide, et en s'abstenant de s'engager dans des entreprises chevaleresques de juste vengeance. Et le texte dit que si Gauvain avait échoué dans cette épreuve désirée par Frau Saelde « la cour se serait dissoute » — *der hof zergangen waere* » (*Ibid.*, pp.196-202) : effet analogue à celui que provoque la chute d'Amfortas. Le même symbole réapparaît sous une autre forme, lorsque Gauvain, placé dans l'alternative de choisir entre la possession d'une femme royale et par là-même de son royaume, et la jeunesse éternelle, n'hésite pas à préférer la seconde, c'est-à-dire une vie surnaturelle (*Ibid.*, pp.212-214). Et cette aventure précède une épreuve qui est la réplique exacte de celle que Gauvain de Wolfram affronte au Château des Jeunes Filles et qui s'achève par la possession d'Orgeluse (il faut remarquer que, dans le symbolisme de la littérature germanique des trouvères, Saelde s'identifie à Feliciâ et a pour fils Heild. Elle personnifie donc la *felicitas* au sens romain. Saelde veut dire *Glück*, la qualité virile de celui qui réussit, qui atteint « heureusement » le but; et cette qualité engendre *Heil*, c'est-à-dire le salut, en relation avec Saelde en tant que « femme divine ». Le symbolisme ne pourrait être plus transparent, et c'est une confirmation précise de nos interprétations).

Tout cela signifie, en bref, que la « femme » — la force vivifiante, la puissance, la connaissance transcendante — n'est un péril qu'en tant que convoitise. Ce n'est que sous cet aspect qu'elle incarne la tentation luciférienne et provoque la blessure de la « virilité », qui dégrade et paralyse Amfortas : c'est la femme qui, dans le mythe de Kalki, n'est vraiment épousée par personne, sauf par le héros restaurateur, puisque les autres, du fait même qu'ils la désirent, sont transformés en « femmes », c'est-à-dire perdent, comme Amfortas, leur virilité spirituelle. En tant que convoitise, impulsion sauvage, l'*amour* héroïque est un danger. La chasteté a ici le sens d'un frein, d'une limite, d'une pureté antititanique ; elle correspond au dépassement de l'orgueil, à l'inébranlabilité immatérielle, et non au précepte moraliste et sexophobe banal. Cette parole de Trevri/ent à Parsifal est très expressive : « il n'y a qu'une chose que le Graal et ses vertus secrètes ne pourront jamais tolérer en toi : la démesure dans les, désirs ».

La « paix triomphale » correspond à l' « état olympien » reconquis par le héros : « A force de combattre, tu as conquis la paix de l'âme » (Wolfram von Eschenbach, vol. III, p.239 : *du hâst der sêle rouwe erstritten*). Ce n'est que par l'ascèse de la puissance, par la maîtrise de l'aspect viril sauvage comme de l'élément désir (cf. Morte Darthur, X, 4, où cette double domination s'exprime dans l'allégorie de sir Tristan, conçu comme un chevalier de la Table Ronde, qui, aidé par Morgan la Fay, par la « femme surnaturelle », tue soit sir Sagramor le Desirous, soit sir Dodinas le Savage) et par la pureté dans la victoire, que le noyau intérieur viril immuable, sidéral, purifié, prend forme dans un être humain et rend apte à

conquérir le Graal, à en obtenir la vision sans être aveuglé, brisé ou brûlé.

Après avoir ainsi dégagé le sens le plus essentiel de ces diverses parties de la légende du Graal, il convient peut-être de mentionner, à toutes fins utiles, la possibilité d'interpréter selon une autre perspective l'épisode d'Amfortas, en donnant au thème de la femme un sens plus concret. La possibilité d'admettre aussi, à titre subsidiaire, une interprétation de ce genre, dépend de la mesure dans laquelle il est légitime de supposer que les milieux qui diffusèrent la « littérature d'amour » médiévale possédèrent quelques connaissances de magie sexuelle et entendirent y faire également allusion dans leur symbolisme. Il n'est pas facile de répondre d'une façon précise à une telle question. Voici en tout cas, quelles en sont, brièvement résumées, les données essentielles.

Selon les traditions secrètes, l'homme possède le principe d'une force éminemment virile qui, libérée de la matérialité, se manifesterait comme une force magique, créatrice et de commandement. Cette force se trouve paralysée par la sexualité, à moins de donner à celle-ci une orientation toute particulière. Ainsi, quand la femme éveille le désir chez l'initié et suscite l'acte tendant à la génération, elle agit d'une manière mortelle pour la force en question ; et comme le pouvoir de la virilité magique et supra-matérielle est aussi le pouvoir qui fait dépasser « le courant de la mort », on a pu parler avec raison d'une « mort suçante qui vient de la femme ». On se trouve donc devant un nouvel aspect du symbolisme dont il a été question un peu plus haut, celui de l'homme qui — paradoxalement — devient femme au moment où il désire une femme et, surtout, au moment d'accomplir ce que, vulgairement, on croit être l'acte de « la posséder ». En dehors de tout moralisme, cet acte, quand il est accompli sous le signe du désir et d'un abandon, équivaut presque, pour l'initié, à une émasculation, à une blessure ou à une lésion de sa virilité magique (cf. essentiellement, à ce sujet, notre *Métaphysique du Sexe*, éd. Payot. Paris, 1960). Avec toutes les réserves qui s'imposent, une vue de ce genre pourrait servir de base à une interprétation supplémentaire et accessoire du thème d'Amfortas blessé et incapable d'agir, en tenant particulièrement compte du fait que cette blessure envenimée, a été généralement considérée comme intéressant les parties génitales. Dans le domaine de la magie sexuelle, la femme apparaît comme une force aussi essentielle que dangereuse — dans la mesure même où elle l'est sur le plan de ces significations proprement spirituelles et initiatiques dont nous avons parlé plus haut et qui — il convient de le souligner — doivent demeurer le principal point de référence.

## 17. — La foudre et la lance.

Et maintenant, portons notre attention sur le Graal lui-même.

Ainsi que nous l'avons dit, le Graal, en tant que pierre tombée du front de Lucifer, rappelle d'une façon nette et significative la pierre frontale — *urnâ* — qui tient souvent lieu dans le symbolisme indo-aryen et surtout dans le bouddhisme,

de « troisième œil » ou œil de Çiva (cf. R. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., ch. V). C'est un œil auquel on attribue soit la vision transcendante ou « cyclique » (dans le bouddhisme c'est le *bodhi*, l'illumination spirituelle), soit un pouvoir fulgurant. Ce dernier aspect se relie directement à ce que nous venons de dire, si l'on se rappelle que c'est avec cet œil que Çiva aurait foudroyé Kâma, le dieu de l'Amour, qui avait tenté d'éveiller en lui du désir pour sa femme ou çakti. D'autre part, dans les traditions ésotériques de même origine, l'œil frontal correspond à ce que l'on appelle le « centre du commandement » — *âjnâcakra* — qui est en même temps le siège le plus élevé de la « virilité transcendante », celui où le *phallus* symbolique de Çiva se manifeste sous la forme de *itara*, à laquelle on attribue le pouvoir de traverser le « courant du temps » et donc de conduire au-delà de la mort.

Par son caractère de pierre tombée du ciel la pierre luciférienne se relie d'ailleurs au pouvoir foudroyant à travers le symbolisme des « pierres de foudre », pierres météoriques dont il est question dans beaucoup de traditions, où elles finissent souvent par représenter la foudre elle-même (cf. R. Guenon, *Les Pierres de Foudre* (dans « Voile d'Isis », n° 113, 1929, pp.347-348)). René Guenon a montré la possibilité de se référer ici au symbolisme de la hache, car la hache étant la pierre qui fracture et qui fend, a symbolisé aussi la foudre dans des traditions qui finissent presque toujours par se relier à la tradition hyperboréenne primordiale (*Ibid.*, p.348. Pour notre part, nous remarquerons qu'il est intéressant de retrouver la hache ou la double hache hyperboréenne, portée par un centaure, dans de nombreux dessins et symboles de l'ancienne Ecosse et de l'ancienne Irlande : cf. T. Romilly Allen, *The early Christian monuments of Scotland*, Edimbourg, 1903, pp.223, 253, 297. Ultérieurement, avec la « migration des symboles », on a non seulement associé la hache à diverses figures ayant peu de rapports avec la tradition hyperboréenne, mais il y eut même, dans certains cas, une véritable usurpation (par exemple, dans le cycle de l'ancienne civilisation pélasgienne)) et à ses représentants héroïques ou olympiens, en tout cas ennemis des titans. C'est ainsi que la hache est non seulement un attribut de Çiva, qui foudroie, comme on l'a vu, l'*eros* hindou, mais aussi de Paraçu-Râma, et qu'elle correspond au marteau Mijôlnir de Thor ; c'est l'arme symbolique avec laquelle ces deux derniers personnages frappent et abattent des créatures telluriques, titaniques ou sauvagement guerrières. La hache apparaît donc comme synonyme de cette foudre avec laquelle le dieu olympien hellénique extermine les titans, et surtout du *vajra* d'Indra, le dieu céleste et guerrier des races indo-aryennes primordiales.

Du point de vue qui nous occupe, cette dernière référence offre un intérêt particulier, car le *vajra* a trois sens : le sens de sceptre; le sens de foudre et celui de pierre adamantine. Le premier correspond, en réalité, à celui qui s'exprime dans le symbolisme de la lance. Il existe une légende celtique qui se relie étroitement à celle du Graal : c'est celle de Peronnik. Il s'agit essentiellement de conquérir, dans le château d'un géant, un bassin en or et une lance de diamant. Le bassin a les mêmes vertus bénéfiques que le Graal : « il procure instantanément tous les aliments et les richesses que l'on désire ; en y buvant, on guérit de tout mal, et les

morts reprennent vies ». A l'inverse, la lance adamantine présente les caractères « terribles » - de la pierre luciférienne, du *vajra*, force-sceptre-foudre ; c'est la lance inexorable, la « lance sans merci » ; resplendissante comme la flamme, « elle tue et brise tout ce qu'elle touche », mais, à ce titre, elle est un gage de victoire. A peine le héros Peronnik touche-t-il à ces objets, que la terre tremble ; on entend un terrible coup de tonnerre, le palais disparaît et Peronnik se trouve dans la forêt avec la lance et le bassin qu'il apporte au roi de Bretagne (cf. B. Junk, *Gralsage und Graldichtung des Mittelalters*, Wien. 1911, pp. 19 sqq. ; L. von Schroeder, *Die Wurzel der Sage vom h. Graal*, cit., p.63) : phénomènes qui, on le voit, sont la réplique de ceux du Graal et du « siège périlleux ».

Vision cyclique, virilité transcendante, force de commandement, hache - foudre, foudre - sceptre, tout cela s'associe donc, dans le contexte des mythes, à la pierre mystérieuse d'où l'on tira le Graal, qui orna le diadème de Lucifer et que ses troupes, dans une sorte de « revanche des anges », cherchèrent à reconquérir ; pierre qu'Adam possédait déjà dans « l'état primordial », dans le « paradis terrestre », mais qu'il perdit lui aussi, et qui enfin, sous un certain aspect, est encore mystérieusement présente ici-bas comme « pierre de l'exil ».

D'ailleurs, à la tradition qui voit dans le paradis terrestre un lieu du Graal, correspond aussi celle qui finit par identifier l'un à l'autre. Wolfram parle du Graal comme d'un « objet si auguste que le Paradis n'a rien de plus beau » : « fleur de toute félicité, il apportait sur terre une telle abondance de dons, que ses vertus égalaient celles que l'on attribue au Royaume des Cieux » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.240 ; « *Wan du Grâl was der saelden fruht — der werlde sîeze ein sôlh genuht, — et wâc vit nâch gelîche. — ais man saget von himelriche* »). Dans la *Queste du Graal*, Galahad, contemplant le Graal dans le « Palais spirituel » est saisi d'un merveilleux frisson et prie Dieu de le retirer de cette vie et de le faire entrer au Paradis, car il connaît pleinement, désormais, (Queste du Graal, p.50). Dans *Perceval li Gallois*, le Château du Graal porte le nom d'Eden (Perceval li Gallois, p.182). Dans *Diu Crône*, la quête conduit Gauvain dans un pays tel « qu'on pourrait le considérer comme le paradis terrestre » (Diu Crône, p.188 sqq). Veldenaer, au XV<sup>e</sup> siècle, rapporte que, selon les anciennes sources, le « chevalier du cygne », Lohengrin, « serait venu du Graal » (*dat Greal*), qui s'appelait d'abord le paradis sur terre mais qui n'est pas le paradis, mais bien un lieu de péché où l'on ne parvient d'ailleurs qu'à travers de grandes aventures et dont on ne sort qu'à travers de grandes aventures et si l'on a de la chance » (F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen*, etc., cit., pp.48, 115). Ainsi le Graal se relie, d'une façon ou d'une autre, à la reconquête de l'état primordial, représenté par le « paradis terrestre » (Dans les divers récits relatifs au « chevalier du cygne », Helias ou Lohengrin (cf. textes dans W. Golther, *Parzival und der Gral*, cit., pp.251-253), ce chevalier vient d'une région qui nous apparaît tantôt comme le paradis terrestre où se trouve le Graal (*annales quosdam veteres volunt prodidisse, Heliam istum e paradysi terrestri loco quodam fortunatissimo, cui Graele nomen esset, navigatio tali venisse*), tantôt comme la résidence d'Arthur et tantôt comme le « mont » : le thème du cygne évoque d'autre part le cygne avec lequel Apollon arrive de -sa résidence hyperboréenne, c'est-à-dire de l'« île solaire d'Apollon » qui est l'« île d'Avallon », ce qui fait apparaître une fois de plus, à travers le

thème du « chevalier du cygnes ». les liens de cette dernière avec le Graal).

Nous avons déjà mentionné la tradition selon laquelle Seth aurait reconquis le Graal dans le paradis terrestre. Il s'agit là d'un thème fort intéressant, car Seth, en hébreu, est susceptible d'avoir les deux sens contraires de « tumulte » et « ruine », et de « base » (cf. R. Guenon, *Sheth* (dans « Voile d'Isis », n° 142, 1931), p.587). Le premier sens nous ramène au substratum « luciférien », au principe guerrier sauvage destiné, à travers la réintégration « héroïque », à changer de nature et à se transformer en « base » ; d'où le second sens de « base », de « pôle », impliquant une relation essentielle avec la fonction royale, conçue, en général, comme une émanation du « pouvoir du Centre », ce qui évoque tout naturellement l'interprétation du mystérieux *lapsit exillis* de Wolfram comme *lapis beryllus*, « pierre centrale », et *lapis erilis*, « pierre du Seigneur ».

Dans certains textes syriaques, on parle effectivement d'une pierre précieuse qui est la « base » ou le « centre » du monde, cachée dans les « profondeurs primordiales, près du temple de Dieu ». Elle est mise en relation avec le corps de l'homme primordial, Adam, et, ce qui est non moins intéressant, avec un lieu montagneux inaccessible, dont le chemin ne doit pas être révélé aux hommes et où Melkisedek, « éternellement au service divin », garde le corps d'Adam (cf. Iselin, *Der morgenländ. Ursprung*, etc., cit., pp.55-56, 89, 90, 91). Or Melkisedek est une représentation de la fonction suprême, royale en même temps que sacerdotale, du « Roi du Monde » (cf. R. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., ch. VI), qui se trouve donc associée ici à une sorte de garde du corps d'Adam, de celui qui à l'origine, posséda le Graal, qui le perdit et qui ne vit plus, tout cela se trouvant associé au thème d'une pierre précieuse mystérieuse et d'une région inaccessible.

Du reste, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, un sens « central » est inhérent au symbolisme des « pierres célestes » en général, dont on constate si souvent la présence là où une race donnée incarna ou tenta d'incarner une fonction « polaire » dans le cycle d'une civilisation déterminée. En dehors de la pierre royale irlandaise, que nous avons maintes fois mentionnée, on peut citer le *lapis niger* romain, la pierre noire de la Kaaba, centre traditionnel de l'islamisme, la pierre noire transmise — selon une légende — par le « Roi du Monde » au Dalai-Lama (*Ibid.*, ch. I), la pierre sacrée qui, dans les Hymnes grecs, est l'autel et la maison de Zeus, et en outre le « trône au centre du monde » (cf. Kampers, *Lichtland der Seelen*, etc., cit., p.88), et enfin l'*omphalos* lui-même, la pierre sacrée de Delphes, centre traditionnel de l'Hellade, mais considéré aussi comme la première création post-diluvienne de la race primordiale, la race de Deucalion (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, pp.65-67. On se rappelle la légende islamique déjà citée, selon laquelle la pierre, après le déluge, revînt du paradis sur la terre).

Il n'est pas sans intérêt de noter que cette pierre centrale sacrée, l'*Omphalos*, reçut aussi le nom de « béthyle », pierre qui, comme le Graal, est, sous un certain aspect, la pierre de la victoire. On trouve déjà ce sens dans Pline : *Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigrae rubentisque, similis eas esse securibus, ex his*

*quae nigra sint ac rotundae sa-cros esse, urbes per illas expugnari et classes, beatulos (betillos) vocari, quae vero longae sint ceraunias* (Pline, *Hist. Nat.*, XXXVIII, 135). Mais le nom de βαιτυλος est identique à l'hébreu *beth-el*, qui signifie « la maison du Seigneur » et ne peut manquer d'évoquer l'histoire bien connue de Jacob, « vainqueur de l'ange ». Jacob donna le nom de Béthel à la région où une pierre sacrée indique l'endroit redoutable où une échelle relie le ciel à la terre. « Combien ce lieu est effrayant ! » — dit Jacob (Genèse, XXVIII, 11-12. L'« échelle » qui unit le ciel à la terre n'est que l'équivalent du « pont » symbolisant la fonction de « centre » et de « médiateur » du *pontifex*, fonction qui se confond avec celle de la vraie royauté. Dans les *Mabinogion* et dans la tradition nordique en général, revient cette maxime : « Que celui qui est le chef, nous soit le pont ». Autre convergence intéressante : d'après certains, la pierre irlandaise de la consécration des rois aurait été tirée de la pierre, du « bétyle ». de l'histoire de Jacob, auquel se rattache la signification que nous venons d'indiquer) — « Ce lieu n'est autre que la Maison de Dieu et celle-ci est la porte du ciel ». Or, chez Jacob, la composante « luciférienne », propre aux réalisations de type « héroïque », est manifeste. Son nom signifie d'ailleurs, « celui qui supplante ». Jacob est celui qui lutte contre l'ange et lui impose de le bénir, qui réussit à voir « Elohim face à face » et « à sauver sa vie », en combattant contre le divin lui-même. L'ange se voit contraint de lui dire : « Je ne t'appellerai plus Jacob, mais Israël, parce que tu as lutté contre Elohim et contre les hommes et que tu as vaincu » (Genèse, XXVII, 36 ; XXXII, 24-30). C'est à juste titre que l'on a relevé ici de singulières concordances entre Jacob et Parsifal qui, malgré Dieu, atteint son but et impose son élection ; de même que Jacob, c'est en triomphant qu'il obtient sa bénédiction (cf. Hagen, *Der G rai*, cit., pp.105-103). Nous relèverons, quant à nous, une correspondance encore plus énigmatique. Le roi du Graal qui attend la guérison, boite ou est blessé à la cuisse par l'ange et boite. « (Elohim) voyant qu'il ne pouvait le vaincre, lui loucha l'articulation de la cuisse et l'articulation de la cuisse de Jacob fut luxée tandis qu'il luttait contre lui » (Genèse, XXXII, 25, 31-32 : « Et le soleil se leva quand fut passé le Visage de Dieu — *pen'iel* — et il boitait de la cuisse ») .Une fois de plus, de nouvelles correspondances apparaissent, que l'on n'en finirait plus d'expliquer et d'approfondir. Contentons-nous de garder présent à l'esprit que ; le Graal-béthyle se rattache à l'« état primordial » en tant que « base », et, de ce fait, comme la pierre de Jacob, exprime quelque chose qui unit le ciel à la terre, essentiellement sous le signe d'une victoire héroïque et surnaturelle et d'une fonction « centrale ».

Il est donc clair que la tradition qui fait de Seth un conquérant du Graal se relie à celle qui est tissée dans la légende impériale médiévale que nous avons déjà rappelée, selon laquelle légende Seth se serait emparé au paradis d'un rejeton de la plante dont serait sorti cet arbre, image de l'Arbre de Vie, que nous avons déjà vu figurer dans la légende du prêtre Jean, d'Alexandre, du grand Khan, etc., sous diverses formes, y compris celle de l'Arbre Sec de l'Empire. C'est précisément un arbre de ce genre qui fait son apparition dans le *Grand Saint Graal*, dans la *Queste du Graal*, et dans la *Morte Darthur*, en liaison avec la « nef de Salomon » et « l'épreuve de l'épée » (*Grand Saint-Graal*, pp.19-20 ; *Queste du Graal*, pp.-16- 47 ; *Morte Darthur*,

XVII, 5, 6-7). Il s'agit d'une nef mystérieuse où se trouvent un lit, une couronne d'or et une épée aux « estranges glands » : les glands en question, formés de trois fuseaux de couleurs différentes — l'un blanc, l'autre vert et le troisième rouge — ont été faits par Salomon, ou par sa femme, avec les rameaux d'un arbre poussé également d'un rejeton pris à l'arbre central du Paradis, au cours des trois stades de sa croissance (L'explication donnée à ce sujet par les textes est une des nombreuses « couvertures » à base d'éléments chrétiens : on dit que la nef représente l'Eglise, que les trois couleurs sont celles que l'Arbre assumait au temps d'Eve, lors de la naissance d'Abel et lors du meurtre de celui-ci par Caïn. Meurtre où l'on pourrait voir l'allusion à une lutte fratricide, à laquelle se rapporterait l'histoire celtique du « coup.douloureux ». Les trois couleurs révèlent très probablement leur sens à celui qui les associe plutôt à celles que l'on trouve, par exemple, dans la tradition hermétique, où elles désignent trois degrés du développement initiatique et de l'œuvre de la « pierre », de l'*albedo* à la *rubedo*. Du reste la couleur rouge est celle du chevalier du Graal en tant que « chevalier vermillon ». Le thème du fratricide se rapporte probablement à une épreuve des armes qui s'est résolue dans le sens d'une usurpation. Voir infra, pp.119-120). L'épée est celle de David, du roi sacerdotal qui, nous l'avons vu, se confond souvent avec la figure du prêtre Jean (Morte Darthur, XVII, 6-7). Détail extrêmement significatif : le fourreau de cette épée s'appelle mémoire du sang, « mémoire de sangc ». Une inscription avertit qu'un seul chevalier pourra saisir cette épée et que celui-là dépassera tous ceux qui l'ont précédé et le suivront. La nef contenant ces objets n'a pas d'équipage ; on l'a abandonnée en mer et elle navigue sous la conduite divine. Il nous paraît clair qu'il y a dans tout cela quelque chose d'équivalent à la « question à poser », telle que nous l'interpréterons, c'est-à-dire comme un symbole de l'héritage abandonné de la tradition primordiale royale, qui attend le prédestiné et le restaurateur. Autre symbole équivalent : l'épée perdue d'Arthur, qui de temps en temps réémerge des eaux en jetant des éclairs, dans l'attente de celui qui la ressaisira. Dans le *Grand Saint Graal*, la nef en question vient prendre Nescien à « l'isle tornoiant », île qui tourne perpétuellement parce qu'elle est fixée à l'aimant terrestre et soustraite à l'influence des éléments (*Grand Saint-Graal*, pp.19-20) ; de même, dans la *Morte Darthur*, on va le prendre dans « *parts of West, that man call the Isle of Turnance* » (Morte Darthur, qVII, 4). C'est ainsi qu'aux thèmes de l'ancienne tradition hébraïque s'unissent ceux de la tradition celticohyperboréenne, l'« île tournoyante » ayant le même sens « polaire » que la cour du roi Arthur, la Table Ronde, la roue en mouvement devant Frau Saelde, l'Avallon ou « Ile de verre » ou « Ile occidentale ».

Ainsi le Graal révèle, une fois de plus, son sens de « pierre du centre » et donc de souveraineté — *lapis erilis* — dans les liens étroits qui l'unissent aux différents thèmes et les différentes légendes déjà exposées à titre d'introduction. En tant que *lapis erilis*, le Graal renvoie également à la « pierre des rois » de la tradition irlandaise, cependant que certaines correspondances s'étendent jusqu'à d'autres aires de la tradition indo-européenne (On peut suivre ex. M. Coyajee (*Journal of K.B. Oriental Studies*, Bombay, 1939, n° 33, pp.49 sqq.) lorsqu'il rapproche le Graal d'un objet sacré qui symbolisa et incarna, dans l'ancienne civilisation iranienne le *hvarênô*, la « gloire royale » conçue comme une force mystique réelle d'en haut qui descend sur les rois : pierre magique, pierre de victoire, coupe, pierre de la

souveraineté sont autant d'aspects différents de ce même objet (apud Marx, *Légende*, etc. cit. pp.244n-248n)). Pour résumer cet ensemble de rapprochements, nous rappellerons qu'Alexandre, comme Seth, se serait approché du centre primordial de la terre, du « paradis terrestre », et en aurait rapporté une pierre ayant les mêmes caractères que le Graal, pris par Seth au même endroit : la pierre resplendit comme le soleil, confère une éternelle jeunesse, et donne la victoire. Elle a la forme d'un oeil (allusion à l'œil frontal ?) ou d'une pomme (Hespérides ?) ou d'une sphère (cf. Kampers, *Lichtland des Seelen*, cit., pp.37-39 ; Golther, *Parcival und der Graal*, cit., p.207. Il faut noter que dans Wolfram von Eschenbach (col. III, p.230), Alexandre figure parmi ceux qui, plus que tous les autres, après Adam, connurent la vertu des pierres magiques, comme celles qui se trouvent dans l'armure du demi-frère de Parsifal, Feirefiz). De même que l'impérialité d'Alexandre, celle de Rome paraît aussi avoir été énigmatiquement placée par la légende sous le signe des mêmes symboles que ceux qui réapparaissent dans la légende du Graal. Comme *pignus imperii*, Numa, pour assurer la pérennité de Rome, aurait en effet reçu du Dieu olympien un bouclier (*ancile*). Ce bouclier aurait été tiré d'une pierre météorique, c'est-à-dire d'une « pierre du ciel »; en même temps il aurait correspondu à un ancien bassin contenant l'ambrosie, à savoir la nourriture des immortels. Le bouclier fut gardé par le collège des Saliens qui avaient, en outre, la *hasta* — la lance — et étaient au nombre de *douze*. Or nous avons vu que ce nombre « solaire » figure aussi dans l'Ordre de la Table Ronde et du Graal ; la pierre céleste, le récipient qui donne la nourriture surnaturelle, la lance, ces trois objets essentiels de la légende nordico-médiévale, se retrouvent donc déjà comme des « signes fatidiques » qui font pressentir le mystère des origines de Rome et son destin de centre impérial universel. Il existe une concordance de sens, que l'on pourrait presque qualifier de magique, entre toutes ces traditions si éloignées dans le temps et dans l'espace.

## 18. — Le mystère de la lance et de la vengeance.

Dans le cycle du Graal, la lance présente un double caractère : elle blesse et elle guérit. Cela appelle quelques éclaircissements.

Dans la légende du Graal, la lance apparaît souvent ensanglantée; parfois, au lieu d'être tachée de sang, elle donne elle-même naissance à un torrent de sang. Dans *Diu Crône*, le roi se nourrit de ce sang. Dans les textes plus tardifs, le sang joue un rôle toujours plus important, au point de faire passer au second plan le récipient qui le contient et qui, originellement, tenait le rôle principal. Dans ces textes, le Graal devient *Sangreal*, avec le double sens de sang réel du Christ et de sang royal. Dans les éléments christianisés de la légende, la lance du Graal est parfois présentée comme la lance avec laquelle Jésus fut blessé ; le sang qui en coule serait « le sang de la rédemption », c'est-à-dire symboliserait un principe régénérateur. Mais cela n'explique guère que la lance blesse celui qui, comme Nescien, a voulu connaître de trop près, et demeure, de ce fait, non seulement blessé, mais aveuglé. Il recouvre la vue et sa blessure se ferme grâce au sang qui

jaillit du fer de la lance, une fois que l'on est parvenu à l'extraire de la plaie. Dans le Grand Saint Graal, quand ce phénomène se produit, un ange resplendissant déclare que c'est le début des merveilleuses aventures qui se dérouleront dans le pays où se rendra Joseph d'Armathie, c'est-à-dire aventures, « les vrais chevaliers se distingueront des faux chevaliers, la chevalerie terrestre deviendra la chevalerie céleste », et alors se répétera le miracle du sang qui jaillit du fer de la lance, dans la région nordico-occidentale. Grâce à ces Le dernier roi de la dynastie de Joseph sera blessé lui aussi entre les cuisses par la lance et ne guérira qu'à l'arrivée de celui qui, ayant la qualification requise, découvrira le secret du Graal (Grand Saint Graal, pp.16-17 ; Queste du Graal, p.50). Dans l'ensemble de ces thèmes, le sang de la lance semblerait donc être en rapport avec la vertu du héros restaurateur. Mais il ressort également du texte en question que la « tanche aventureuse » blesse, au sens d'infliger un châtement destiné à rappeler la blessure de Jésus (Grand Saint-Graal, p.17). Il se peut que tout cela voile le thème « sacrificiel » et rappelle donc la nécessité d'une « mortification », d'un « sacrifice », à titre de condition préliminaire pour que l'expérience du Graal ne devienne pas mortelle. C'est bien ce point qu'on doit retenir, en écartant l'interprétation chrétienne qui ne saurait expliquer l'aspect terrible et dangereux de la lance, tel qu'il ressort des textes plus anciens qui s'y rapportent. Selon la tradition irlandaise, la lance appartenait à Lug, dieu dont les attributs sont la foudre et l'éclair. Nous retrouvons alors le thème d'un pouvoir ambivalent, à double action, d'un pouvoir qui peut, en cas de défaillance de celui qui le détient, se retourner contre lui. C'est ainsi que la lance (et l'épée) a souvent un rapport avec l'histoire du « coup.douloureux » et que le roi du Graal se trouve être frappé et blessé par une arme qui est la sienne. Gauvain aussi sera blessé par la lance et, ce qui est significatif, dans des épreuves nocturnes qui ont une issue désastreuse.

Dans d'autres textes, le thème de la lance coïncide avec celui de la vengeance: la lance, avec son sang, rappelle une vengeance que le prédestiné doit accomplir ; alors seulement, avec l'accomplissement du mystère, viendra la paix, la fin de l'état critique d'un royaume. Dans cette variante, la restauration prend le caractère d'une réaffirmation, d'une reprise victorieuse de la force ou de la tradition qui fut assumée par un autre, lequel échoua ou fut blessé. Le thème chrétien « sacrificiel » se trouve alors rectifié dans un sens viril, qu'il faut, là encore, considérer comme plus originel. Dans Vaucher, le fer de la lance se trouve fiché dans le corps d'un chevalier mort. Celui qui l'en extrait doit le venger. Et le vengeur est le restaurateur (J.L. Weston, *The légende of sir Perceval*, Thème analogue dans Manassier, p.100). En tout cas, d'un sang aux caractères énigmatiques — sang de rédemption, de sacrifice ou de vengeance — on passe au sang royal, et la lance, finalement, conduit à la « paix triomphale ». La veine centrale, solaire, de la tradition étudiée ici, qui réapparaît toujours à travers les méandres labyrinthiques du symbolisme et l'opacité des stratifications, se réaffirme.

Le thème « la pés sera par ceste lance », se trouve déjà dans la légende celtique

de *Peredur ab Ewrawe*, en même temps que celui de la vengeance, et il a probablement influencé, de ce fait, les récits du Graal. Comme Parsifal, le héros Peredur est maudit pour n'avoir pas « posé la question », ce qui signifie ici ne pas avoir demandé d'explications au sujet de la « lance extraordinairement grande » d'où jaillissent trois torrents de sang, ni au sujet d'un grand plateau, où une tête humaine nage dans son sang. Dans certaines formes de la légende, le château où se trouvent ces objets se confond avec un second château, dont le roi est un chevalier boiteux déjà grisonnant. Peredur déclare : « Par ma foi, je ne dormirai plus tranquille avant de connaître l'histoire de la lance », et l'explication par laquelle s'achève la légende, c'est que les femmes amazones surnaturelles de Kaerlayw avaient blessé un roi, qui se révèle être le chevalier boiteux grisonnant, et tué son fils, auquel correspond la tête coupée. Peredur s'adresse, ce qui est significatif, au roi Arthur, accomplit avec lui la vengeance, extermine les femmes surnaturelles, grâce à quoi le roi boiteux recouvre la santé, et le royaume la paix (J. Loth, *Les Mabinogions*, Paris, 1889, vol. II, pp.45 sq. ; Hagen, *Der Gral*, cit., p.82). Il est tout d'abord intéressant de noter que les femmes reconnaissent en Peredur « celui qui avait été à leur école pour apprendre la chevalerie, mais qui, selon le destin, devait les tuer » (*Mabinogions*, cit., p.109). Le lecteur intelligent comprendra aisément ce que cela signifie, et quant à la « blessure » du roi causée par les femmes, pourra se référer à la double interprétation que nous avons déjà donnée de la blessure d'Amfortas. Plus généralement, il s'agit ici de cet aspect du type « héroïque » en vertu duquel celui-ci « dépasse » toujours la « femme ». Symboliquement, l'amazone n'est autre que le principe féminin en tant qu'il usurpe une fonction de domination ; et si le « héros » a besoin de la femme et devient tel à travers elle, il doit cependant détruire chez celle-ci les traits qui — dans la légende en question — la rendent fatale à la dynastie précédente. En second lieu, la qualité qui rend possible la vengeance et, en général, la mission de Peredur, est liée à cette épreuve de l'épée dont nous avons déjà parlé à propos du roi Arthur et que nous rencontrerons maintes fois encore. Dans le château du vieillard, Peredur avait en effet brisé son épée en frappant un poteau de fer, et s'était montré capable d'en ressouder aussitôt les tronçons ; mais, après y être parvenu deux fois, à la troisième épreuve, l'épée reste en morceaux, et le vieux roi lui dit : « Tu ne possèdes que les deux tiers de la force ; il te reste à conquérir le dernier tiers. Quand tu la posséderas entièrement, personne ne sera capable de rivaliser avec toi » (*Ibid.*, p.59. 11 peut y avoir une correspondance entre le nombre de ces épreuves et les trois ruisseaux de sang qui jaillissent de la lance). Dans le contexte de la légende, cette carence de Peredur paraît être implicitement la raison pour laquelle il « ne pose pas la question » et ne conçoit donc pas non plus le devoir de vengeance. Il s'agit de trois degrés d'une épreuve, que pourrait exprimer la formule : « Frappé, je me relève » : la faculté de reprendre et de réaffirmer une énergie brisée, « sacrificiellement » pourrait-t-on dire (d'où, éventuellement, une liaison avec le thème chrétien — cf. p.128) dans un premier temps, ou dans sa forme matérielle élémentaire. Quant au thème de la « vengeance », il se relie probablement à quelque élément historique

absorbé par la légende, la « blessure » du roi correspondant toujours à une prévarication de la part de forces ou de courants qui ont usurpé ou cherché à usurper sa fonction. La forme complète de la légende présente alors le schéma suivant : le sang qui s'égoutte de la lance crie vengeance ; reconstituer l'épée est la première tâche ; elle amène à « poser la question », d'où procèdent finalement la vengeance, la restauration et la glorification. La lance devient alors un symbole lumineux de paix.

Les thèmes fondamentaux de l'ancienne légende celtique de Peredur correspondent exactement à ceux de la légende de Parsifal (cf. Birch-Hirschfeld, *Die Sage vom Gral*, cit., pp.205-206). Celle-ci se rattache donc à des éléments anciens, non chrétiens dans leur esprit comme dans leur origine. On peut citer, comme dernière référence, la *Destruction of Dà Dargas Hostel* et le *Musca Ullad*, anciennes légendes celtiques où il est également question d'une lance puissante et fatale et d'un récipient contenant du sang mêlé à une substance vénéneuse flamboyante. La lance, à peine plongée dans ce récipient, en éteint les flammes (cf. A.C.L. Brown, *The bleeding Lance* (« Publication of the Modern Language Association of America », XXV, I, 1910), pp.9, 10, 20, 41). Dans Wolfram, les souffrances de la blessure d'Amfortas et son caractère incurable sont dus à un poison brûlant dont le fer de la lance était enduit — et il est dit qu'ainsi, « Dieu a manifesté son pouvoir merveilleux et terrible » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.80 ; vol. II, p.256 : *an dem got wunder, hât getân*. — Si l'on adopte l'interprétation qui se réfère à des expériences de magie sexuelle, le « sang mêlé à la substance vénéneuse flamboyante » inextinguible est une allusion très appropriée à l'état de désir obsédant, que rien ne réussit à apaiser, propre à celui qui sort « blessé » de ces expériences. cf. notre livre : *Métaphysique du Sexe*, cit). C'est l'équivalent de la substance sanguine, empoisonnée et brûlante, dont il est question dans l'ancienne légende celtique déjà citée, substance que la lance, sous son aspect positif (l'aspect « sceptre »), résout, éteint, presque de la même façon, pourrait-on dire, qu'Héraklès, en tant que héros olympien, devient le libérateur du héros titanique Prométhée. Alors les ténèbres et la tragédie se dissipent, la « mémoire du sang » hyperboréenne se réveille, servant de fourreau à l'épée. Le mystère du « Sang Royal » s'accomplit.

## 19. — Le coup.douloureux.

Examinons maintenant les différentes formes sous lesquelles se présente le thème du roi déchu, en dehors de celle dont nous avons déjà parlé à propos d'Amforlas.

Dans le *Grand Saint Graal* et dans la *Queste du Graal*, le roi a reçu les blessures dont il souffre en combattant contre un roi ennemi des chrétiens, le roi Crudel. Il ne s'aperçoit de ces blessures qu'au moment où il perd la vue pour s'être trop approché du Graal (*Grand Saint-Graal*, p.24 ; *Queste du Graal*, pp.42-43 ; Gerbert de Montreuil, pp.106-107). Symbole qui pourrait être interprété ainsi : la conquête manquée du Graal fait reconnaître une infériorité, celle d'avoir été « blessé » sans le savoir en luttant contre les représentants de formes traditionnelles non

chrétiennes, et bien que ceux-ci aient été vaincus.

Toutefois, dans ces mêmes textes, la blessure a aussi un rapport avec l'épreuve de l'épée qui repose, en même temps que la couronne d'or, dans la nef de Salomon : l'épée parfois à demi-dégainée, dont le fourreau s'appelle « mémoire du sang », et, selon la *Morte Darthur*, est fait en partie avec le bois de « l'Arbre de Vie » (*Morte Darthur*, XVII, 6-7). On sait déjà que cette épée attend le prédestiné ; une inscription prévient celui qui estimera qu'une telle épée est utile, qu'il la trouvera inutile lorsqu'il en aura besoin. Nescien la saisit pour combattre un géant, mais elle se brise. Mordrain la ressoude ; Nescien est blessé par une autre épée embrasée tenue par une main invisible, comme châtiment pour avoir dégainé l'épée « *ax estranges renges* » (*Queste du Graal*, pp.46-47. Dans une interpolation du texte de Chrestien de Troyes (rapportée par Golther, *Op.cit.*, p.12) on trouve ce détail intéressant : l'épée du Graal se brise au premier coup que Parsifal porte à Orguilleus, et il doit combattre en employant, non cette épée, mais la sienne, c'est-à-dire l'épée du « chevalier vermillon » (cf. p. 150-151)). Dans la *Queste du Graal* et dans la *Morte Darthur*, on déclare à Nescien que la rupture de la lame est due à ses fautes, et dans le *Grand Saint Graal*, Nescien est guéri par un prêtre qui marche à pied sec sur la mer, comme pour symboliser la qualification que le héros aurait dû présenter, pour pouvoir saisir légitimement l'épée (*Queste du Graal*, pp.44-47 ; *Morte Darthur*, XVII, 4 ; *Grand Saint-Graal*, p.21). Pelles aussi dégainera à moitié l'épée, mais il sera aussitôt blessé à la cuisse par une lance et ne guérira pas avant la venue de Galahad, le prédestiné (*Queste du Graal*, p.47),

A tout cela s'ajoute, dans le *Grand Saint Graal*, le principe de la foi. Au moment où Nescien pense que la nef de Salomon contenant l'épée et la couronne n'est qu'un mirage, la nef se brise en morceaux et il se trouve jeté à la mer (*Grand Saint-Graal*, p.20). Le thème de l'usurpateur s'unit donc ici à celui du manque de foi et l'on se souviendra que dans une des versions. Moïset, précisément parce qu'il ne croit pas, est englouti par un abîme qui s'est ouvert béant sous le « siège périlleux » réservé à l' élu.

L'arme ne peut être brandie contre le géant sans se briser, aussi longtemps que celui qui la saisit n'a pas acquis une qualité différente de tout ce qui relève de l'élémentaire, du sauvage, du titanique (le géant), et aussi longtemps que sa foi n'est pas devenue inébranlable.

L'épée est presque toujours associée à ce que l'on appelle le « coup.douloureux » — *the dolorous stroke*. Selon la version de la *Queste du Graal* (*Queste du Graal*, p.46), dans le royaume de Logres (ancien nom de l'Angleterre) Labran prit cette épée pour tuer par trahison le roi Urban, Dès ce moment, le royaume de Logres fut dévasté par une épidémie, et Labran, au moment de remettre l'épée dans son fourreau dans la nef de Salomon, tombe mort. On dit, dès lors, personne ne put saisir ou dégainer cette épée sans en être blessé ou tué.

Dans la *Morte Darthur*, ce thème est plus amplement développé. Le

protagoniste est Sir Balin le Sauvage, appelé aussi « le chevalier aux deux épées » et considéré comme celui qui porta le « coup.douloureux ». L'épée est ici en rapport avec l'Avallon ; c'est une réplique de celle du roi Arthur: elle est apportée par une jeune fille envoyée par la grande dame Lile of Avelion, et seul peut la retirer un chevalier *Without villainy or treachery, and without treason*. Sir Balin surmonte cette épreuve, c'est-à-dire retire l'épée, mais il refuse de la restituer à la dame ; c'est pourquoi on lui prédit que l'arme deviendra la cause de sa propre perte. Balin se trouve combattre contre le roi Pellan : son épée se brise, il cherche une autre arme, trouve sur une table d'or une lance merveilleuse, avec laquelle il blesse Pellan qui tombe évanoui et ne guérira pas « avant que Galahad, le grand prince, ne vienne le guérir avec la recherche du Sangreal ». Auprès de la table d'or, sur un lit, gisait Joseph d'Arimathie, prostré par l'âge. C'est cela le « coup.douloureux », qui détruit en partie le royaume de Logres et attire une sorte de Némésis. En effet, Balin finit par combattre contre son propre frère, sans le reconnaître, et tous deux s'entretuent (*Morte Darthur*, II, 1, 2; II, 15, 16; II, 18). Il faut voir manifestement là l'image d'une irruption barbare (Balin le Sauvage ) agissant, à l'égard d'une royauté déchue (présence de Joseph âgé), dans le sens, non d'une restauration, mais plutôt d'une usurpation ou, ce qui revient au même, d'une force usurpée, qui conduit seulement à une lutte fratricide, le combat de Balin contre Pellan, de la dynastie de Joseph (représentant d'un pouvoir qui équivaut plus ou moins à celui conféré par l'épée) ayant le même sens que le combat de Balin contre son frère Balan. Après ces événements, plus personne n'aura l'épée, sauf Galahad, qui saura l'extraire d'un bloc de pierre flottant sur les eaux, c'est-à-dire d'une stabilité surnaturelle et immatérielle (*Morte Darthur*, II. 19. Dans le *Grand Saint-Graal*, on trouve la version suivante : le roi de la dynastie du Graal, Lambor, fut blessé par un adversaire, Bruillant, avec l'épée de Salomon. Ce fut le premier coup qui fut asséné avec elle en Angleterre, et, pour venger ce coup, des luttes éclatèrent qui dévastèrent le royaume, appelé, pour cette raison, la *terre gaste*. Au moment de remettre l'épée au fourreau (il faut se rappeler du nom de ce dernier : mémoire de sangs), Bruillant tombe mort. Dans le même texte, on parle d'un successeur du Lambor, le roi Pelleant, toujours de la dynastie des « rois pécheurs », blessé entre les cuisses au cours d'une bataille devant Rome et appelé pour cela le « roi estropié » — *li rois mehaignies* — qui ne guérira qu'à l'arrivée du héros prédestiné, Galahad. Il semble que ces versions mettent surtout en relief le thème d'une épreuve des armes qui a montré l'infériorité de certains représentants de la royauté du Graal).

Dans Gautier, l'épée appartient à un chevalier tué par une main inconnue. Gauvain revêt l'armure du mort, autrement dit on assume la fonction, recueille son épée et l'emporte avec lui dans le château du Graal ; le roi la prend, voit qu'elle est brisée et que l'autre moitié est fichée dans le corps d'un chevalier gisant dans un cercueil. Il demande à Gauvain de ressouder les tronçons ; celui-ci n'y réussissant pas, le roi lui dit qu'il n'est pas encore à la hauteur de la mission pour laquelle il est venu. Effectivement, Gauvain commence à « poser la question » et reçoit quelques explications préliminaires ; il sait que le pouvoir de la lance a été neutralisé par le « coup.douloureux » qui a ravagé le royaume de Logres ; mais dès que le roi commence à parler du secret qui est lié à l'épée, Gauvain est vaincu par le sommeil. Le roi avait d'ailleurs déjà annoncé que, du fait qu'il n'avait pas su

ressouder l'épée, un tel secret ne pourrait lui être transmis (Gautier de Doullens, pp.94-95). Le thème de l'épée brisée prend ici sa forme la plus significative : une de ses parties appartient à un héros frappé, dont Gauvain recueille la fonction ; l'autre partie se rapporte au roi mort, et, corrélativement, à la mission de restaurer le *regnum*. Réunir les deux parties signifie parvenir à la synthèse propre à la restauration, au roi primordial qui resurgit à travers le héros. Mais Gauvain, du moins dans un premier temps, a échoué. Sa conscience ne sait pas suivre le mystère de l'épée. Il s'endort.

Il est intéressant de remarquer que le sommeil à cause duquel Gauvain manque sa mission, devient, dans un autre épisode de la légende, la cause même de la blessure. Dans la « Terre Faraine », au milieu d'un fleuve impétueux, Alain a fait ériger pour le Graal un superbe château, Corbenic, qui s'identifie au Graal lui-même, parce que, selon le texte, Corbenic signifierait en chaldaïque « le très saint récipient » — « saintisme vaisiaus ». Ce château est celui de la « veille éternelle » et de l'épreuve du sommeil. Personne ne doit y dormir. Quand le roi Alfases cherche à y dormir, un homme de flamme le transperce d'une lance entre les cuisses, blessure qui cause ensuite sa mort. Corbenic est « le palais aventureux » et tout chevalier qui s'y endort est trouvé mort le lendemain (Grand Saint-Graal, p.28). On trouve un thème analogue dans *Diu Crône*. A l'encontre de ses compagnons, Gauvain, bien qu'il y soit convié, ne boit pas, et son abstinence symbolique fait qu'il ne s'endort pas comme les autres et peut « poser la question », chose « sans laquelle tout ce qu'il avait fait et qu'il aurait encore put faire, eût été inutile » (Diu Crône, pp.352. 359 sqq). Le sens de ces passages est assez évident. Le « sommeil » est un symbole initiatique aussi connu que l'est celui de l'« Eveillé » et du « Sans Sommeil ». Dans toutes les traditions initiatiques, dominer le « sommeil » c'est participer à une lucidité transcendante, qui n'est plus conditionnée par l'existence matérielle et individuelle.

On trouve une variante du thème de l'usurpation, qui se relie dans une certaine mesure au thème d'Amfortas, dans le texte qu'on appelle *Elucidation*. Le royaume de Logres est dévasté et stérile, parce que le roi Amagon, accompagné de ses chevaliers, a usé de violence envers les « Dames de la Fontaine » et leur a pris une coupe d'or. A partir de ce moment, la cour du « roi pêcheur », c'est-à-dire du roi du Graal, qui constituait la richesse du pays, disparut, et le trône resta vacant pendant plus de mille ans. Finalement, au temps du roi Arthur, Gauvain vient à l'apprendre et se met à la recherche de la cour du Graal et du roi du Graal (cf. Weston, *Holy Grail*. cit., pp.111-112). Dans Wolfram, Klingsor apparaît également comme un usurpateur de « femmes » (sous la forme allégorique d'un adultère) ce qui provoque son émasculatation et le conduit à se livrer ensuite à la magie noire, c'est-à-dire à une contrefaçon « titanique » de la puissance surnaturelle. Klingsor a un château où, par ses sortilèges, il attire et emprisonne les « femmes », y compris la mère d'Arthur, château où Gauvain subit l'épreuve décisive déjà rapportée, épreuve grâce à laquelle il finit par conquérir la femme qui causa la

ruine d'Amfortas et du royaume du Graal : Orgeluse. Tout cela est assez clair si l'on suit l'interprétation déjà indiquée (pp.108 sqq). On voit que les divers thèmes de ces récits s'unissent dans un cadre d'ensemble, au centre duquel se trouve une unique idée de base.

Dans Manassier (Manassier. pp.100, 102), l'épée est celte avec laquelle fut tué par trahison le frère du roi du Graal, et qui, en cette occasion, se brisa. C'est le cadavre de la victime qui gît dans le cercueil du château du Graal. On conserve l'épée brisée, mais le successeur du roi du Graal se blesse par inadvertance avec ses tronçons, et cette blessure lui ôte tout pouvoir : l'emploi de la force lésée, non réintégrée, est à son tour fatal. Le thème de la vengeance passe ici au premier plan. L'épée doit être ressoudée ; celui qui en est capable doit ensuite venger le mort en rejoignant Partinial, seigneur de la « Tour Rouge ». Après diverses aventures présentant les caractères d'épreuves initiatiques, Parsifal tue Partinial (qui pourrait correspondre ici au « géant » combattu par les héros, entre les mains desquels l'épée de David se brise parce qu'ils ne sont pas qualifiés) : sur quoi, le roi du Graal bondit sur ses pieds, guéri.

A la lésion, ou blessure, causée par les tronçons de l'épée, correspond chez Gerbet de Montreuil, une fissure qui persiste dans l'épée ressoudée et impose à Parsifal de nouvelles aventures pour reconquérir le Graal. Au cours de celles-ci, le thème de la vengeance réapparaît, parce que Parsifal guérit et venge son premier instructeur, Gurnemant, qu'il a trouvé mortellement blessé. Il se produit ensuite un épisode important. A la cour d'Arthur, où Parsifal revient, arrive une embarcation conduite par un cygne, et contenant un cercueil que personne ne sait ouvrir. Parsifal y parvient et trouve un chevalier mort qu'il doit venger. S'étant décidé à le faire, il se produit, entre autres, l'aventure suivante. Parsifal ouvre une tombe dans laquelle est enfermé un homme vivant. Celui-ci cherche aussitôt à enfermer Parsifal dans sa tombe, où Parsifal réussit finalement à le repousser. Après quoi Parsifal rejoint le château fatidique, où il soude définitivement et intégralement l'épée (Gerbet de Montreuil, pp.102, 103, 107). On trouve le même épisode dans Gautier : le chevalier qui appelait à l'aide dans la tombe réussit à y enfermer un instant Parsifal et essaie de lui ravir sa monture (Gautier de Doullens, p.98). Dans un de ces textes, il est dit que le chevalier qui est dans la tombe est le démon. L'apparition du cygne est ici très importante, car le cygne est très étroitement lié à la tradition hyperboréenne et à Apollon lui-même, dieu hyperboréen de l'âge primordial ou âge d'or. Il est évident que le cercueil apporté par le cygne (animal qui amènera aussi Lohengrin de la terre du Graal) est comme une muette invitation à ressusciter quelque chose de mort, de déchu, se rapportant précisément à la tradition hyperboréenne (rappelons que le héros est présenté parfois comme le fils d'une veuve qui réside et règne dans une forêt solitaire et désolée — cf., sur la « veuve », ce que nous avons dit p.32). Mais le danger existe que le héros finisse par succomber lui-même à cette mort ou à ce sommeil : tel est le sens de la tentative démoniaque de renfermer Parsifal, le prédestiné, dans la tombe d'un

personnage vivant qui appelait au secours.

Ce sens se trouve complété par ce qu'on lit dans *Diu Crône*. Ici le roi du Graal est vieux, apparemment malade. Quand Gauvain, qui ne s'endort pas comme ses compagnons, « pose la question », le roi crie de joie et donne cette explication : il était déjà mort depuis longtemps, de même que les siens, bien qu'il parût vivant (*ich bin tôt, sewie ich nicht tôt schîn - iunde das gesinde min - daz ist ouch tôt mit mir*), et avait dû conserver cette apparence de vie, dans une détresse extrême, jusqu'à ce que s'accomplisse la recherche du Graal. Elle s'accomplit grâce à Gauvain, auquel le vieux roi transmet l'épée qui le rendra toujours victorieux ; puis il disparaît avec tous les siens et avec le Graal, ce qui signifie évidemment qu'il cède la place au royaume vraiment vivant et restauré (*Diu Crône*, pp.364-365). Dans d'autres textes, le but de la question est analogue : elle a le pouvoir de guérir le roi et de lui rendre simultanément possible la mort, qui n'avait été qu'artificiellement éloignée de lui : « et quand il sera garis, si via dedanz li iii jorz de la vie a mort, et baillera à celui chevalier le vesseau et li aprendra les segriotes paroles que lui aprit Joseph » (cf. p.ex. le *Perceval de Didot* (Weston, cit., p.62)). Dans Wolfram, si le roi blessé guérit, il abandonne toutefois le trône, qui passe à Parsifal. Il s'agit évidemment d'une transmission. Une ancienne dynastie déchue est libérée de sa vie artificielle et prend fin au moment où une nouvelle dynastie, un nouveau cycle — un cycle « héroïque » — démontre qu'il est capable d'assumer la fonction, en saisissant ou en reconstituant l'épée, en accomplissant la vengeance, en relevant ce qui était tombé. La substitution qui a lieu d'une façon irrégulière et arbitraire, violente et non qualifiée, donc sous la forme d'une lutte fratricide, correspond, au contraire, au sens de l'histoire du « coup.douloureux », telle que nous l'avons résumée en nous rapportant à la *Morte Darthur*, ou telle qu'elle figure dans les autres versions, plus ou moins confuses et enchevêtrées.

Dans Wolfram von Eschenbach, un magnifique vieillard, gisant sur un lit, vit encore auprès du roi blessé. C'est Titurel, le premier auquel fut confiée « la banière du Graal ». Le Graal — c'est-à-dire la fonction dont il reste toujours le représentant — le maintien en vie, mais il est atteint de la « podagre comme d'une paralysie contre laquelle il n'y a pas de remède » (Wolfram van Eschenbach, vol. II, p.242, vol. III, p.91). Les rois déchus dont parlent les autres textes ont souvent une vie anormalement prolongée : chez certains elle dure mille ans, chez d'autres quatre cents ou trois cents ans (cf. *Queste du Graal*, pp.42-43 ; Gerbert de Montreuil, p.107, etc.). Dans Albrecht, aussi, Titurel est âgé de 500 ans). Ils ne peuvent mourir avant l'arrivée du prédestiné. Il s'agit là d'une allusion à un interrègne, au sens de la survivance simplement formelle du *regnum*. C'est un mandat conservé à l'état latent, dont sont chargés des blessés, des aveugles ou des paralysés, jusqu'au jour de la venue du restaurateur. Et quand on lit dans *Perceval li Gallois* que le père de Parsifal, obéissant à l'ordre d'une voix divine était allé dans les lointains pays d'Occident, et n'avait pu y mourir tant que n'était pas apparu celui qui méritait d'être appelé le meilleur chevalier du monde (Perlesvax, p.173), c'est encore une fois le thème de

l'« Ile occidentale », de l'Avallon et du roi Arthur blessé, qui revient.

On trouve chez Wolfram une autre indication intéressante : il y est dit que la blessure envenimée et brûlante d'Amfortas se rouvrirait particulièrement sous le signe de Saturne, c'est-à-dire de Kronos (Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.80, 81, 83 ; dans le vol. III, p.245, on ajoute que les souffrances deviennent plus aiguës encore sous le règne de Jupiter et de Mars, qui représentent la royauté olympienne et le principe guerrier) .Saturne-Kronos est en effet, comme on l'a vu, le roi de l'âge primordial, le roi endormi dans la région hyperboréenne et qui fut privé, selon certains mythes, de sa « virilité », quand débuta un nouveau cycle. L'ensemble de ce que nous avons exposé explique pourquoi c'est justement sous le signe de Kronos que se rouvre et se fait particulièrement sentir la blessure d'Amfortas. Nous verrons, d'autre part, que dans la tradition hermétique Saturne-Kronos est précisément le « mort » qu'il faut ressusciter ; que l'art royal des « héros » consiste à libérer le plomb de ses « lèpres », de ses « imperfections » et de son obscurité, afin de le transmuier en or, réalisant ainsi le « Mystère de la Pierre ». L'or, Kronos, la « pierre angulaire », se réfèrent pareillement à la tradition royale primordiale. Lorsqu'en réapparaît le signe, la blessure de celui qui s'est dégradé, ou a usurpé, brûle et devient torturante.

Quant au thème, déjà rencontré, d'un chevalier tué ou blessé, que les chercheurs du Graal trouvent à côté de sa femme — quelquefois, et cela est significatif, à côté de l'Arbre (cf. p.ex. Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.253 ; Chrestien de Troyes, pp.77, 80, L'Arbre est presque toujours le chêne, qui, dans les anciennes traditions celtiques, figura l'Arbre du Momie et le « Centre ») — il correspond au type du héros qui n'est pas à la hauteur de l'épreuve, ou bien au chercheur du Graal lui-même, qui, dans une première étape, a failli à sa mission. Il est remarquable que ce soit souvent cette « femme », conçue comme une « parente » du héros, qui apprenne à ce dernier son propre nom, que lui-même ignore (Chrestien de Troyes, p.77) ; en tout cas, elle fournit des explications sur le mystère du château du Graal, accuse le chevalier de « ne pas avoir posé la question », donne parfois des instructions pour ressouder Pépée au cas où elle se briserait (Wolfram von Eschenbach, vol. II, pp.250, 254-255). Le fait que, dans Wolfram, la femme se trouve auprès du corps embaumé du chevalier mort, *gebalsemt rîter tôt*, semble indiquer qu'il s'agit ici d'une interférence ultérieure entre le thème du roi du Graal, dont la vie n'est qu'apparente, et celui du héros frappé avant d'avoir pu achever son entreprise. Dans Wolfram, cette femme est Sigune, et elle maudit Parsifal, à cause de son indifférence à l'égard du roi souffrant dans le château du Graal, et à l'égard de la fonction même du Graal (*Ibid.*, vol. II, p.256).

Mentionnons enfin cette autre variante du thème indiqué plus haut : le roi n'est pas encore malade et son royaume n'est pas encore dévasté, mais ces calamités seront uniquement dues au fait qu'on a vu trois fois le Graal avec la lance et avec Pépée, sans que l'on demande à quoi ils servaient. Cette indifférence et cette incompréhension ont causé un « grand malheur » ; c'est la raison pour laquelle la cour du roi Arthur a perdu son ancienne splendeur et que toutes les guerres se sont

déchaînées sur la terre (Perceval li Gallois, pp.124, 125). Cette version de la légende a quelque chose du ton tragique d'un « crépuscule des dieux ». Quand Parsifal arrive, le « roi pêcheur » est déjà mort et son adversaire, le roi du « Chastel Mortel », s'est emparé du Graal, de la lance et de l'épée. Parsifal reconquiert ces objets et oblige le roi ennemi à se tuer, mais il ne fonde pas une nouvelle dynastie du Graal, et se retire au contraire avec ses compagnons pour mener une vie ascétique. Une voix divine l'avertit que le Graal ne se manifesterait plus, sinon dans un lieu mystérieux qui leur sera révélé et dans la direction duquel Parsifal et ses compagnons partent pour ne plus revenir (Perceval li Gallois, pp.128-131, 134). Nous verrons que cela peut correspondre aussi à certaines significations historiques bien précises.

## 20. — Le roi pêcheur.

C'est un symbole plutôt énigmatique que celui qui correspond, soit au titre de « roi pêcheur » ou « riche pêcheur » porté par le roi du Graal à partir de Joseph d'Arimathie, soit au dédoublement du roi blessé du Graal en un autre personnage, qui, dans un premier temps, assume précisément les traits d'un pêcheur.

Sous son aspect le plus extérieur, ce symbolisme se rattache vraisemblablement à deux sources, l'une chrétienne, l'autre celtique. On connaît en effet le thème évangélique de la pêche miraculeuse. La multiplication des poissons équivaut à la nourriture inépuisable fournie surnaturellement par le Graal. Cela semble pouvoir s'appliquer surtout à la légende du Grand Saint Graal, où tous ceux qui n'ont pas été nourris par le Graal le sont par un poisson pêché par Alain, ce qui valut à ce chevalier le nom de « li riche pescheour », titre qui se transmet tout au long de la dynastie du Graal (Grand Saint-Graal, p.25). Dans Robert de Boron, on ajoute que celui qui appellera le vase par son vrai nom sera nommé « le riche pêcheur », précisément à cause du poisson qui fut pris quand commença (Joseph d'Arimathie, p.157). Il semble toutefois que l'on fasse ici une distinction : bien que les effets du Graal et du poisson soient équivalents, le poisson apparaît comme une sorte de complément du Graal, dont il incorpore la force à l'usage d'un certain groupe de chevaliers qui ne sont pas « nourris » par le premier (Grand Saint-Graal, p.25).

Quant aux sources celtiques, rappelons tout d'abord que la tradition celtique connaissait déjà un « poisson de la sagesse » — *salmon of wisdom* — qui brûle les mains mais qui mis dans la bouche, confère toute connaissance (cf. Nutt, Studies, cit., pp.158, 209) : symbolisme si transparent, qu'il ne demande pas d'explication spéciale. En second lieu, le poisson joue un rôle dans la légende relative à la transmission de la tradition primordiale en Irlande. Le *Leabhar na huidhe* rapporte que lorsque s'éteignit la race primordiale de Partholan, conquérante de l'Irlande, un seul homme survécut, Tuan, qui, en assumant successivement la forme de divers animaux symboliques, conserva le souvenir de la première génération. A l'époque des Tuatha dé Danann, il prit la forme d'un aigle ou d'un

épervier. De cette forme, il passa à celle d'un poisson quand la race de Milhead vint au pouvoir. Péché et mangé par une princesse, Tuan renaît sous une forme humaine, comme fils de la princesse et comme prophète (Apud De Jubainville, *Cycle myth. irlandais*, cit., pp.50 sqq). Le roi du Graal pourrait avoir, en tant que pêcheur, un rapport avec l'idée obscure d'une reprise de l'héritage de la race de Partholan, de son « souvenir » conçu comme un mystère de « nourriture » comparable à celui du Graal ou de nature à le compléter.

Pour ce qui est des références propres à l'ensemble du cycle des légendes impériales que nous avons exposées au début, nous nous bornerons à rappeler que la dynastie ou la tradition du Graal est souvent rapportée à Salomon. Or, dans les légendes arabes, fort répandues au Moyen Age occidental grâce aux versions espagnoles, le thème du poisson est lié à une recherche équivalente, au fond, à celle du Graal, conçu en tant que pierre royale et pierre de la puissance. Il s'agit d'un anneau muni d'une pierre ayant les caractères d'« un feu qui remplit le ciel et la terre », symbole du pouvoir suprême. Salomon ayant perdu cet anneau, déchoit. L'anneau a été jeté dans la mer. Salomon, en pêchant, le retrouve dans un poisson, et acquiert ainsi de nouveau le pouvoir d'une domination visible et invisible (sur les hommes, les bêtes, les démons) (cf. Kampers, *Lichtland der Seelen*. cit., pp.37-38). Cet anneau de Salomon est lui-même une réplique de la pierre qu'Alexandre le Grand aurait trouvé dans un poisson gigantesque et qui, à l'instar du Graal porté par le roi pêcheur, a la propriété de répandre une grande lumière dans la nuit (*Ibid.*, p.39 ; dans les prophéties françaises et italiennes de Merlin, on trouve un thème analogue, celui de la couronne de l'empereur Adrien d'Orbant, perdue en mer. dont les pierres auraient été apportées à « Frédéric » par un pêcheur).

Un dernier aspect du symbolisme du poisson apparaît dans la phrase de l'Evangile : « Je veux vous faire pêcheurs d'hommes » et chez Pierre lui-même, l'apôtre pêcheur, à qui est appliqué ensuite le symbolisme de la « pierre angulaires-, en sa qualité de fondateur de l'Eglise du centre de la nouvelle religion et de la tradition apostolique. Et l'on pourrait également rappeler ici que « l'anneau du pêcheur » figure parmi les insignes papaux. L'explication, qui se trouve chez Chrestien de Troyes, c'est que le roi du Graal, précisément parce qu'il a été blessé, n'a pas d'autre occupation ni de joie possibles que la pêche (Chrestien de Troyes, p.77). Le roi du Graal apparaît évidemment ici comme celui qui, constatant son impuissance, cherche en tant que « pêcheur d'hommes », l'élu, le héros. Détail significatif, dans *Perceval li Gallois*, l'hameçon avec lequel il pêche est en or (Perceval li Gallois, p.131) et, dans ce texte comme chez Wolfram, le pêcheur est aussi l'homme qui indique à Parsifal le chemin du château du Graal, où il repaît ensuite sous la figure du roi malade. Mais « on dit aussi que ce qu'il pêche quand les douleurs le tourmentent, ne suffit pas à ses besoins » (Wolfram von Eschenbach, vol. 111, p.82).

On peut approfondir le sens de ces symboles en recourant à des confrontations inter-traditionnelles. Ainsi que René Guenon le remarque justement,

beaucoup d'éléments incitent à penser que le symbolisme du poisson est de provenance nordique et même hyperboréenne : « on a signalé en effet sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie (en Ecosse aussi) (cf. Charbonneau-Lassay, *Le poisson*, dans « Regnabil » déc. 1926), et, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. » Mais un autre fait vient également à l'appui de cette hypothèse, à savoir que dans la tradition hindoue « la manifestation sous la forme de poisson — *matsya-avatara* — est regardée comme la première de toutes les manifestations de Vishnu, celle qui se place au début même du cycle actuel et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale ». C'est en tant que « poisson », que Vishnu guide sur les eaux l'arche contenant les germes du monde futur et, après le cataclysme, révèle les Veda, qui, par la racine *vid* = savoir, indiquent la science par excellence ; et c'est également sous forme de poisson que l'Oannès chaldaique enseigne aux hommes la doctrine primordiale (R. Guenon, *Quelques aspects du symbolisme du poisson*, « Etudes traditionnelles », fév. 1936, pp.66 sqq). Les éléments celtiques et chrétiens du symbolisme du poisson apparaissent donc, dans cette perspective, comme les fragments d'une conception plus vaste, qui éclaire aussi, d'une façon particulière, le thème de la légende du Graal dont il est ici question. Le roi pêcheur est le dominateur déchu qui cherche à ranimer la tradition primordiale, l'héritage hyperboréen. Cela ne sera possible qu'à l'arrivée du héros qui connaîtra le Graal et sera conscient de sa fonction et de ses bienfaits, lesquels, nous l'avons vu, s'intègrent et se confondent presque avec ceux du poisson. D'où l'autre aspect du même symbolisme, le roi pêcheur comme « chercheur d'hommes », d'hommes au sens éminent, c'est-à-dire qualifiés pour la fonction en question.

## 21. — Le siège du Graal.

Nous avons vu que parmi les lieux où se déroulent les épreuves des chevaliers du Graal, figurent en première ligne l'« Ile » et le « Château ».

Le « voyage » dans ces lieux doit être essentiellement considéré *sub specie interioritatis*, c'est-à-dire sous la forme d'un déplacement de la conscience dans un monde habituellement fermé à l'être humain. Il comporte un symbolisme initiatique général et universel, en dehors des références particulières que nous avons déjà indiquées et qui se rapprochent aussi à quelque chose d'étroitement lié à la tradition de l'Avallon et de l'« Ile Blanche ».

Au sujet, précisément, de la terre des Hyperboréens, Pindare avait dit qu'on ne l'atteint ni par terre ni par mer et que ce n'est qu'à des héros comme Héraklès qu'il fût donné d'en trouver la voie. Selon la tradition extrême-orientale, l'île, située à l'extrémité de la contrée septentrionale, n'est accessible que par le vol de l'esprit,

et, dans la tradition tibétaine, il est dit que Shambala, le siège mystique septentrional, qui, nous l'avons vu, est en relation avec le Kalki-avatara, « se trouve dans mon esprit » (textes relatifs dans Rivolta, etc., cit., pp.259-260). Ce thème figure aussi dans la légende du Graal. Dans la *Queste*, on appelle le château du Graal « palais spirituel » et dans *Perceval li Gallois* « château des âmes » (au sens d'êtres spirituels) (*Queste du Graal*, p.50; *Perceval li Gallois*, p.132). Mordrain atteint l'île rupestre qui se trouve là où « s'effectue la vraie traversée pour Babylone, l'Ecosse et l'Islande » et où, ayant été ravi par le Saint Esprit, ses épreuves commencent (*Grand Saint-Graal*, p.18). Et de même que la vision de Kronos dans le siège hyperboréen a lieu, selon Plutarque, pendant le sommeil (Plutarque, *De facie*, etc., § 26), c'est dans un état de mort apparente que dans la *Morte Darthur*, Lancelot a la vision du Graal (*Morte Darthur*. XVII, 15), et c'est dans un état dont on ignore s'il est sommeil ou veille, que, dans la *Queste*, il a la vision du chevalier blessé se traînant jusqu'au Graal afin d'apaiser ses souffrances (*Queste du Graal*, p.40). Il s'agit là d'expériences qui se situent au-delà des limites de la conscience ordinaire.

On applique parfois au château le symbolisme de l'invisibilité et de l'inaccessibilité. Il n'est donné qu'aux élus de le trouver, soit par un heureux hasard, soit grâce à un enchantement ; autrement, il disparaît aux yeux du chercheur. Dans Wolfram, le Graal lui-même est invisible pour les non-baptisés — mais la description de l'eau baptismale (« l'eau fait prospérer tous les êtres auxquels nous donnons le nom de créatures. C'est grâce à cette eau que nos yeux peuvent voir. L'eau lave les âmes et les rend si resplendissantes, que même les anges n'ont pas une plus grande splendeur »), (Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.264, 267, 271) suffit déjà pour se convaincre qu'il s'agit moins du baptême chrétien que d'une véritable initiation, l'eau ayant ici plus ou moins le même sens que l'« Eau divine » ou « Eau philosophale » dans l'hermétisme. Il arrive fréquemment que le château disparaisse subitement après que le héros l'ait atteint et visité, et que celui-ci se retrouve sur une place déserte ou dans une forêt. Dans d'autres cas, l'entreprise du héros est entièrement accomplie avec la découverte du château, sans qu'il aille à poser la question au sujet du Graal (Gerbert de Montreuil, pp.102-103). Lorsque le château est représenté entouré par les eaux, par la mer (*Queste*), par un fleuve puissant (*Grand Saint Graal*) ou par un lac où l'on rencontre le roi pêcheur (Wolfram), cela correspond, en dehors de ce que nous avons déjà dit à propos des figurations « polaires », à des symboles d'inaccessibilité, d'isolement. Dans la *Queste du Graal*, il est gardé par deux lions (*Queste du Graal*, p.45), c'est-à-dire le même animal que Gauvain vaincra dans l'épreuve du « château d'Orgeluse », qui est, elle aussi, une expérience initiatique. Chez Wolfram, l'accès du château par une voie non normale revêt la forme suivante : Parsifal y accède en parcourant, sur son cheval abandonné à lui-même dans la forêt, autant de chemin qu'un oiseau aurait pu en faire (Wolfram von Eschenbach, vol. II, pp.226-227). Ici, le château nous est présenté comme « inébranlable et puissant », avec des murs lisses qui le rendraient sûr même s'il était assiégé par toutes les armées du monde : « *Swas erden hât umbslagenz mer, - danc gelag nie hûs sô wol ze wer - als*

*Munsalvaesche* ». Dans le château se trouvent de « telles splendeurs qu'il n'en existe pas d'égales sur terre. Mais celui qui s'adonne à sa recherche ne le trouve malheureusement jamais : néanmoins beaucoup s'adonnent à cette recherche. Mais pour le voir il faut y arriver sans le savoir - *er muoz unwizzende geschehen* ». Le lieu où il se trouve est désert, sauvage, mortel : c'est le Montsalvatsche dans la Terre de Salvatsche (*Ibid.*, vol. II, p.252). « La voie qui mène à lui est pleine de combats - *swâ diu stêt - von strîle rûher wec dar gêt* ». « Il n'est pas d'usage de chevaucher aussi près du Montsalvatsche sans devoir affronter un combat périlleux ou sans aller à la rencontre de cette expiation, à laquelle le monde donne le nom de mort » (*Ibid.*, vol. IV, p.93 ; vol. III, p.39 : *Ode der alsolhen wandel bôt, — als man vorm walde heizet têt*). Les chevaliers du Graal ou « Templiers » (*Templeisen*) empêchent les hommes de tous pays de s'approcher, sauf ceux qui sont désignés par une inscription apparaissant sur le Graal lui-même : ils se consacrent, jusqu'à la dernière goutte de sang, à lutter contre tout envahisseur (*Ibid.*, vol. III, pp.62, 65, 82. C'est pour cela que l'on peut dire des chevaliers du Graal qu'ils « vivent dangereusement » : *si nement niemens sicherheit, — si wâgnt ir leben gein jenes lehn — daz ist für sünde in dâ gegeben.*). Dans le *Titurel* se dresse, au centre de la forêt, une montagne que personne ne peut trouver, à moins d'être guidé par des anges ; c'est le Mont défendu, le Mont gardé, Montsalvatsche. Au-dessus de lui plane le Graal, tenu par des êtres invisibles (texte de Golther, *Percival und der Gral*, cit., p.239).

Dans les textes plus tardifs, le mont du Graal, Montsalvatsche, perd souvent le sens de *mons silvaticus* pour prendre celui de *mons salvationis*, correspondant à la terre de Salvaterra et de S. Salvador en Espagne, où il serait situé (cf. Golther, *Op.cit.*, p.233), c'est-à-dire de mont du salut. D'une façon générale, on se trouve donc en présence de différents symboles où s'exprime toujours l'idée d'une inviolabilité en face de n'importe quelle profanation ou usurpation, cependant que le thème de l'invisibilité, ainsi que d'autres thèmes analogues, souligne la notion d'une inaccessibilité qui est propre à tout ce qui se soustrait au domaine du monde matériel, de la forme et des sens physiques, au-delà d'une limite qui, pour l'homme ordinaire s'identifie à celle de la mort (dans un texte anglais du *Merlin*, certains chevaliers de la Table Ronde voient passer le cortège du Graal, acclamé en ces termes par une voix d'en haut : « Honneur, gloire, puissance et joie sempiternelle au destructeur de la mort » (*apud* Weston, *Holy Grail*, cit., p.154)) ou, du moins du sommeil. Nous avons déjà vu comment le château du Graal, sur lequel « descendent les flammes de l'Esprit Saint », est aussi celui de « l'épreuve du sommeil ». Sortir vainqueur de cette épreuve équivaut à passer activement au-delà de la conscience de veille de l'individu physique. Mais cela n'arrive pas sans une crise et sans une action difficile et périlleuse : interprétation à laquelle on peut faire correspondre le sens des « combats dangereux », dont parle Wolfram. Ceux qui ont des connaissances en cette matière savent en effet que des aventures de ce genre peuvent aussi avoir pour conclusion la maladie, la folie ou la mort.

A cet égard, l'image qui se trouve dans un manuscrit : cheminer sur le fil d'une épée, est fort intéressante. Lancelot atteint le château de son aventure en passant

sur le pont constitué par le fil d'une épée (voir l'illustration d'un ms. du XIII<sup>e</sup> siècle dans H. Y. Thompson, *Illustrations from one hundred manuscripts*, London, 1916 (apud H. Zimmer, *The King and the Corpse*, New York, 1948, p.166-67)). C'est un thème connu par plus d'une tradition, en particulier la tradition iranienne et irano-islamique, qui s'applique soit aux expériences du *post-mortem*, de l'au-delà, soit à celles de la voie initiatique : le chemin qui mène à la sagesse fut déjà comparé par la *Katha-upanishad* à une marche sur le fil d'un rasoir.

Quant à la défense du Graal et à la garde que montent auprès de lui les Templiers, on peut y voir aussi quelque chose d'équivalent à ce qu'est, en général, le secret initiatique. Dans un sens plus particulier, et qui se relie à ce que nous dirons plus loin, il s'agit toutefois de la défense d'un centre spirituel. A cet égard, il importe de faire d'ores et déjà observer que le siège du Graal apparaît toujours comme un château, comme un palais royal fortifié et jamais comme une église ou un temple. Ce n'est que dans les textes plus tardifs que l'on commence à parler d'un « autel » ou d'une « chapelle » du Graal, correspondant à la forme la plus christianisée de la légende, où il finit par se confondre avec le calice de l'Eucharistie. Mais on ne trouve rien de semblable dans les rédactions les plus anciennes de la légende, et l'étroite relation du Graal d'une part avec l'épée et la lance, lance qui, ainsi que nous l'avons vu, ne saurait correspondre aucunement à celle de la Passion, et, d'autre part, avec une figure de roi, ou présentant des traits royaux, nous autorise à considérer comme extrinsèque la formulation christianisée plus récente. Ainsi, le centre du Graal qu'il faut défendre « jusqu'à la dernière goutte de sang », non seulement ne peut être mis en rapport avec le christianisme et avec l'Eglise qui, nous l'avons dit, a toujours voulu ignorer ce cycle de mythes, mais ne peut même pas l'être, d'une manière plus générale, avec un centre de type religieux ou mystique. Il s'agit plutôt d'un centre initiatique conservant l'héritage de la tradition primordiale, selon l'unité indivise, qui lui est propre, des deux dignités : royale et spirituelle.

## 22. — Autres aventures initiatiques des Chevaliers du Graal.

Dans Wolfram il est dit : « Quiconque veut conquérir le Graal ne peut ouvrir son chemin vers cet objet précieux, que les armes à la main » (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, p.102 : *Van swers grâles gerte, — der muose mit dem swerte — sich dem prise nahen*). Cette phrase résume l'esprit de tout le cycle des aventures affrontées par les chevaliers de la Table Ronde à la recherche du Graal. Ce sont des aventures épiques et guerrières, qui ont bien un caractère symbolique du fait qu'elles expriment essentiellement des actes spirituels et non des actions matérielles, sans toutefois, à notre avis, que cet aspect du symbolisme représente un élément fortuit et insignifiant. Nous entendons par là « qu'ouvrir son chemin vers le Graal les armes à la main », avec tous les duels, les luttes et les combats que cela implique, correspond sûrement à une voie particulière de réalisation intérieure, où c'est précisément l'élément « actif », guerrier ou viril qui joue le rôle essentiel. La voie

que l'on doit s'ouvrir en combattant est cependant toujours celle qui conduit de la « chevalerie terrestre » à la « chevalerie spirituelle » : selon les expressions traditionnelles que nous avons utilisées ailleurs (*Rivolta contro il mondo moderno*, cit., 1, § 18) il ne s'agit pas seulement de la « petite guerre », mais aussi de la « grande guerre sainte ».

D'une manière générale, on peut distinguer, dans ces aventures ou épreuves, deux thèmes et deux degrés.

1) Elles sont destinées à confirmer la qualité guerrière, en faisant apparaître le prédestiné comme invincible et comme le meilleur chevalier du monde. Mais pour cela, en plus de la force, la « sagesse » et une certaine vocation mystérieuse sont requises.

A propos de la « vocation », nous rappellerons seulement que dans *Perceval li Gallois*, dans Wolfram et dans Chrestien de Troyes, Parsifal s'éveille au désir des aventures chevaleresques qui le conduiront d'abord à devenir un chevalier de la Table Ronde et ensuite à chercher le Graal, quand, ravi par le chant des oiseaux, il obéit à « sa nature et à ses désirs les plus profonds » (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.123 : *Si wart wol innen, daz zeswal — von der stimme ir kindes brust. — Des twang in art und sîn gelust*). Il s'agit là d'un symbolisme auquel nous ne pouvons que faire brièvement allusion ici. L'atmosphère étant comparée analogiquement à une condition qui n'est plus celle de l'élément « terre », les êtres de l'atmosphère, les oiseaux, ont symbolisé dans beaucoup de traditions, y compris la tradition chrétienne, les natures supra-terrestres, les dieux ou les anges et par suite la langue des oiseaux a symbolisé la « langue des dieux », comprise à partir d'une certaine phase de l'éveil intérieur. Voici quelques références : dans la saga nordico-germanique, Siegfried comprend cette langue après avoir tué le « dragon ». Dans Délia Riviera, comprendre « l'occulte et les différents gazouillis des oiseaux » est un des dons que le « héros » obtient de l'Arbre de Vie (les oiseaux qui y résident sont, d'après le symbolisme évangélique, les « anges ») (C. Délia Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi* (Milano, 1605, nouvelle édition présentée par J. Evola, Bari, 1932, p.169)). On a dit de Salomon, dont on a vu maintes fois la relation avec certains éléments de la tradition du Graal, ainsi que d'autres sages, en particulier dans les traditions arabes, qu'ils comprenaient la langue des oiseaux (R. Guenon, *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* (dans « Voile d'Isis », n° 110, 1919), p.120). En outre, dans certaines légendes celtiques c'est sous forme d'oiseaux qu'apparaissent souvent les Tuatha dé Danann devenus invisibles, quelquefois pour guider les élus vers leurs résidences « souterraines ». C'est à cet élément surnaturel, sorte d'appel d'en-haut, auquel correspond une mystérieuse réminiscence (non sans rapport avec cette parole : « personne ne connaîtra le Graal, s'il ne l'a pas déjà vu dans le ciel »), qu'il faut rapporter le symbole de Parsifal, éveillé à la vocation de chevalier du Graal par la voix des oiseaux, de nature non terrestre, et détaché aussi, du même coup, du lien de la mère [Dans le type de la mère de Parsifal, opposée à sa vocation héroïque, ennemie des oiseaux qui l'ont réveillée chez son fils, et qui, dans l'espoir de le retenir, donne à son fils une

piètre monture et, finalement, meurt, tandis que Parsifal, s'étant séparé d'elle, poursuit le cycle de ses aventures à la recherche du Graal, il n'est pas exclu que l'on puisse voir le symbole d'un lien « gynécocratique » dépassé par Parsifal. L'enseignement transmis par Gurnemanz à Parsifal se présente effectivement, dans Wolfram, comme un « dépassement de la mère » (et dans *Perceval li Gallois* on enjoint au héros de ne jamais dire que ce qu'il sait avoir appris de la mère). Gurnemanz, qui enseigne à Parsifal tout ce qui peut contribuer « à assurer la félicité éternelle », lui reprochera d'avoir continuellement sur les lèvres le nom de sa mère. Après qu'il lui ait appris les principes de l'éthique de l'honneur, allant jusqu'à déclarer que, pour celui qui tombe dans la honte, « tout ce qu'il y a en lui de noble se détache et l'abandonne, et qu'il va droit eu enfer », il est dit que « dès lors Parsifal cessa de parler de sa mère — *siner muoter er gesweic* » (*Wolfram von Eschenbuch*, vol II, pp.174-176). On peut rapporter ceci au principe des « sociétés d'hommes », mais aussi, d'une façon plus générale, à l'opposition déjà indiquée (pp.31-33) entre la civilisation maternelle (la mère) et la civilisation « héroïque ».]

Au héros du Graal, on demande naturellement l'adhésion la plus complète aux principes de la fidélité, de l'honneur et de la vérité, propres à l'éthique chevaleresque, et qui ne doivent en aucune façon être affectés par l'accomplissement ultérieur. On dit de Trevrizent qu'il libéra Parsifal de ses fautes au cours d'une période de vie ascétique, « sans pourtant contrevenir aux lois de la chevalerie » (*Wolfram von Eschenbach*, vol. lit, p.91). Il est dit à maintes reprises que les lâches, les menteurs, les déloyaux ne trouvent pas de place dans l'ordre du roi Arthur. Etre capable de fidélité, abhorrer la fausseté, apparaît comme la première qualification dans le cycle du Graal, et consacre, dans le prologue de Wolfram, une distinction essentielle, presque métaphysique et ontologique, entre les êtres humains, qui correspond manifestement à la composante nordico-aryenne du monde médiéval et guerrier : d'un côté il y a ceux qui connaissent le sentiment de l'honneur et de la honte, de l'autre ceux qui sont incapables d'éprouver ce sentiment : ce sont comme deux races faites d'une substance différente et qui n'ont rien en commun.

2) Mais les qualités viriles, même si elles sont intégrées, e n g a g e n t sous la forme d'un devoir précis, et c'est même là, dans les légendes en question, le point décisif. Elles sont maudites, quand leur présence ou leur conquête ne conduit pas à « poser la question », ou à quelque chose d'équivalent. Le héros admis au château du Graal est tenu de guérir, de réaffirmer ou d'assumer le *regnum*. S'il reste indifférent en face du problème muet, en face du représentant blessé, paralysé, émasculé, dégradé ou devenu sénile, de la royauté selon le Graal, la *virtus* démontrée ou acquise apparaît, dans le cycle en question, comme dépourvue de sens, ou, pour cette raison même, incomplète, illusoire et, pourrait-on presque dire, « démoniaque », maudite par Dieu (dans Wolfram (vol. II, p.315), Parsifal, du fait qu'il n'a pas posé la question, est qualifié d'instrument diabolique : *Ir sit der hellehirten spil — gunërter lip.her Parzival* !). En d'autres termes, aux initiés du Graal incombe une mission supra-personnelle, qui est la vraie mesure de leur qualification. « Connaître » le Graal et pourtant ne pas demander « à quoi il sert », c'est là, d'après les textes déjà cités, une preuve de l'insuffisance du héros. Ce qui revient à dire qu'il s'agit ici d'une spiritualité « engagée », d'une spiritualité dont

l'idéal n'est pas une transcendance détachée du monde.

Les innombrables aventures des héros du Graal comportent peu de thèmes. Une fois qu'il les a compris, celui qui lit ces romans n'en trouve, en fin de compte, qu'une interminable répétition, sous les formes les plus variées. Comme nous l'avons dit, on se trouve transporté dans une atmosphère fantastique, féerique, « surréelle » ; il y manque les liens habituels de cohérence ou ceux d'une véritable trame littéraire. Les aventures sont, dans une large mesure, décousues ; mais souvent leur incohérence même, jointe à l'intervention du prodigieux comme un fait quasi-naturel, donnent l'impression d'aventures qui se déroulent hors du temps et les répétitions mettent en évidence le caractère non pas épisodique, mais typique, symbolique, des faits et des actes auxquels on fait allusion. Nous mentionnerons quelques-unes des aventures les plus caractéristiques, dont le sens ressort clairement de ce que nous avons exposé jusqu'ici.

Nous avons déjà fait allusion à l'épisode de Mordrain, emporté par le Saint Esprit dans l'« île-tour » au milieu de l'Océan. L'île est *déserte*. On exhorte Mordrain à rester fermé dans sa foi. Survient la tentation d'une femme en qui il apparaît que c'est Lucifer qui agit. Il y a ensuite l'épreuve d'une épouvantable tempête, accompagnée de coups de tonnerre et d'éclairs, et l'apparition d'une sorte de phénix (l'oiseau miraculeux Serpolion) qui renverse et blesse Mordrain ; celui-ci reste sept jours inconscient (sommeil initiatique), jusqu'à ce que, ayant surmonté une nouvelle tentation luciférienne, il arrive, grâce à l'interprétation d'un de ses rêves, à connaître la dynastie prédestinée à fournir le héros du Graal (Grand Saint-Graal, pp.18-19. Le nombre traditionnel « sept » réapparaît à plusieurs reprises : dans la *Morte Darthur* et dans la *Queste du Graal*, Gauvain, pour pénétrer dans le *chastiax* as pucelles doit vaincre sept chevaliers ; dans l'Elucidation on cherche sept fois le Graal ; dans le *Grand Saint-Graal* Moïset, échouant dans l'épreuve du siège périlleux, est saisi par sept mains de feu ; dans *Gerbert*, sept années doivent s'écouler avant que Parsifal, dont l'épée s'est brisée, puisse retrouver le château du Graal ; on rencontre un thème analogue dans *Perlesvax*, etc.).

Dans des aventures de ce genre, il y a d'abord l'arrivée dans l'île, l'« île tournoyante », réplique de l'Avallon, présentée comme un lieu désert ou périlleux. Après ce premier contact et les épreuves qui s'y rattachent, apparaît la « nef ». Cette nef (tout comme le cercueil hyperboréen tiré par les cygnes) introduit le thème suivant, celui d'un mandat ou mission, parce qu'elle contient l'épée et la couronne d'or, non sans rapport avec l'Arbre de Vie et la royauté sacrée (David).

Un thème analogue se trouve dans la *Queste du Graal*, Parsifal est précipité dans un fleuve par une monture diabolique, rapide comme le vent. Il réussit à atteindre l'« île », où il vient en aide à un lion en lutte contre un serpent (purification de la force « lion »). Il résiste aux tentations d'une femme en qui agit un influx diabolique. Ensuite apparaît un personnage sacerdotal qui le prend à bord d'une embarcation. Le texte de Manassier comporte cette variante : tandis que Parsifal se repose sous un chêne, survient un cheval diabolique qui le précipite dans un fleuve. Parsifal est secouru par une embarcation, ayant à bord

une femme qu'il prend pour sa propre femme, Blancheflour, mais qui en réalité, est une créature démoniaque. Survient l'embarcation sacerdotale qui conduit Parsifal dans un beau château et, peu après, le héros affronte victorieusement l'épreuve consistant à ressouder l'épée brisée (intégration initiatique de l'être). Dans une aventure précédente relatée par ce texte, Parsifal, s'approchant d'un arbre lumineux, voit cet arbre se transmuier en une chapelle, où gît, près d'un autel, le corps d'un chevalier. Tout à coup, une main obscure éteint la lumière. Il revient dans cette chapelle, y passe la nuit (ce qui correspond à l'épreuve du sommeil au château de Corbenic) et apprend par la suite que dans cette main agissait le démon, qui avait déjà tué quantité de courageux chevaliers, et les avait enterrés alentour. C'est ce que lui raconte un ermite, c'est-à-dire une personnification du principe ascétique, qui rappelle aussi à Parsifal qu'il faut non seulement acquérir de la gloire, mais penser également à son âme. Parsifal est ensuite désarçonné par son cheval, ne parvient pas à le rattraper, et, en faisant halte sous le chêne, trouve la monture diabolique dont nous avons parlé ; après quoi se succèdent les aventures déjà mentionnées. Dans les deux cas, il s'agit évidemment de deux transcriptions différentes d'un même thème. Le danger mortel de l'épreuve de la chapelle est en effet le même que celui que Parsifal affronte en enfourchant, à côté du chêne, la monture diabolique, et en se laissant conduire par elle (Queste du Graal, p.43 ; Manassier, p.101. Les différentes créatures démoniaques, montures ou femmes, sont démasquées et leur ruse est éventée, au moment où le héros se signe : c'est la figuration chrétienne de l'idée générale d'une évocation du principe surnaturel).

A propos de cette histoire de la monture, étant donné le rôle exceptionnellement important que joue cette dernière dans la littérature chevaleresque, il sera peut-être opportun de rappeler brièvement ce que nous avons déjà indiqué par ailleurs au sujet du symbolisme du cheval (cf. aussi Michelet, *Le secret de la chevalerie*, cit., pp.8-12).

Si le chevalier représente le principe spirituel de la personnalité engagé dans les différentes épreuves, le cheval ne peut être que ce qui « porte » un tel principe c'est-à-dire la force vitale, plus ou moins maîtrisée par lui. Ainsi, dans l'ancien mythe classique rapporté par Platon, le principe de la personnalité est représenté comme un aurige, dont le destin dépend de la façon dont il sait maîtriser des destriers symboliques, en fonction de ce qu'il peut encore se rappeler de la vision du monde supérieur. Dans l'antiquité, le cheval était consacré surtout à deux divinités : Poséidon et Mars. Poséidon est également le dieu tellurique ( le « secoueur de la terre ») et le dieu de la mer ; il est en somme le symbole d'une force élémentaire, ce qui éclaire, dans les aventures que nous venons de rappeler, le rapport qui existe entre la monture diabolique et les eaux, le fleuve où elle précipite son cavalier. Associé ensuite à Mars, le cheval exprime plutôt une orientation guerrière de la force vitale, correspondant précisément au « véhicule » des aventures héroïques propres, en général, à la chevalerie. Cela éclaire aussi la signification esotérique du désarçonnement, c'est-à-dire le danger que l'« élémentaire », la force déchaînée, prenne le dessus. Le sens d'autres épisodes

devient également évident : le chevalier enseveli qui cherche à enfermer Parsifal dans la tombe essaie aussi de lui ravir sa monture. Dans l'« épreuve de l'orgueil », surmontée par Gauvain, la condition, posée au héros pour traverser le fleuve, c'est de céder la monture d'un chevalier qu'il doit d'abord vaincre (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, p.143. Dans une première phase, Parsifal désirait seulement combattre — *ichn suochte niht wan striten*. Cet épisode fait vraisemblablement allusion à des épreuves d'ordre supérieur, où il faut dépasser la force symbolisée par le cheval). Réussir à attacher sa monture au pilier du Mont Orguellous (dont le sens « polaire » est manifeste), pilier qui est l'œuvre de Merlin, telle est l'épreuve qui consacre le meilleur chevalier : épreuve suivie du « mystère sacré », celui du chêne se transformant en chapelle, l'« épreuve de la chapelle » (Gautier de Doullens, pp.95-96, 98-99) et ainsi de suite. Ce que nous avons indiqué suffit pour orienter le lecteur partout où, dans ces aventures, quelque chose de singulier et d'anormal concernant les chevaux de l'un des chevaliers l'avertit de la présence d'un sens sache.

Pour en revenir aux aventures résumées plus haut, les coups de tonnerre, les tempêtes et les phénomènes analogues qui s'y déroulent ont une correspondance manifeste avec ceux qui se produisent dans l'épreuve du « siège périlleux ». Le thème de l'intégration donnée par le Graal, au-delà de l'inébranlabilité purement « naturelle » ou guerrière, thème auquel correspond plus ou moins celui de l'embarquement, ou de la ressoudure de l'épée après la *première* épreuve, prend chez Robert de Boron la forme suivante : Parsifal reste calme et impassible, alors que, s'étant assis sur le « siège périlleux », la terre s'entrouvre et qu'un coup de tonnerre retentit comme si le monde explosait ; mais du fait qu'il a eu cette audace sans « poser la question » (ce que les « femmes » lui reprochent en ces termes : « Ton Seigneur te hait et c'est miracle que la terre ne s'ouvre pas sous tes pieds »), doit accomplir une série d'aventures et ce n'est qu'après avoir reçu le Graal que la pierre de la Table Ronde, qui s'était brisée sous Parsifal, se ressoude complètement (Perlesvax, pp.172-173, 175, 178).

Celui qui est familiarisé avec la littérature mystériorologique reconnaîtra sans hésiter, dans ces aventures, l'allusion à des expériences typiques de caractère initiatique, exprimées, au moyen de symboles plus ou moins identiques, par les traditions de tous les pays. Les tempêtes et les coups de tonnerre, les traversées des eaux, les développements du thème de l'Arbre et de l'Ile, les ravissements et les morts apparentes, etc., sont pour ainsi dire des « constantes » dans tous les récits à contenu initiatique, aussi bien d'Orient que d'Occident, à tel point qu'il serait sans intérêt de procéder ici à des comparaisons, qui finiraient par se développer presque indéfiniment. Chez Plutarque et chez l'Empereur Julien, dans les témoignages qui nous sont parvenus des Mystères helléniques, dans le *De Mysteriis*, dans le *Livre des Morts* tibétain, dans le *Livre des Morts* égyptien, dans ce qu'on appelle le *Rituel Mithriaque*, dans les enseignements du yoga et du taoïsme ésotérique, dans la plus ancienne tradition cabalistique de la Merkaba, etc., même le profane peut constater la correspondance supra-traditionnelle des symboles, et si le lecteur n'est pas victime de l'idée que tout cela se réduit à des

créations poétiques ou à des projections de l'imagination qu'il faut interpréter psychanalytiquement sur la base de l'« inconscient collectif », il peut pressentir les étapes correspondantes d'un même itinéraire intérieur. Le lecteur pourra, en cette matière, se reporter à ceux de nos ouvrages qui en traitent spécialement (cf. *La tradition hermétique*, cit. ; *Lo Yoga della Potenza*, cit. ; et surtout *Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io* (Roma 2, 1954)) ; nous ne saurions traiter ici *ex professo* de la phénoménologie et de la symbologie relatives à la destruction du Moi physique et à la participation aux états transcendants de l'être. Nous supposons que le lecteur a quelques connaissances à ce sujet et nous nous bornerons à souligner ici les éléments les plus faciles à comprendre.

Une des aventures les plus remarquables est celle du Château des Merveilles — « Schastel Marveil » — dont il est dit dans Wolfram : « Les combats que vous avez affrontés jusqu'ici n'étaient que des jeux d'enfants. Maintenant des événements angoissants vous attendent » (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, p.156). Nous avons déjà vu que cette aventure est proposée par la messagère du Graal, Cundrie, après qu'elle ait accusé Parsifal en ces termes (parce qu'il n'a pas posé la question) : « Les hautes louanges que l'on fait de toi s'effondrent. Ta renommée s'est montrée impure. La Table Ronde a compromis sa gloire en accueillant sire Parsifal » (*Ibid.*, vol. II pp.313, 316). L'aventure du « Schastel Marveil » apparaît donc comme une sorte de réparation, comme une épreuve destinée à éveiller chez Parsifal une force, une conscience et une vocation qui lui manquaient encore. Dans la *Morte Darthur*, c'est une voix céleste entendue dans une chapelle au sommet d'une montagne qui pousse Galahad à entreprendre cette aventure, appelée ici l'aventure du *Castle of Maidens* (*Morte Darthur*, XIII, 14).

Dans Wolfram, l'aventure, qui est attribuée à Gauvain, se déroule de la façon suivante. Ayant pénétré dans le château (dans la *Morte Darthur*, après la traversée des eaux et la victoire sur sept chevaliers) Gauvain aperçoit un lit mobile qui fuit dès qu'il s'en approche et dont on dit que « celui qui s'y couchera verra ses cheveux devenir blancs ». Après avoir réussi à l'atteindre, Gauvain se sent pris « comme dans un tourbillon ». Il entend des coups de tonnerre et des bruits effroyables, qui cessent dès que le chevalier tourne sa pensée vers Dieu, mais sont suivis d'une avalanche de pierres et de flèches, qui n'entraînent pas de conséquences mortelles, grâce à l'écu avec lequel le chevalier étendu sur le lit se protège, mais néanmoins le blessent. Ensuite se manifeste un pouvoir primordial, sous la forme d'un lion sauvage, que Gauvain, tout blessé qu'il est, réussit à tuer, en perdant connaissance aussitôt après. A son réveil, il se trouve soigné par les « femmes ». Ayant surmonté cette épreuve, Gauvain devient roi du château, et Clinschor perd tout pouvoir sur lui (Wolfram von Eschenbach, vol. IV, pp.166 sqq., 182 sqq., et tout le ch. XII ; Chrestien de Troyes, p.80). On peut comparer cette épreuve à l'« épreuve » périlleuse et mortelle du « sommeil », dont nous avons déjà parlé. Dans *Diu. Crône* (*Dui Crône*, pp.255-260), Gauvain s'endort dans le lit qui commence à tourner, les avalanches magiques le laissent indemne et le lendemain matin on le

trouve profondément endormi: à l'épreuve de la terreur, vaincue par une pensée vers Dieu, succède un « contact », puis l'épreuve consistant à résister aux décharges d'une force transcendante éveillée par ce contact dans l'être de celui qui affronte l'initiation. Ayant maîtrisé cette force (victoire sur le lion sauvage), on atteint la dignité de roi, et le pouvoir d'une magie ténébreuse est brisé.

Voici une autre variante de l'aventure. Dans une première phase Gauvain doit conquérir l'épée. Il l'obtient en se montrant capable de tuer un géant. Ayant conquis l'épée, il est admis au château du Graal. La vue du Graal le plonge dans une extase, et, dans cet état, il a la vision d'un trône où est assis un roi transpercé d'une lance. La « question » n'est pas posée. Laisse seul, Gauvain joue aux échecs avec un adversaire invisible, qui a des pions en or, tandis que les siens sont en argent. Gauvain est battu trois fois de suite et, après avoir, de rage, brisé l'échiquier, il devient la proie du sommeil et le lendemain ne trouve plus personne dans le château (Perceval li Gallois, pp.125-128). Dans cet épisode se répète manifestement le thème d'une force (épée) incomplète. La victoire sur le géant n'empêche pas Gauvain de s'associer à l'élément « argent », destiné à être vaincu par l'élément « or ». Traditionnellement, l'argent symbolise le principe lunaire, tandis que l'or symbolise le principe solaire et royal, pour lequel Gauvain, qui « n'a pas posé la question », n'est pas encore suffisamment qualifié. Dans Gautier, cette épreuve semble correspondre à l'« épreuve de la femme », car il y est dit que c'est la Fée Morghe, c'est-à-dire la fée Morgane, image de la femme surnaturelle de l'Avallon (Gautier de Doullens, pp.95-96, 98), qui a vaincu le chevalier en jouant aux échecs (ici c'est Parsifal et non plus Gauvain). Dans cette version, ce n'est qu'après une autre série d'aventures que Parsifal atteint le but, son succès étant conditionné — nouvelle convergence de thèmes connus — par sa capacité à ressouder l'épée brisée.

A la partie d'échecs perdue succède parfois l'aventure suivante : une jeune fille ravissante apparaît au héros ; il s'en éprend, mais, pour l'obtenir, il faut qu'il s'empare de la tête d'un cerf. A l'aide d'un braque, Parsifal réussit à se procurer cette tête. Alors survient un incident qui se relie au thème du « chevalier de la tombe ». Le chevalier du Graal trouve la tombe avec le chevalier vivant qui y est renfermé ; une fois libéré, celui-ci cherche à y enfermer à son tour Parsifal. Tandis que ce dernier résiste à cette tentative, la tête du cerf ainsi que le braque lui sont dérobés par un chevalier ; celui-ci est le frère de celui qui est renfermé dans la tombe ; finalement il est rejoint et tué. Le héros du Graal est guidé par le braque jusqu'au château des échecs, où, ayant remis la tête du cerf, il obtient la femme (Perlesvax, pp.172-173, 175-176). Dans la *Morte Darthur*, le braque conduit le héros (qui est ici Lancelot) dans un vieux château, où il trouve un chevalier mort et une jeune fille qui lui demande de guérir un frère blessé ; pour cela il faut obtenir une épée en surmontant l'épreuve de la *chapel perilous* (Morte Darthur, IV. 14).

Le sens du symbole du cerf est incertain. Dans le *Grand Saint Graal*, Joseph d'Armathie et ses chevaliers, arrêtés par les eaux, sont conduits magiquement

au-dessus de celles-ci, sans couler, par un cerf blanc porté par un groupe de quatre lions (Grand Saint-Graal, p.26). L'explication donnée dans ce texte fortement christianisé, selon laquelle les quatre lions seraient les évangélistes et le cerf, le Christ, ne nous semble pas dépasser le niveau allégorique d'une stratification religieuse récente, le cerf ayant déjà joué un rôle, souvent important, dans l'ancien symbolisme centre-européen et nordique. En tout cas, la référence au pouvoir de conduire au-dessus des eaux, symbole universel correspondant à une dignité initiatique précise, est déjà suffisante. Quant aux deux épisodes, le vol de la tête du cerf et la tentative d'enfermer Parsifal dans la tombe, le fait que les deux chevaliers qui jouent un rôle dans ces deux cas soient « frères » nous offre un exemple de la duplication d'un même thème, extrêmement fréquent, dans cette littérature. Parsifal, qui a failli être enfermé par surprise dans la tombe, est identique au Parsifal auquel a été momentanément dérobé le privilège surnaturel symbolisé par le cerf, privilège grâce auquel, une fois parfait par la possession de la femme, il conduira l'aventure à une conclusion positive et définitive et sera l'artisan de la résurrection effective de la royauté du Graal.

L'insuffisance de la seule force héroïque, non au sens technique et spécial que nous avons déjà indiqué, mais au sens ordinaire du mot, s'exprime aussi dans le thème de la double épée. La première épée, celle que Parsifal porte d'habitude avec lui, ou qu'il a conquise dans ses aventures préliminaires, correspond aux vertus purement guerrières dûment éprouvées. Chez Wolfram, Parsifal n'obtient la seconde épée que dans le château du Graal, parce qu'il est celui dont tous s'attendaient à ce qu'il « posât la question ». Enfin, c'est cette même épée, que dans *Diu Crône*, le roi, qui ne vit qu'en apparence, transmet à Gauvain avant de disparaître, transmission qui symbolise celle de sa propre fonction ; et c'est l'épée que, selon le *Grand Saint Graal*, (*Ibid.*, p.2) Célidoine dit estimer autant que le Graal lui-même.

Dans Wolfram, la première épée appartenait, à l'origine, au Chevalier Rouge. Le thème du Chevalier Rouge, dans l'ensemble de la littérature du Graal, n'est pas, lui non plus, tout à fait clair. Au fond, le Chevalier Rouge s'identifie au type du chevalier décidé à s'ouvrir, les armes à la main, la voie vers le Graal. Mais appartenir à ce type, revêtir une telle dignité, est déjà le résultat d'une sélection préliminaire, presque naturelle pourrait-on dire. C'est pourquoi le Chevalier Rouge est tantôt, tout simplement, le héros qui atteint le Graal, et tantôt un chevalier qu'il a vaincu, dont il a revêtu l'armure vermillon et a pris l'épée (Une forme intermédiaire est celle du « chevalier vermeil » qui aide le chevalier du Graal contre ses adversaires sur le point de le vaincre (cf. p.ex. *Queste du Graal*, p.43). D'ailleurs, les Chevaliers Rouges peuvent correspondre au type des Sidhe, guerriers aux traits surnaturels de l'ancienne tradition irlandaise, qui défient des rois et des chevaliers. Au commencement du *Conte du Graal*, l'un d'eux enlève en plein festin la coupe à laquelle la souveraineté est liée, on signe de contestation du droit de seigneurie ; c'est pourquoi la cour déchoit, jusqu'à l'arrivée du chevalier du Graal (cf. Marx, cit., pp.101-105)). Le passage d'une fonction d'une personne à une autre à travers « l'épreuve des armes » est un thème que nous avons déjà expliqué à titre d'introduction, et qui a une étroite relation

avec le cycle héroïque. On peut rappeler à ce propos une légende du cycle celtique, qui reprend le même thème, bien que le Graal n'y figure pas directement.

Sous un grand arbre se trouve une fontaine. Et si cet arbre évoque « l'Arbre du Centre », la fontaine, dans le symbolisme traditionnel, fait allusion à la force vivifiante (l'eau) jaillissant dans son état élémentaire. Celui qui répand l'eau de cette fontaine, dans le symbolisme traditionnel, provoque un coup de tonnerre terrible, tel que le ciel et la terre en tremblent. Un ouragan d'eau glacée, mêlée de grêlons, se déchaîne, que l'on ne peut pratiquement pas supporter sans en mourir, et qui transperce jusqu'aux os (réplique des avalanches dans l'épreuve du « Schastel Marveil ») (sur le plan initiatique, cette référence aux os est très intéressante). L'Arbre, alors, se dessèche et perd toutes ses feuilles. De merveilleux oiseaux viennent s'y poser et au moment où l'on entend leur voix et où l'on est sur le point d'en être captivé, un chevalier noir survient, contre lequel il faut combattre. Beaucoup de chevaliers de la cour d'Arthur, de rang inférieur, succombent, surtout pour n'avoir pas su résister à l'ouragan qu'ils ont déchaîné. Au contraire le chevalier Owein surmonte l'épreuve, blesse le chevalier noir et parvient ensuite à un « grand château lumineux », où il reçoit d'une Dame l'anneau de l'invulnérabilité et de l'invisibilité : symboles d'une dignité et de pouvoirs que nous avons déjà expliqués. Le chevalier noir, qui était le roi du château, meurt. La « Dame de la fontaine », sa femme, devient l'épouse du vainqueur de son mari. Owein assume la fonction du chevalier qu'il a tué. Les rois du « grand château lumineux » sont les gardiens et les défenseurs de la Fontaine une fois vaincus, leur fonction passe au vainqueur (J. Loth, *Mabinogion*, vol. II, pp.9-27. Il faut noter que chez Wolfram (IV, 106) également la dangereuse Orgeluse apparaît à Gauvain près d'une source jaillissant d'un rocher). De même Parsifal, après avoir tué le Chevalier Rouge, devient lui-même le chevalier Rouge, ainsi qu'en témoigne le fait qu'il endosse son armure et s'approprie son épée.

La légende que nous venons de mentionner fait partie des *Mabinogion*. Le thème de « l'épreuve des armes » y interfère avec une épreuve de type manifestation initiatique qui complète la première et c'est précisément au fait d'être sorti vainqueur de cette épreuve initiatique et non plus naturelle, que l'on peut faire correspondre la possession de la seconde épée. Parsifal reçoit donc cette épée au château du Graal. « Si tu en connais les vertus secrètes — lui dit Sigune, tu peux affronter tous les combats sans crainte ». Le roi du Graal s'en était servi avant d'être blessé. Elle peut se briser, et il faut alors, pour la ressouder, recourir aux eaux de la « Fontaine » (de la fontaine Lac) (Wolfram von Eschenbach, II, pp.154-155). En général, le héros qui, par ses propres forces et par sa propre audace, parvient jusqu'au château inaccessible du Graal, ou reçoit cette épée, ou se voit imposer la tâche de la ressouder quand elle est brisée. Le dernier but de la recherche, la « grande gloire » et la suprême dignité, est atteint quand le fait de saisir l'épée ou de la ressouder conduisent immédiatement à « poser la question ». « Lui mettre l'épée en main équivalait à l'inviter à poser la question » — est-il dit

dans Wolfram (*Ibid.*, II, p.241 : *Wan dô erz enpfienç in sîne hant, — dô was er wrâgens mite ermant*). Ayant obtenu l'épée ou ayant accompli l'une des entreprises qui, selon les variétés du symbolisme, correspondent à la même réalisation, il faut éprouver le besoin de connaître l'essence du Graal et aussi le mystère de la Lance et du Roi blessé. Obtenir l'épée ou la ressouder signifie se montrer virtuellement qualifié — ou « investi » — pour être admis à la vision du Graal, pour assumer la puissance de la « pierre de lumière » ou « pierre angulaire », donc pour faire ressusciter le « roi », pour restaurer le royaume dévasté ou désert. Une première épreuve peut échouer, l'épée peut se briser, et il faut alors la reconstituer à la « Fontaine », parcourir de nouveau un cycle d'aventures, dont le sens apparaît peut-être le plus clairement dans le symbolisme de la légende celtique que nous venons de citer, symbolisme ayant pour clef l'« épreuve de la Fontaine », et présentant une ressemblance avec l'épreuve du Schastel Marveil indiquée par Cundrie précisément à ceux qui ont été au château du Graal sans atteindre le but suprême.

Le héros auquel l'épée a déjà été confiée une fois, éprouve désormais une inéluctable nostalgie. Parsifal dit : « Que proche ou lointaine soit l'heure où il me sera donné de revoir le Graal, jusqu'alors je ne connaîtrai plus de joie. C'est au Graal que vont toutes mes pensées. Rien ne me séparera de lui, tant que je vivrai » (Wolfram von Eschenbach, II, p.327). Peu à peu, le héros se relèvera. De la qualité encore passive, lunaire, symbolisée par les pions argentés, il passera à la qualité active, virile au sens transcendant. C'est une montée progressive, prométhéenne et olympienne en même temps, sur la voie où triomphèrent un Héraklès et un Jacob vainqueur d'anges, et où, au contraire, tombèrent un Lucifer, un Prométhée et un Adam. C'est la même transmutation que vise *l'Ars Regia* hermétique dans cette formule : « Notre œuvre est la transmutation d'une nature en une autre nature, de la faiblesse en force, du dense en subtil, de la matérialité en spiritualité » (N. Flamel. *Le désir désiré*, § VI), Ceci réalisé, la couronne royale du Graal est définitivement assurée, le vrai Seigneur des Deux Epées est éveillé et vivant. Et il faut rappeler ici ce point fondamental : dans la littérature théologico-politique, surtout gibeline, de la période de la querelle des investitures, les deux épées, selon une image évangélique, ne signifient rien d'autre que le double pouvoir et le double empire: le politique et le spirituel.

### 23. — Le Graal comme mystère gibelin.

Nous examinerons brièvement, de ce dernier point de vue, le problème particulier de la signification que l'idée de la royauté du Graal et de l'Ordre du Graal put avoir dans l'ensemble des forces, aussi bien visibles que secrètes, qui agirent au cours de la période historique où ces légendes se diffusèrent.

Nous avons déjà dit que le passage, au plan de l'invisibilité ou de l'inaccessibilité, des éléments grâce auxquels les traditions des différents peuples

ont dramatisé et conservé le souvenir du centre et de la tradition primordiale, symbolise le passage, du manifeste à l'occulte, d'un pouvoir qui ne doit pas être considéré, pour autant, comme moins réel. Le royaume du Graal, envisagé en tant que centre dont, selon Wolfram von Eschenbach, sont appelés à faire partie les élus de toutes les terres, d'où partent des chevaliers, en missions secrètes, pour des contrées lointaines, et qui, enfin, est un « séminaire de rois », c'est le siège d'où sont envoyés dans divers pays des rois, dont personne ne saura jamais « d'où » ils viennent vraiment, ni quels en sont la « race » et le « nom » (Wolfram von Eschenbach, III, pp.84-85, 272. Le Graal a la même vertu que la « pierre des rois » de la tradition celtique des Tuatha, parce qu'il désigne celui qui doit revêtir la l'onction royale, dans un pays sans roi : *wirt iender hêrrenlôs ein lant — erkennet si dû dirt gotes hant, — sa daz diu diet eins hêrrent gert — von grâles shar, die sint gewert* ». En outre, dans *Titurel* (texte dans Golther, cit., p.242) le Graal indique, au moyen d'une inscription dorée, le nom de ceux qui doivent devenir le « prêtre Jean ». C'est sous le signe hyperboréen solaire qu'arrive le prince prédestiné d'en haut, de Montsalvatsche (Lohengrin comme « chevalier du Cygne » — Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.277-279)) ; le royaume du Graal, inaccessible et inviolable, demeure une réalité, même sous une forme qui ne permet de le rattacher à aucun royaume de l'histoire. C'est une patrie qui ne pourra jamais être envahie, à laquelle on appartient en vertu d'une naissance autre que la naissance physique, d'une dignité autre que toutes celles du monde, et qui unit en une chaîne infrangible des hommes qui peuvent paraître dispersés dans le monde, dans l'espace et dans le temps, et parmi les nations. Nous avons souvent eu l'occasion, dans nos ouvrages, de revenir sur cet enseignement. Dans ce sens ésotérique, le royaume du Graal, comme le royaume d'Arthur, le royaume du prêtre Jean, Thulé, l'Avallon et ainsi de suite, existent toujours. De ce point de vue, le terme « *non vivit* » de la formule sibylline « *Vivit non vivit* », ne se rapporte pas à lui. En vertu de son caractère « polaire » ce royaume est immobile; il n'est pas tantôt plus près et tantôt moins près des différents moments du courant de l'histoire, mais c'est le courant de l'histoire, ce sont les hommes et les royaumes des hommes qui peuvent se rapprocher plus ou moins de lui.

Or, pendant une certaine période du Moyen Age gibelin, parut se manifester au plus haut point un rapprochement de ce genre, des conditions suffisantes parurent se réaliser pour que le « royaume du Graal », d'occulte devînt manifeste et s'affirmât comme une réalité à la fois intérieure et extérieure, unissant, comme à l'origine, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. On peut donc dire que la royauté du Graal constitua le couronnement du mythe impérial médiéval, la suprême profession de foi du grand gibelinisme, se manifestant plutôt comme climat qu'en un lieu déterminé, s'exprimant donc davantage à travers la légende et la figuration imaginaire ou « apocalyptique » qu'à travers la conscience réfléchie et l'idéologie unilatéralement politique de ce temps ; et cela pour la même raison qui fait que, chez l'individu, les mobiles trop profonds et trop dangereux pour la conscience de veille s'expriment souvent moins dans les formes claires de cette dernière que dans les symboles du rêve et de la spontanéité subconsciente.

Pour approfondir, selon ce point de vue, la compréhension du Moyen Age, il

nous faudrait exposer de nouveau les grandes lignes de cette métaphysique générale de l'histoire occidentale que nous avons déjà esquissée ailleurs (*Rivolta contro il mondo moderno*, IIe partie). Nous ne rappellerons donc ici que quelques points, sous forme axiomatique.

La décadence intérieure et finalement l'écroulement politique de la romanité antique marquèrent l'arrêt de la tentative de former l'Occident selon le symbole impérial. La pénétration du christianisme, en raison du type particulier de dualisme qu'il affirme et en raison de son caractère de tradition simplement religieuse, fit rapidement progresser le processus de dissociation, jusqu'au moment où, après l'irruption des races nordiques, la civilisation médiévale prit forme et où ressurgit le symbole de l'Empire. Le Saint Empire Romain fut *restauratio* et *continuatio*, en ce que, au-delà de tous ses aspects extérieurs, et de ses compromis avec la réalité contingente et au-delà, souvent, de la conscience limitée et de l'inégale dignité de ses représentants en tant qu'individus, son sens final fut celui d'une reprise du mouvement romain vers une synthèse « solaire » œcuménique, reprise qui impliquait logiquement le dépassement du christianisme et devait donc entrer en conflit avec cette hégémonie que l'Eglise de Rome revendiquait sans cesse davantage. L'Eglise de Rome ne pouvait en effet admettre que l'Empire correspondît à un principe supérieur à celui qu'elle représentait elle-même : tout au plus essaya-t-elle, en contradiction manifeste avec ses prémisses évangéliques, d'en usurper et d'en absorber le droit, et c'est ainsi que prit naissance la tentative théocratique guelfe.

Dans son ensemble, selon la conception courante, acceptable comme point de départ, la civilisation médiévale résulta de trois éléments : l'un nordico-païen, le second chrétien, le dernier romain. Le premier exerça une influence décisive en ce qui concerne le mode de vie, l'éthique, l'organisation sociale. Le régime féodal, la morale chevaleresque, la civilisation des cours, la substance originelle qui rendit possible l'élan des croisés, sont impensables si l'on ne se réfère pas au sang et à l'esprit nordico-païen. Mais si, de ce point de vue, les races descendant du Nord sur Rome ne sauraient être considérées comme « barbares », puisqu'elles nous apparaissent ici porteuses de valeurs supérieures par rapport à une civilisation désormais décomposée dans ses principes et dans ses hommes, on peut cependant parler d'une certaine barbarie, non au sens de primitivité mais plutôt d'involution, pour ce qui est de leurs traditions proprement spirituelles. Nous avons parlé d'une tradition nordico-hyperboréenne primordiale. Chez les peuples de la période des invasions, on ne peut trouver que des échos fragmentaires, d'obscurs souvenirs de cette tradition, qui font une large place à la légende populaire et à la superstition ; cela explique que les formes d'une vie rude et guerrière prirent le pas sur tout ce qui est, au sens propre, spirituel. De ce point de vue, les traditions nordico-germaniques de l'époque, en grande partie constituées par les Edda, apparaissent comme des résidus dont les possibilités vitales étaient, semble-t-il, à peu près épuisées, et où était resté fort peu du vaste souffle et de la tension

métaphysique propres aux grands cycles de la tradition des origines. On peut donc parler d'un état de latence involutive de la tradition nordique. Mais dès que se produisit le contact avec le christianisme et avec le symbole de Rome, un changement s'ensuivit. Ce contact agit d'une façon galvanisante. Le Christianisme, malgré tout, raviva le sentiment général d'une transcendance, d'un ordre surnaturel. Le symbole romain offrit l'idée d'un *regnum* universel, d'une *aeternitas* portée par un pouvoir impérial. Tout cela se fondit avec la substance nordique, fournit des points de repère supérieurs à son *ethos* guerrier et il en résulta un acheminement progressif vers un de ces cycles de restauration que nous avons appelés « héroïques ». Et voici que du type du simple guerrier naît le type du chevalier ; voici que les anciennes traditions germaniques de la guerre fondée sur la notion du Walhalla se développent jusqu'à l'épopée supranationale de la « guerre sainte » des croisades ; voici que du type du Prince d'une race particulière on passe au type de l'Empereur sacré et œcuménique, qui affirme que le principe de son pouvoir a un caractère non moins surnaturel et transcendant que celui de l'Eglise.

Cette véritable Renaissance, ce développement grandiose et cette merveilleuse transmutation de forces exigeaient cependant un dernier point de repère, un centre suprême de cristallisation, plus élevé que l'idée chrétienne même romanisée, plus élevé que l'idéologie extérieure, politique, de l'Empire. Ce point suprême d'intégration se présenta justement dans le mythe de la royauté du Graal et du royaume du Graal, qui se trouvait en étroite relation avec les nombreuses variantes de la « légende impériale ». Le problème muet du moyen âge gibelin s'exprime dans le thème fondamental de ce cycle de légendes : la nécessité que la question soit posée par un héros aux « deux épées » sorti victorieux des épreuves naturelles et surnaturelles, la question qui venge et guérit, la question qui restitue à la royauté sa puissance, la question qui restaure.

Le Moyen Age attendait le héros du Graal, afin que le chef du Saint Empire Romain devînt une image ou une manifestation du « Roi du Monde » lui-même, en sorte que toutes les forces reçussent une nouvelle impulsion, que l'Arbre Sec refleurit, qu'une action absolue triomphât de toutes les usurpations, de tous les antagonismes, de toutes les discordes, qu'il existât vraiment un ordre solaire, que l'empereur invisible fût aussi l'empereur visible et que l'« Age du Milieu » — le Moyen Age — eût aussi le sens d'un Age du Centre.

Il n'y a personne qui, en suivant les aventures des héros du Graal jusqu'à la fameuse question, n'éprouve la sensation nette, incontestable, que quelque chose, tout à coup, empêche l'auteur de parler et qu'une réponse banale est donnée afin de taire la vraie réponse ; car il ne s'agit pas de savoir ce que sont les objets, selon la petite histoire christianisée ou celle des antiques légendes celtiques et nordiques : il s'agit de sentir la tragédie du roi blessé et paralysé, et, une fois parvenu à cette réalisation intérieure, dont la vision du Graal est le symbole, de prendre l'initiative de l'action absolue qui restaure. Ce n'est pas seulement sous ce rapport que le

pouvoir miraculeusement rédempteur attribué à la question apparaît étrange. Demander équivaut à poser le problème. L'indifférence qui, chez le héros du Graal, est une faute, c'est l'indifférence qu'il manifeste pour ce problème : c'est d'assister « sans questionner » au spectacle du cercueil, du roi survivant, impuissant, tué ou conservant une apparence artificielle de vie, une fois que toutes les conditions de la chevalerie « terrestre » et de la chevalerie « spirituelle » sont réalisées, et que le Graal est connu. Comme nous l'avons dit, la dignité du héros du Graal est une dignité qui engage. C'est là son caractère le plus constant, son caractère spécifique et, pourrait-on ajouter, anti-mystique. Et, historiquement, le royaume du Graal qui aurait atteint une nouvelle splendeur, c'est l'Empire même ; le héros du Graal qui serait devenu « le Maître de toutes les créatures », celui auquel a été transmis « le pouvoir suprême » c'eût été l'Empereur historique lui-même, « Federicus », au cas où il aurait été le réalisateur du mystère du Graal, celui qui, pourrait-on dire, devient lui-même le Graal.

Il existe des textes (cf. J.L. Weslon, *From ritual to romance*, Cambridge, 1920, pp.10 sqq) où ce thème est présenté d'une façon encore plus directe. Le chevalier élu qui arrive dans le château s'adresse sans détours au roi et, presque brutalement, négligeant tout cérémonial, lui demande : « Où est le Graal ? » Ce qui signifie : où est le pouvoir dont tu devrais être le représentant ? C'est de cette question que procède le miracle.

Et ici les fragments de lointaines traditions arctico-atlantiques, celtiques et nordiques se mêlent aux images confuses de la religion judéo-chrétienne. Avallon, Seth, Salomon, Lucifer, la pierre-foudre, Joseph d'Arimathie, l'« Ile Blanche », le poisson, le « Seigneur du Centre » et le symbolisme varié de sa résidence, le mystère de la vengeance et du rachat, les « signes » des Tuatha dé Danann qui se fondent à leur tour avec la race qui apporta le Graal sur terre, forment tout un ensemble dont les éléments, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, révèlent cependant une unité logique à celui qui en pénètre l'essence.

Pendant un siècle et demi environ, tout l'Occident chevaleresque vécut intensément le mythe de la cour d'Arthur et de ses chevaliers qui se consacrent à la recherche du Graal. Ce fut comme la saturation progressive d'un climat historique, auquel succéda bientôt une brusque rupture. Ce mouvement d'un esprit essentiellement étranger au christianisme, ce réveil d'une tradition liée à une idée impériale universelle, devaient fatalement susciter des forces ennemies et provoquer, finalement, un heurt avec le catholicisme.

La véritable raison qui fit de l'Eglise un adversaire tenace de l'Empire fut la sensation instinctive de la vraie force qui gagnait du terrain derrière les formes extérieures de l'esprit chevaleresque et de l'idée gibeline, cependant que de l'autre côté, c'est-à-dire parmi les défenseurs de l'Empire, du fait de compromissions, de contradictions et d'indécisions dont Dante lui-même ne fut pas exempt, on n'eut

qu'une conscience partielle du vrai but à atteindre. A cet égard l'Eglise fit preuve d'un instinct sûr. D'où le drame du gibelinisme médiéval, de la grande chevalerie et, en particulier, le drame de l'Ordre des Templiers.

## *L'HÉRITAGE DU GRAAL*

### 24. — Le Graal et les Templiers.

Pour ce qui est du sommet hiérarchique visible, il est difficile de dire à travers quels représentants du Saint Empire Romain s'est établi un contact secret avec le centre du « Seigneur Universel ». En dehors du cycle du Graal, nous avons déjà mentionné des légendes suggérant l'idée d'un mystérieux mandat que les Hohenstaufen auraient reçu, qu'ils auraient tantôt assumé et tantôt n'auraient pas compris ou auraient perdu. De toute façon, ce n'est pas par hasard que l'imagination populaire fut amenée à revivre, à travers leurs figures, le mythe de l'Empereur immortel qui devra finalement se réveiller et vaincre. La prophétie selon laquelle l'« Arbre Sec » refleurira lors de la rencontre de « Frédéric » et du prêtre Jean, est une autre expression de l'espoir dans le contact qui, durant la phase ascendante du gibelinisme, auraient pu produire la véritable restauration. Jusqu'à Maximilien I<sup>er</sup>, significativement appelé « le dernier chevalier », qui se vit attribuer une parenté symbolique avec le roi Arthur et, aurait eu, semble-t-il, l'intention de relever la fonction pontificale, on trouve, en général, chez les représentants du Saint Empire Romain comme un reflet du chrisme de la dignité royale transcendante, de cette « religion royale supérieure selon Melkisedek », à laquelle se référa quelquefois, d'une façon significative, l'idéologie politique, dans sa revendication du droit supérieur des souverains, qui pour elle n'étaient pas « laïques » mais des « oints de Dieu ». C'est précisément pour cette raison que l'Eglise fut finalement amenée à évoquer des images apocalyptiques confuses et à reprendre l'histoire de la venue de l'Antéchrist. Il est manifeste, surtout vers la fin du Moyen Age, qu'elle tenta de transférer à des rois de la dynastie française, amie de la Curie de Rome, les traits positifs de la figure du futur Empereur victorieux, et d'associer l'idée de l'Antéchrist aux éléments de la légende qui pouvaient au contraire se rapporter aux Princes teutoniques gibelius (cf. A. Bassermann, *Veltro, Gross-Chan und Kaisersage*, cit., pp.38 sqq). C'est pourquoi d'aucuns crurent reconnaître l'Antéchrist dans les traits mêmes du Veltro dantesque (*Ibid*).

Quoi qu'il en soit, l'Eglise ne put jamais avoir vraiment raison du sommet impérial et la grande lutte entre les deux puissances, qui dégénéra, dans une large mesure, en un antagonisme d'intérêts et d'ambitions temporelles, devait avoir pour conclusion le déclin de l'une et de l'autre, suivi de la déviation luthérienne, aussi fatale pour l'autorité de l'Eglise que pour l'idée intégrale et sacrée de l'Empire. A l'égard de ce que l'on peut appeler la *mililia* du Saint Empire Romain, à savoir la chevalerie, il en alla tout autrement ; on assista, dans certains cas, à de véritables mesures de répression et de destruction.

Il est hors de doute que, parmi les différents ordres chevaleresques, l'Ordre des Templiers, plus que tout autre, dépassa la double limitation que représentaient d'une part le simple idéal guerrier de la chevalerie laïque, et, d'autre part, l'idéal purement ascétique du christianisme et de ses ordres monastiques, se rapprochant sensiblement, ainsi, du type de la « chevalerie spirituelles du Graal ». En outre, sa « doctrine intérieure » avait un caractère initiatique. C'est pourquoi cet Ordre fut spécialement visé et exterminé et, à vrai dire, précisément par la coalition des représentants des deux principes qu'il surpassait idéalement : le Pape, allié à un souverain de type laïque, sécularisé et despotique, ennemi de l'aristocratie, Philippe le Bel, auquel on pourrait faire correspondre le symbole dantesque du « Géant » uni à la « Prostituée ». Ce que furent les mobiles « réels » de la destruction des Templiers importe peu ici. En pareils cas, ces mobiles sont toujours occasionnels : ils ne servent qu'à mettre en mouvement les forces nécessaires pour réaliser un dessein dont l'intelligence directrice se situe sur un plan beaucoup plus profond. En raison de la nature même de l'idéal templier, l'Ordre devait être détruit violemment. Du reste, l'instinct qui poussait l'Eglise contre la chevalerie ne manqua pas, en utilisant des prétextes divers, de se manifester aussi envers d'autres Ordres. En 1238, Grégoire IX attaque l'ordre de Saint-Jean en invoquant des abus et de prétendues trahisons, mais en faisant aussi allusion à la présence en son sein d'éléments « hérétiques ». En 1307, les Chevaliers Teutoniques furent également accusés d'hérésie par l'archevêque de Riga, et leur chef réussit à grand-peine à sauver l'Ordre. Mais ce furent les Templiers qui constituèrent le principal objectif de l'attaque. La destruction de cet Ordre coïncide avec l'interruption de la tension métaphysique du Moyen Age gibelin ; elle a pour conséquence que les contacts sont de nouveau rompus. C'est le point de départ de la rupture, du « déclin de l'Occident ».

La lutte contre l'Ordre des Templiers peut, à plus juste titre que la lutte contre les Cathares, être qualifiée de croisade contre le Graal. L'analogie entre les Chevaliers du Graal et les Templiers se trahit, semble-t-il, chez Wolfram, par la similitude même du nom; bien qu'il n'y soit question d'aucun temple, les gardiens du Graal sont appelés *Templeisen*, c'est-à-dire Templiers (Wolfram von Eschenbach, vol. III, pp.61, 16 etc. L'expression est aussi Templier du Montsalvat — *von Munsalvaesche der Templeis*). Dans *Perlesvax*, les gardiens du Graal dans l'« Ile » sont des personnages à la fois ascétiques et guerriers qui, de même que les Templiers, portent une croix rouge sur un vêtement blanc (cf. Weston, *Holy Grail*, cit., p.136). Joseph d'Armathie donna à Evelach, ancêtre de Galahad, héros du Graal et du roi Arthur, un bouclier blanc avec une croix rouge, insigne identique à celui qu'en 1147, Eugène III réserva aux Templiers. C'est une nef portant ce même insigne templier, croix rouge sur voile blanche, qui, à la fin, vient prendre Parsifal pour le conduire dans la région inconnue où le Graal avait été transporté et d'où Parsifal ne reviendra plus (Perceval li Gallois, p.134). On trouve les mêmes thèmes dans la légende *Som de Nansai* : là aussi, le Graal finit par être gardé par des moines guerriers, habitant dans une île d'où partent, de temps en temps, ceux qui revêtiront en d'autres terres

la dignité de roi (cf. Weston, *Notes on the Grail Romances* (Romania. XLIII), pp.411-413).

Or la chevalerie templière fut typiquement un Ordre où le combat et surtout la « guerre sainte » équivalaient à une voie d'ascèse et de libération. Extérieurement elle affichait le christianisme, mais, dans son aspect ésotérique et dans son mystère le plus profond, elle le dépassait en repoussant sa « christolâtrie » et ses principales limitations d'ordre dévotionnel, en tendant peu à peu à déplacer le principe de l'autorité spirituelle suprême vers un autre centre que Rome, vers un centre auquel convenait, plutôt que la désignation d'Eglise, celle plus auguste et universelle, de Temple. Cela ressort assez clairement des actes et des débats du procès des Templiers. Bien qu'ils aient été déformés et colorés de teintes blasphématoires, soit par incompréhension, soit volontairement, l'œil averti en reconnaît facilement la véritable portée.

Il n'y a naturellement pas lieu d'idéaliser tout l'Ordre templier dans son aspect concret historique, en particulier quand il prit de vastes dimensions (il eut jusqu'à neuf mille centres) et acquit richesse et puissance temporelles. Parmi ses membres, il y eut certainement des hommes qui n'étaient pas à la hauteur de l'idée et manquaient de capacités, même dans le cas d'un Grand Maître comme Gérard de Ridfort (1184-1189). Ce que nous dirons s'applique essentiellement, non à la grande masse des Templiers durant les derniers temps, mais à un groupe intérieur, à une hiérarchie qui, ainsi qu'il arrive souvent en pareils cas, ne coïncidait pas nécessairement avec la hiérarchie officielle et visible. Mais cela suffit pour caractériser l'Ordre.

Il ressort tout d'abord, d'une façon constante, non seulement de confessions extorquées par la torture, mais aussi de déclarations spontanées, que les Templiers avaient un rite secret, à caractère authentiquement initiatique. Pour être admis à ce rite, ou à titre de phase préliminaire, on devait abjurer la christolâtrie. Le chevalier aspirant aux hiérarchies intérieures de l'Ordre devait fouler aux pieds le crucifix et l'outrager. On lui ordonnait de « ne pas croire au crucifix, mais bien au Seigneur qui est au Paradis s- ; on lui enseignait que Jésus avait été un faux prophète, non une figure divine qui s'était sacrifiée pour racheter les péchés des hommes, mais un homme quelconque mort à cause de ses propres erreurs. Le texte de l'acte d'accusation est formulé ainsi : *Et post crux portaretur et ibi diceretur sibi quod crucifixus non est Christus, sed quidam falsus propheta, depetatus per ludaeos ad mortem propter delicta sua* (W.F. Wikke. *Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig, 1826, vol. I, pp.226, 265, 302, 303, 304, 326). On doit cependant penser qu'il ne s'agissait pas là d'une véritable abjuration, encore moins de blasphème, mais bien d'une sorte d'épreuve : on devait témoigner de la faculté de dépasser une forme exotérique, simplement religieuse et dévotionnelle, de culte. Il semble que le rite en question ait été célébré surtout le Vendredi Saint - (*Ibid.*, III, p.299) : or le Vendredi Saint est aussi le jour de l'arrivée du héros dans le château inaccessible du Graal.

Les Templiers étaient également accusés de mépriser les sacrements, surtout la

confession et la pénitence (*Ibid.*, I, p.268), c'est-à-dire ceux qui se ressentent le plus du *pathos* sémitique et anti-héroïque du « péché » et de l'« expiation ». Les Templiers n'auraient pas reconnu l'autorité suprême du Pape et de l'Eglise, et n'auraient suivi qu'en apparence les préceptes chrétiens (*Ibid.*, I, p.280). Tout cela pourrait être la contre-parti du rite anti-christolâtrie, c'est-à-dire le dépassement de l'exotérisme chrétien et de la prétention prévaricatrice d'une organisation simplement dogmatico-religieuse, pratiquement inconsciente soit de la justification pragmatique de ses limitations, soit des éléments traditionnels présents à l'état latent dans ses doctrines et ses symboles (cf. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*. cit., ch. VII), d'incarner la suprême autorité spirituelle.

On accusait en outre les Templiers d'avoir des intelligences secrètes avec les musulmans et d'être plus proches de la foi islamique que de la foi chrétienne (Wilcke, *Ibid.*, I, p.265). Il faut probablement interpréter cette dernière indication en tenant compte du fait que l'anti-christolâtrie était également une des caractéristiques de l'islamisme. Quant aux « intelligences secrètes », elles doivent nous apparaître comme synonyme d'un point de vue moins sectaire, plus universel, donc plus ésotérique que celui du christianisme militant. Les Croisades, où les Templiers et, d'une façon générale, la chevalerie gibeline jouèrent un rôle fondamental, créèrent malgré tout, à divers égards, un pont supra-traditionnel entre l'Occident et l'Orient. La chevalerie croisée finit par se trouver en face d'une sorte de réplique d'elle-même, c'est-à-dire de guerriers ayant la même éthique, les mêmes coutumes chevaleresques, les mêmes idéaux d'une « guerre sainte » et, en outre, en face de veines ésotériques similaires. C'est ainsi qu'aux Templiers correspondit exactement, en Islam, l'Ordre arabe des Ismaélites, qui se considéraient aussi comme les « gardiens de la Terre Sainte » (également au sens ésotérique, symbolique) et avaient une double hiérarchie, l'une officielle, l'autre secrète. Et cet Ordre, avec son double caractère à la fois guerrier et religieux, courut le danger de connaître une fin analogue à celle des Templiers et pour un motif analogue : son fond initiatique et l'affirmation d'un ésotérisme méprisant la lettre des textes sacrés (les Templiers et les Ismaélites utilisaient les mêmes couleurs — le rouge et le blanc — les uns pour la croix et le manteau, les autres pour la ceinture et le vêtement. Le chef suprême des Ismaélites, le « Seigneur de la Montagne », *Sheikh al-giabal*, était conçu comme un dominateur invisible « ayant dans sa main la vie et la mort des rois ». A sa personne et à sa résidence inaccessibles, identifiée au « Paradis », s'appliqua un symbolisme qui correspond à celui du Roi du Graal et, en général, du « Seigneur Universel ». Une des accusations Portée contre les Templiers fut d'avoir « partie liée » avec le « Seigneur de la Montagne ». cf. Michelet, *Secret de la Chevalerie*, cit., p.50 ; G. de Castro, *Mondo Segreto*, Milano, 1864, vol. III, pp.39 sqq. Les importantes correspondances entre Templiers et Ismaélites furent déjà relevées par Hammer-purgstall, *Fundgruben des Orients*, Wien, 1818). Il est également intéressant de constater que, dans l'ésotérisme Ismaélien, réapparaît le même thème que celui de la légende impériale gibeline : le dogme islamique de la « résurrection » (*qiama*) est interprété ici comme la nouvelle manifestation du Chef Suprême (Imam) devenu invisible durant la période dite de l'« absence » (*ghaiba*) ; car l'Imam, à un moment donné, avait disparu, se soustrayant à la mort, mais ses sectateurs restaient tenus de lui jurer fidélité et sujétion, comme à Allah

lui-même (ces idées, avec de légères variantes, sont communes, dans l'Islam, à l'ensemble du courant appelé la Shya, et à l'Imanisme qui subsiste encore de nos jours comme religion officielle de l'Iran. Les Ismaélites avaient une initiation comportant sept degrés ; à partir du quatrième, avait lieu la transmission de l'enseignement ésotérique supra-religieux (*tawil*) et l'on reconnaissait que l'adepte était au-dessus de toutes les lois : l'anomie prenait la place de l'obéissance aveugle et inconditionnée au Chef, règle des premiers degrés). C'est ainsi que put s'établir peu à peu une reconnaissance *inter pares*, au-delà de tout esprit de parti et de toute contingence historique, une sorte d'entente supra-traditionnelle, comme l'était le symbole même du « Temple ». D'ailleurs, l'exclusivisme et le sectarisme étant des caractéristiques de l'exotérisme, c'est-à-dire des aspects les plus extérieurs et les plus profanes d'une tradition, l'attitude de « dépassement », que nous avons déjà relevée chez les Templiers, se réaffirme également ici. Au demeurant, en ce qui concerne les Croisades, l'histoire montre que cette « intelligence secrète » ne correspondit jamais à une trahison militaire, les Templiers figurant, dans ces entreprises, parmi les troupes les plus braves, les plus fidèles et les plus combattives. Elle correspond plutôt, semble-t-il, à la libération de la « guerre sainte » de son aspect matérialiste et extérieur, de son aspect de guerre contre l'« infidèle » et de mort pour la « vraie » foi, à son retour à son sens le plus pur, métaphysique, où n'entrait plus en ligne de compte un résultat matériel ni une profession de foi particulière, mais simplement la capacité « héroïque » de faire de la guerre une préparation ascétique en vue de la réalisation de l'immortalité. Du côté islamique, le sens final de la « guerre sainte », du *jihad*, n'était pas différent (*Rivolta contro il mondo moderno*, I, §§ 18-19. Tel était le vrai sens du combat pour les chevaliers du Graal : il leur était indifférent que l'adversaire fût chrétien ou sarrasin, comme il était indifférent que la lutte s'achevât en gloire ou en défaite, le combat étant pour eux une ascèse et une purification (Wolfram von Eschenbach, vol. II, p.62 ; vol. III, p.86). En dehors, naturellement, de la tâche supérieure de défendre le « siège du Graal » et d'en interdire l'accès).

Or, dans le cycle du Graal, nous trouvons quelque chose de semblable aux « intelligences » entendues au sens d'une compréhension supra-traditionnelle, sous la forme d'un mélange d'éléments arabes, païens et chrétiens. Wolfram — on l'a vu — finit par attribuer à une source « païenne » le récit du Graal trouvé par Kyot. De même, on a vu que le père de Parsifal, bien que chrétien, n'éprouve aucune répugnance à combattre sous les ordres de princes sarrasins, que Joseph d'Armathie lui-même y est décrit comme jouissant du Graal avant d'être baptisé et que le païen Firefiz fut même sur le point de se montrer supérieur à son frère dans l'épreuve des armes, et fit eh tout cas partie, dès avant le baptême, des chevaliers du roi Arthur. En revanche, Baruch y est présenté comme un Calife, c'est-à-dire, encore une fois, comme un non-chrétien. La dynastie du prêtre Jean, à laquelle comme nous l'avons dit, on relie celle du Graal, comprend des païens et des chrétiens, et même, selon certains, une majorité de princes païens (F. Zarncke, *Der Priester Johannes*, cit., pp.159 sqq. rapporte un texte, où p.ex., dans la dynastie de ce souverain, seulement 11 représentants sur 72 sont donnés comme chrétiens). En somme, à part certains textes tardifs artificieusement christianisés, une grande partie de la littérature du Graal fait preuve du même esprit antisectaire et supra-traditionnel auquel il faut

rapporter l'accusation d'« intelligences-secrètes » faite aux Templiers ; intelligences qui devaient probablement se réduire à la capacité de reconnaître la Tradition unique même sous des formes différentes de celles de la tradition chrétienne.

Quant au rite central de l'initiation templière, il fut tenu rigoureusement secret. D'un des actes du procès il ressort qu'un chevalier qui avait voulu l'affronter en revint pâle comme un mort et avec une expression d'extrême égarement, disant qu'il lui serait désormais impossible, tant qu'il vivrait, d'être joyeux au tréfonds de son cœur : au point qu'il tomba dans un état de dépression indescriptible, et mourut peu après (Wilcke, *Geschichte*, etc., cit, I. p.303). Ces réactions rappellent nettement celles que nous avons vu se produire dans certaines épreuves du Graal, épreuves qui « font blanchir les cheveux » et font naître, chez celui qui échoue, un profond dégoût pour toute chose terrestre, une profonde et incurable tristesse. Il en résulte une terreur telle que l'on ne se rend plus compte du lieu où l'on se trouve et que l'on ne songe qu'à fuir. Selon un autre témoignage des Templiers (Wilcke, I. p.310), c'est la vision d'une « idole » décrite sous des formes très différentes et qui, d'après les indications figurant dans les actes du procès, se prêtent mal à une interprétation précise (une majestueuse figure dorée, une figure de vierge, un vieillard couronné, une tête à deux visages ou androgyne, une tête d'animal ressemblant à un bélier, et ainsi de suite). Il s'agit vraisemblablement d'expériences dramatisées de la conscience initiatique, dans lesquelles un contenu donné de l'imagination individuelle peut avoir joué un rôle déterminant. Il est toutefois possible de s'orienter dans une certaine mesure grâce à des témoignages comme celui où l'idole est présentée comme un « démon » qui (allégoriquement) « donne sagesse et richesse » (*Ibid.*, III, p.304), qualité attribuée, nous l'avons vu, au Graal lui-même, et grâce, en outre, au nom le plus fréquent de l'idole mystérieuse : Baphomet. Il est très vraisemblable que Baphomet correspond à βαφη μητους, c'est-à-dire à l'idée d'un « baptême de la sagesse », d'une gnose au sens supérieur (*Ibid.*, I, p.353) : nom d'un rite, qui, très probablement, fut transféré à l'idole. La vision de l'idole semble avoir lieu à un moment donné de la messe (*Ibid.*), comme un mystère supérieur à celle-ci. Cela ne peut manquer de nous faire penser aux cérémonies que nous décrivent les textes les plus christianisés du Graal : une sorte de messe dont le Graal est le principal point de référence, et a le sens d'un mystère qu'il est dangereux de sonder, sous peine d'être frappé par l'épée et de perdre la vue. Cependant c'est la « sagesse » que, dans Wolfram, Parsifal, « âme d'acier », obtient finalement : selon d'autres, la « sagesse » — Philosophine — est la mère de Parsifal, conçue comme la porteuse originelle du Graal (Gerbert de Montreuil, p.103). Dans les écrits gnostiques, c'est une vierge ou une femme — la vierge Sophia — qui symbolise fréquemment la sagesse et nous pourrions peut-être arriver ainsi à l'explication selon laquelle Baphomet, centre du baptême templier de la sagesse serait « une vierge » : explication qui renvoie, d'autre part, à ce symbolisme de la femme dont nous avons vu le rôle important qu'il joua dans les récits chevaleresques, et, d'une manière générale, dans le cycle héroïque. On peut

d'ailleurs remarquer que Bernard de Clairvaux, que les Templiers considèrent comme une sorte de père spirituel, fut aussi appelé « le Chevalier de la Vierge ». Dans un autre témoignage — il importe de remarquer qu'il est nordique, anglais — le mystère templier, comme celui du Graal, semble être en rapport avec une pierre sacrée : les Templiers, aux heures les plus difficiles, se seraient adressés à une pierre contenue dans leur autel (Wilcke, cit., I, p.329). Dans l'hermétisme médiéval, un des noms donnés à la « pierre » fut Rebis, la « chose double », ce qui pourrait aussi être en relation avec le symbole de Baphomet sous sa forme d'« androgyne ». Celui qui s'est réuni à la « femme », qui l'a résorbée en lui dans l'œuvre de réintégration initiatique, fut souvent conçu, en Orient aussi, comme le maître des deux natures, comme androgyne.

Caractéristique est la déformation qui sert de base à une accusation particulière portée contre les Templiers, à savoir qu'ils eurent coutume de brûler devant leur idole les enfants engendrés par eux d'une manière coupable (*Ibid.*, I, p.276). Tout cela devait simplement se réduire à un « baptême du feu », c'est-à-dire à une initiation héroïco-solaire donnée aux néophytes qui, selon une terminologie commune à toutes les traditions, apparaissaient comme les « fils » des Maîtres, comme des « nouveaux nés » selon la seconde naissance. Dans la langue secrète de la mythologie grecque, nous trouvons le symbole d'une déesse, Déméter, qui met l'enfant dans le feu pour lui assurer l'immortalité (*Hymne homérique à Déméter*, 256, sqq). Il est vraisemblable que cette renaissance avait pour signe la ceinture que tout chevalier recevait, qu'il devait porter jour et nuit, et qui devait être mise en contact avec l'idole afin de se saturer d'une influence spéciale (Wilcke, cit., I, p.277). Dans les mystères classiques, la ceinture ou cordon, comme *ταβια*, était déjà la marque des initiés ; de même que dans l'Orient indo-européen il désignait, de même, les castes supérieures des « deux fois nés », et surtout la caste brahmanique. Le cordon est en même temps le symbole de la chaîne immatérielle, du lien qui unit invisiblement « selon l'essence » tous ceux qui ont reçu la même initiation, devenant ainsi les porteurs d'une même influence invisible.

Le « double feu » est une image équivalente, dans une certaine mesure, à celle de la « double épée » (cf. pp.172-174), associée, en Orient, à la doctrine de la double naissance d'Agni et, dans le monde classique, à celle du double feu tellurique et ouranien. Or, un des principaux symboles des Templiers, le « double flambeau », nous ramène vraisemblablement à la même idée, et, de toute façon, s'accompagne d'un calice qui, comme on l'a fait observer (*Ibid.*, III, pp.305-306), joue précisément ici le rôle « d'une sorte de Graal ». Les deux flambeaux, d'ailleurs, tenaient déjà une place caractéristique dans le symbolisme mithriaque, du fait qu'ils étaient en rapport avec une initiation ouverte surtout aux anciennes castes guerrières.

Nous avons déjà dit qu'Innocent III accusa les Templiers de pratiquer la « doctrine des démons », qui correspondait simplement aux sciences surnaturelles. Au sujet des Templiers, couraient des rumeurs de magie et de

nécromancie. Selon certains, ils auraient pratiqué l'alchimie — et même s'il ne s'agissait probablement pas de cela, le fait est cependant que plusieurs sculptures des monuments et des tombes des Templiers portent des signes astrologico-alchimiques, tel que le pentagramme avec différents symboles des planètes et des métaux (*Ibid.*, I, p.371 ; II, p.311 ; III, p.348). Dans le cycle du Graal nous avons déjà rencontré des éléments de ce genre. Les références astrologiques abondent dans Wolfram von Eschenbach. Kyot, pour déchiffrer les textes contenant les mystères du Graal, « lut dans les étoiles » et dut apprendre les caractères magiques. On décrit parfois le « roi pêcheur » comme un mage qui peut, à son gré, assumer un nombre infini de formes. La contrepartie d'Arthur, c'est le mage Merlin. Dans la « *Morte Darthur* », on dit que ce fut l'aide d'une force magique qui permit à sir Balin de surmonter l'épreuve de l'épée. Rappelons enfin la tradition selon laquelle le Graal lui-même aurait été apporté sur la terre et gardé par les « anges déchus », synonymes de ces « démons » auxquels Innocent III attribue la doctrine des Templiers, ou des démons auxquels les textes celtiques christianisés assimilèrent les Tuatha dé Danann, la race d'en haut ou de l'Avallon, détentrice de sciences divines. Le pentagramme qui figure sur une tombe templière (Wilcke, cit., III, p.348) est un signe traditionnel de la souveraineté surnaturelle ; dans un texte anglais du Graal — *Sir Gawain and the green Knight* — c'est précisément le héros du Graal qui le reçoit comme signe distinctif ; dans d'autres textes du même cycle il consacre l'Épée du Graal pour qu'elle ne se brise pas et que sa vertu soit entière (Weston, *Holy Grail*, cit., p.92).

Indiquons enfin que les adversaires des Templiers, cependant qu'ils insistaient tendancieusement sur leur misogynie, accusaient d'autre part les initiés de trahir le vœu de chasteté de l'Ordre et de se livrer à des accouplements contre nature (Wilcke, cit., I, pp.269 sqq). Dans les textes tardifs et christianisés du cycle du Graal, la pureté et la chasteté figurent parfois au nombre des qualités requises chez le héros prédestiné. Mais nous avons déjà vu qu'il était possible de donner à de tels concepts un sens plus élevé que le sens sexuel et moraliste : le renoncement à la femme terrestre fait essentiellement allusion au dépassement de la « convoitise ». Ce n'est pas son union avec la femme du Graal qui cause la chute d'Amfortas, mais le don de lui-même à Orgeluse. En tout cas, de même que, selon Wolfram, les rois du Graal avaient droit à une femme — *der küener sol haben eine - ze rehte ein konen reine* — alors que les simples chevaliers devaient y renoncer, on peut penser que là où les simples Templiers pratiquaient la chasteté matérielle ascétique, les initiés de l'Ordre pratiquèrent une chasteté transcendante. Et si l'on estime légitime de se référer, en ce qui concerne le Templarisme initiatique, au domaine de la magie sexuelle, comme nous l'avons fait à propos d'Amfortas, il ne devait pas être difficile, en fin de compte, de comprendre ce dont il s'agissait probablement dans les cas où l'on fut amené à penser à des « accouplements contre nature » (cf. Evola, *Métaphysique du sexe* cit., ch. VI. Il convient (le mentionner également un livre qui a la forme d'un roman, où le symbole templier de Baphomet constitue un thème central et qui contient en outre plus d'une suggestion susceptible de faire comprendre ce que nous venons d'indiquer ;

c'est l'ouvrage de G. Meyrink, intitulé *Der Engel vom westlichen Fenster* (traduction française, *L'Ange à la Fenêtre d'Occident*, aux edit. « La Colombe » Paris, 1962)).

De tous ces éléments ressort assez manifestement un lien analogique entre le modèle idéal de la chevalerie du Graal et le contenu intérieur du templarisme historique. D'autre part, la mystérieuse interruption de la source d'inspiration des romans du Graal à la veille de la tragédie des Templiers et du déchaînement de l'Inquisition, témoigne, même sur un plan plus concret, d'une sorte de syntonie occulte. Avec la destruction de l'Ordre des Templiers et avec la chute de la tension qui, au temps de Frédéric 1<sup>er</sup> et d'Othon le Grand, avait fait la grandeur de l'Empire gibelin, ce qui était sur le point de se manifester redevint invisible, l'histoire s'éloigna de nouveau de ce qui est supérieur à l'histoire. C'est ainsi que demeura le mythe de l'Empereur qui n'est pas mort, mais dont la vie est léthargique, dont la résidence est un mont inaccessible. En d'autres termes, on reprend, mais dans un sens nouveau, pessimiste, l'ancien thème de l'antichrist, et le cycle du Graal, où ce thème supra-traditionnel avait revêtu surtout une forme positive, en faisant intervenir le héros restaurateur et vengeur, finit par refléter lui-même ce pessimisme. Ainsi, tandis que les thèmes du *Diu Crâne* se ressentent encore de l'esprit affirmatif de la période de haute tension, du fait que la disparition du vieux roi et de sa cour avec le Graal signifie l'accomplissement de la tâche, l'avènement du héros qui a réussi dans sa mission, qui devient roi et possède l'épée invincible — d'autres textes témoignent d'un esprit bien différent: c'est le cas des versions de la légende impériale où l'issue de la « dernière bataille » est négatif pour le roi qui s'est réveillé de son sommeil ; il ne sait pas tenir tête aux forces déchaînées contre lesquelles il combat, et le fait de pendre son écu à l'Arbre Sec n'a plus — comme dans le récit déjà rappelé — le sens d'une participation au pouvoir de l'empire universel, mais celui d'une cession du *regnum* et d'un passage au ciel (cf. A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medio Evo*, cit., vol. II, pp.488-490). Ainsi, l'épilogue du texte de Manassier, c'est que Parsifal accomplit bien la vengeance mais renonce ensuite à la dignité royale et, prenant avec lui le Graal, l'épée et la lance se retire pour mener une vie ascétique (Manassier, p.102), c'est-à-dire cette vie même à laquelle, dans Wolfram, renonçant à l'épée, s'était voué le frère du roi du Graal blessé, afin de chercher à remédier, par une voie autre que la voie héroïque, à la déchéance et à la souffrance de celui-ci, durant la période d'interrègne et d'attente. Parsifal meurt, et après sa mort personne n'entend plus parler des trois objets : l'épée, la coupe et la lance (*Ibid*). De même, dans *Perceval li Gallois*, Parsifal et les siens se retirent, pour mener une vie ascétique, dans une région où cependant le Graal ne se manifeste plus. Pour les y conduire, la nef des Templiers apparaît, la nef à croix rouge sur voile blanche, et depuis lors personne ne sut plus rien de Parsifal ni du Graal (*Perceval li Gallois*, p.134). Le même thème se retrouve dans la *Queste du Graal*: une main céleste prend le Graal et la lance, que l'on ne revît plus jamais, et Parsifal se relire dans la solitude et meurt (*Queste du Graal*, p.50). Dans *Titirel*, le Graal émigré en Inde, dans le royaume symbolique du prêtre Jean. Autour de Salvaterre et de

Montsalvatsche les gens ont mené une vie pécheresse et les chevaliers de Montsalvatsche, malgré tous leurs efforts, ne peuvent y remédier. Le Graal ne peut donc y rester, et doit être transporté là où naît la lumière : après un voyage symbolique fantastique, une nef le transporte en Inde, dans le royaume du prêtre Jean, qui se trouve « proche du Paradis ». Les Templiers y arrivent et voici que, tout d'un coup, le château de Montsalvatsche s'y trouve miraculeusement transporté aussi, rien ne devant rester chez les peuples coupables ; Parsifal assume la fonction du « prêtre Jean », image de l'invisible « Roi du Monde » (texte dans Golther, *Parcival u. der Graal*, cit., pp.240-241 ; cf. p.248. Dans le Lohengrin bavarois, le Montsalvatsche finit par être localisé, avec Arthur, dans l'« Inde centrale », qui est également l'endroit où, en quittant l'Europe, se seraient retirés les derniers Rose-Croix : *Hôc ein gebirge lît — in der innern Indiâ daz ist niht wit. — Den grâl mit al den helden ez besliuzet — die Arus prâht mit im dar* »). Enfin, dans la *Morte Darthur*, comme une sorte de retranscription du thème d'Arthur blessé à mort qui se retire dans l'Avallon, Galahad, en captivité, est nourri par le Graal ; en ayant obtenu la vision complète, il ne cherche pas à se réaffirmer et à monter sur le trône, mais demande à quitter la terre, et il arrive des anges pour porter son âme au ciel. Une main céleste prend le vase et la lance, « et depuis il ne peut y avoir personne d'assez téméraire pour affirmer avoir vu le Sancgréal » (*Morte Darthur*, XVII, pp.21, 22).

Après l'apogée du Moyen Age, la tradition redevient donc souterraine. Un cycle s'achève. Le courant du devenir emporte toujours plus loin des « terres immobiles », de l'« Ile », les forces des hommes et des nations, qui entrent désormais sans aucun frein dans la phase critique de cet âge qui fut traditionnellement désigné sous le nom d'« âge sombre », de *Kali-yuga* (dans Wolfram von Eschenbach (III, 242) Parsifal semble avoir été considéré comme le dernier de ceux qui réussirent, par la voie « héroïque » et non par « droit divin », à devenir Seigneurs du Graal. En effet, après l'avènement de Parsifal, on fait savoir à tous les pays que seul peut conquérir le Graal celui qui est appelé par Dieu, et que l'on ne peut plus obtenir le Graal en combattant — *Kein strît möht in erweben*. En le tentant, beaucoup n'aboutirent qu'à la ruine, et c'est pourquoi, depuis lors, le Graal resta caché : *vil liut liet dô verderben — nach dum grâl gewerbedes list : — dâvon er noch verborgen ist*. Il semble qu'il faille voir là l'équivalent de la prophétie traditionnelle relative à l'âge de fer hésodien, le dernier âge ou âge sombre, d'où serait absente la possibilité « héroïque »).

## 25. — Le Graal, les Cathares, les « Fidèles d'Amour ».

La légende du Graal a des rapports historiques avec ce qu'on a généralement coutume d'appeler la littérature des troubadours, plus particulièrement avec les « Fidèles d'Amour » ; si bien que certains l'ont considérée comme une partie de cette littérature, à laquelle on n'attribuait qu'une valeur de poésie et de romantisme médiévaux. Il est certain, au contraire, que la littérature des troubadours eut, elle aussi, dans une large mesure, un fond ésotérique et une tendance secrète, ce qui commence d'ailleurs, aujourd'hui, à être assez largement admis en Italie depuis que les recherches de Rossetti et d'Aroux ont été reprises par Luigi Valli (G. Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico nel Medioevo*, London, 1840 ; E. Aroux, *Preuves de l'hérésie de*

*Dante, notamment d'une fusion opérée en 1312 entre la Massenie Albigeoise, le Temple et les Gibelins*, Paris, 1857 ; L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928 ; A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*. Milano, 1933). Après avoir donné un aperçu de cet ésotérisme, nous indiquerons les aspects sous lesquels les courants en question reflètent les influences qui donnèrent sa forme au cycle du Graal.

Il est, tout d'abord, hors de doute que le courant des « Fidèles d'Amour » eut souvent une forte teinte gibeline et anticatholique, voire hérétique. Déjà Aroux avait remarqué que le « gai savoir » s'était développé surtout dans les villes et les châteaux de Provence, qui furent aussi des centres de l'hérésie, notamment de l'hérésie cathare ; c'est en partant de ces prémisses qu'il avait approfondi ses recherches au sujet d'un contenu secret, ayant des relations avec certains groupes militants de la poésie des troubadours (E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie et de l'Amour platonique au Moyen Age*, Paris, 1858). Rahn incline aussi à voir dans l'histoire narrée par Wolfram von Eschenbach une sorte de transcription d'un récit provençal étroitement lié aux vicissitudes des Cathares et surtout à leur château de Montségur (O. Rahn, *Kreuzzug gegen den Gral*, cit). Pour notre part, nous croyons opportun d'établir une distinction entre « Fidèles d'Amour » et Cathares, et nous pensons que l'esprit du catharisme, en particulier, eut peu de points communs avec celui du Templarisme du Graal.

Les Cathares prétendaient, eux aussi, être les gardiens d'un savoir supérieur et d'une spiritualité plus pure que la spiritualité catholique. Ils ne reconnaissaient pas l'autorité suprême de l'Eglise et considéraient l'adoration de la Croix comme un outrage à la nature divine du Christ, poussant cette répulsion jusqu'à dire : « Puisse-je ne jamais être sauvé par ce signe » (*Ibid.*, p.154 ; De Castro, *Mondo Segreto*, cit., vol. 11, p.183 : « *Crucem dicunt characterem esse bestiae, quae in Apocalypse esse legitur, et abominationem in loco sancto* »). Ils possédaient des Mystères qui se résumaient dans les rites de la *manisola* et du *consolamentum spiritus sancti*, destinés à élever les membres de la communauté au grade dit des « Parfaits » (N. Peyrat, *Histoire des Albigeois*. Paris, 1880-82. vol. I. pp.399-401). Toutefois, ce courant se présente, dans l'ensemble, comme un mélange très suspect de christianisme des origines, de manichéisme et de bouddhisme altéré. Il est caractérisé par une exaspération de l'évasionisme chrétien : le dualisme, la négation pessimiste du monde, l'accentuation du *pathos* de l'amour et renoncement, l'impulsion vers une libération sans forme, un ascétisme flottant entre le « lunaire » et l'exalté (à tel point que certains Cathares se laissaient mourir de faim, pensant ainsi se libérer du monde, conçu comme une création mauvaise de l'anti-Dieu et comme un lieu d'exil) nous font apparaître ce courant comme fort éloigné de ce qui peut se rapporter à une tradition de spiritualité « héroïque » et aussi, au fond, de haute initiation. Cela n'empêche pas que le catharisme ait pu contribuer au gibelinisme, mais seulement de façon indirecte, pour des raisons historiques contingentes, et non par affinité véritable avec l'esprit du mythe impérial. On peut considérer la Provence, centre du catharisme, comme l'un des principaux endroits où, par le truchement des Croisades, s'accomplit la transmission de divers thèmes et

symboles traditionnels entre l'Orient arabo-persan et l'Occident chrétien. Mais là où resurgit, dans le cycle du Graal, parallèlement à une conjoncture de ce genre, l'aspect positif et viril d'un ancien héritage nordico-celtique pré-chrétien, semble avoir resurgi au contraire, dans le catharisme, l'aspect négatif, féminin, gynécocratique, d'un héritage pré-chrétien différent, que nous avons défini ailleurs comme atlantico-méridional (*Rivolta contro il mondo moderno*, II, §§ 55) et qu'il faut considérer comme une altération de In tradition primordiale dans le sens du « cycle de la Mère » (Peyrat (op.cit., I, 67) relève précisément dans le cycle provençal le thème de la divinisation de la femme, qui aurait eu une double racine : ibérique et chrétienne. Les Ibères, comme les Germains, auraient vu dans leurs compagnes un élément prophétique et divin. C'était le nom de la femme ibérique qui désignait la famille; on disait: les enfants de Belissena, d'Imperia, d'Oliviera. L'époux s'effaçait comme Joseph devant Marie, et Marie devenait divine : le mythe de l'idolâtrie mariale, toujours d'après cet auteur, se serait incarné dans le type de la femme cathare, reine de l'empire de l'amour chanté par les troubadours). S'il semble que les cathares aient pris au manichéisme et au bouddhisme le symbole de la *mani*, la pierre lumineuse qui éclaire le monde et efface tout désir terrestre (Rahn, *Kreuzzug*, etc., cit., p.121 ; F. von Suhtscheck, *Wolfram von Eschenbachs Reimberitung des Pârsiwalnâma*, cit., p.61), il n'y a là qu'une correspondance extérieure avec le Graal, le symbole cathare ne possédant que les caractères lunaires et religieux du « joyau de la compassion » et de l'« amour divin ». L'aversion cathare pour l'Eglise correspondit au fait que Rome fut considérée comme une sorte de continuation du mosaïsme (pour les Cathares, comme pour certains gnostiques et pour Marcion, le dieu du mosaïsme était considéré entre autres, comme le dieu de la terre, opposé à celui de l'« amour »). L'Eglise, en somme, était trop « romaine » pour être l'Eglise cathare de l'Amour. C'est pourquoi la croisade contre les Cathares eut un sens profondément différent de celle qui fut menée contre les Templiers (Il est significatif que Bernard de Clairvaux, qui sympathisait notoirement avec les Templiers, déplorât au contraire le développement du catharisme). Peyrat a raison, mis à part le jugement personnel qu'il exprime à ce sujet, de voir dans cette croisade une lutte entre la théocratie autoritaire du Nord, d'une part et, d'autre part, l'Aquitaine ibérique, démocratique, fédérative, municipale, berceau d'une chevalerie désireuse de s'émanciper de Rome et de la France nordique (Peyrat. Op.cit.. 11. pp.6-11). Mais il n'empêche que le coup porté par l'Eglise, alliée au « Géant », contre les Cathares, à la différence de celui qui fut dirigé contre les Templiers, visa, en dernière analyse, un élément inséparable du *pathos* originel du véritable christianisme, c'est-à-dire, en somme, un élément qui, peut-être plus que le catholicisme romain, pouvait se dire authentiquement chrétien. Ainsi que nous le disions, le courant des « Fidèles d'Amour », moins que tout autre, ne doit pas être unilatéralement rattaché aux Cathares. Il présente souvent un caractère plus initiatique et gibelin, même s'il apparaît, en comparaison de l'esprit du cycle du Graal, comme une forme déjà dissociée.

Selon la tradition, les « leys d'amors » des troubadours auraient été trouvés à l'origine par un chevalier breton sur le rameau d'or d'un chêne où s'était posé le faucon du roi Arthur (*Ibid.*, 1, p.70) : symbolisme que nous connaissons déjà, comme

celui de l'anneau d'or que le troubadour recevait de sa « dame » au moment de lui jurer éternelle fidélité. Pour consacrer ce rite, en Provence on invoquait la Vierge, et, en Germanie, cette « Frau Saelde » (cf. Rahn, cit., p.16) que nous avons déjà vu apparaître également comme la protectrice du royaume d'Arthur et comme la femme qui favorise et soutient la conquête du Graal.

Dans cette littérature, « Dame » et « Amour » ont un caractère symbolique encore plus net et plus manifeste que chez les différentes femmes et reines des récits du Graal et de la littérature proprement chevaleresque : ils deviennent le centre de tout. Sous cette réserve cependant que, dans le cas qui nous occupe, l'existence d'un symbolisme ne dut pas exclure l'existence simultanée d'un aspect concret, lié à une voie de réalisation spirituelle spéciale et différente, où les sentiments, l'exaltation et le désir suscités par une femme réelle, conçue et vécue, toutefois, par une sorte de processus évocatoire, comme l'incarnation d'une force vivifiante et transfigurante, transcendant sa personne, pouvaient jouer un rôle particulier, en tant que base ou point de départ.

Nous renvoyons sur ce point le lecteur à notre ouvrage « *Métaphysique du sexe* » et nous contenterons ici de mettre en lumière le fait que le but de cette voie spéciale était, en général, celui de toute initiation. Un Fidèle d'Amour provençal, Jacques de Baisieux, le dit clairement quand il identifie l'Amour à la destruction de la mort: « A senefie en sa partie sans, et mor senefie mort ; — or l'assemblons, s'aurons sans mort », si bien que pour lui les « amants », ceux qui ont obtenu l'« amour », sont « ceux qui ne meurent pas », ceux qui « vivront dans un autre siècle de joie et de gloire » (texte dans Ricolfi, *Studi*, etc., cit., p.113). Il est clair que, sous ce rapport, la « littérature d'amour » eut souvent un contenu secret, ce qui, d'ailleurs, ressort également de plus d'une indication des auteurs eux-mêmes. Francesco da Barberino, par exemple, conseille de « redouter les gens grossiers », et il écrit : « Je dis et déclare que toutes les œuvres écrites par moi, traitant d'Amour, je les entends au sens spirituel, mais toutes ne peuvent être « glosées par tous » (*Ibid.*, pp.37, 48). Ses *Documenti d'Amore* ont pour emblème l'image éloquente d'un guerrier tenant une épée et de la bouche duquel sort cette inscription plus que significative : « Je suis la force et je surveille s'il vient — quelqu'un qui ouvre ce livre — et s'il n'est pas celui que l'on a dit — je lui transpercerai la poitrine avec cette épée » (cf. Valli, *Il linguaaggio segreto*, etc., cit., p.237). Il s'agit donc d'un avertissement au profane et de la défense d'une doctrine secrète, qui nous fait penser à un aspect de la défense du Graal.

Ainsi que L. Valli l'a mis en lumière, à partir de Dante, Cavalcanti, Dino Compagni et des poètes de la cour de Sicile, y compris Frédéric II, les « Dames » des « Fidèles d'Amour », quel que soit

leur nom, qu'elles s'appellent Rose ou Béatrice, Giovanna ou Selvaggia etc, ne sont toutes qu'une même femme qui représente précisément la doctrine secrète, possédée par un groupe uni invisiblement, et uni en outre par une attitude

militante, hostile, dans une large mesure, à l'Eglise. Il s'agit certainement là d'un aspect du symbolisme en question. En voici quelques exemples : l'amour de Dante, à un certain moment, se révèle comme amour pour la « Sainte Sagesse ». Sa « dame », Béatrice, lui confère la liberté initiatique : c'est non seulement grâce à elle que l'âme de Dante se trouve « détachée du corps », mais, au Paradis, « son soleil » (le soleil de Béatrice) voile le « soleil du Christ ». Dino Compagni écrit : « L'amoureuse Madonna Intelligenza — qui fait sa demeure dans « l'âme — qui par sa beauté m'a énamouré » — et encore « O vous qui avez l'entendement subtil — aimez l'Intelligence souveraine, — celle qui tire l'âme de la guerre, — réside en face de Dieu... — Elle est une dame souveraine de valeur, — qui nourrit l'âme et apaise le « cœur — et celui qui est son serviteur ne se trompe « jamais ». Cavalcanti établit un lien entre « une dame si belle, que l'esprit ne peut la comprendre » et la déclaration: « Ton salut est apparu ». L'amour de Guido Guinizelli se révèle être l'amour pour une femme qui devrait « donner la vérité — comme l'Intelligence du ciel ». Dans le *Jugement d'Amour*, où figure cette même Blanchefleur que nous avons également vu apparaître comme une des « femmes » de Parsifal, on parle de « Mystères d'amour » qu'il est interdit de communiquer « aux lâches, aux indiscrets et aux personnes vulgaires » et qui doivent être réservés « aux clercs et aux chevaliers ». Enfin, Arnaldo Daniello, appelé par Pétrarque « Grand Maître d'Amour », affirme que « s'il obtenait sa dame, il l'aimerait mille fois plus que le moine ou Termite n'aime Dieu » (Valli, Op.cit., pp.34, 53-57, 429). Tout cela permet de pressentir le thème qui inspira secrètement toute cette littérature, et auquel il convient de se référer alors même qu'il devient moins visible et qu'il est davantage voilé par les expressions poétiques et sentimentales. Ainsi que nous l'avons indiqué, il faut envisager simultanément l'autre aspect, plus concret, propre à une « voie du sexe » particulière, où le transport et l'exaltation de *l'eros* jouent un rôle technique, en tant que support de la réalisation initiatique. Il en résulte une différence, non seulement par rapport aux réalisations à base intellectuelle et ascétique, mais aussi par rapport aux réalisations à base d'action héroïque (comme dans la chevalerie et dans la « voie du guerrier »).

De même que dans le cycle du Graal, on trouve également dans les « Fidèles d'Amour » le thème de la femme comme « veuve ». Da Barberino parle d'une veuve mystérieuse — « Je te dis clairement, qu'il y eut et qu'il y a une certaine veuve qui n'était pas veuve » — qu'il aurait connue, et grâce à laquelle il finit par retrouver sa « fermeté morale » (Valli, Op.cit., p.242). C'est la « Veve Dame », qui est aussi la mère de Parsifal et qui, dans une des versions de la légende, est elle-même la porteuse du Graal (son nom, Philosophine, peut la faire correspondre également, sous un de ses aspects, à « Madonna Intelligenza »). Elle est aussi la veuve ou la reine solitaire, que nous avons vue si souvent libérée et épousée par certains chevaliers du Graal. Ainsi, le « Fidèle d'Amour » cherche, lui aussi, cette sagesse ou tradition, qui n'a pas — ou n'a plus — d'homme (la veuve) et qui, seule, donne la fermeté morale (Dans *Diu Crône* (364-385) on trouve cette variante du thème de la « veuve » : dans la cour du Graal le roi et ses chevaliers sont tous morts, bien qu'ils conservent une

apparence de vie, tandis que la porteuse du Graal et ses compagnes sont vraiment vivantes ; Dieu leur a laissé le Graal pendant la période « d'interrègne », jusqu'à la venue du héros).

Pour en revenir au plan initiatique, les Fidèles d'Amour envisageaient différents degrés. Nicolo de Rossi dispose « les degrés et la force du véritable amour » selon une échelle, qui va de la *liquefatio* au *languor*, au *zelus* et, enfin, à *l'extasim* qui « *dicitur excessis mentis* », c'est-à-dire à une expérience supra-rationnelle et supra-individuelle (Valli, Op.cit., pp.97 sqq). Chez Da Barberino on trouve une figure d'Amour avec des roses, des flèches et un cheval blanc, à côté de douze formes dormantes représentant les douze vertus ou degrés d'une hiérarchie qui « *introducitur in Amoris curiam* » (avant-dernier degré) et, enfin, dans l'« éternité » (Valli, Op.cit., p.37. « Ces vertus sont : d'abord la Docilité, qui, « *data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere* » et cette *docilitas* imposée aux novices est manifestement la vertu initiatique. Suivant les autres : l'Industrie qui fabrique certaines bourses très étranges dans les quelles se tiennent cachées les choses précieuses. La troisième vertu est la constance, la quatrième la Discrétion, la cinquième la Patience, la sixième l'Espérance, la septième la Prudence, « *que te docet custodire quesita* », la huitième est la Gloire, la neuvième la Justice, « *que male custodienfem quesita punit* », c'est-à-dire celle envoyée par Amour pour punir celui qui « garde mal tant d'honneur », qui garde mal le secret, la dixième est l'Innocence, qui indique l'état de ceux qui servent dignement et honorablement l'Amour, la onzième est la gratitude qui « *introducitur in Amoris curiam* » et la dernière l'Éternité, qui promet la vie éternelle. »). Ici reparaît donc également le symbolisme du cheval, rapporté au principe « sans mort » (*a-mor*). Quant aux flèches et aux roses, elles correspondent évidemment au double pouvoir de tuer ou de transpercer et de ressusciter (« faire fleurir »), pouvoir figurant aussi parmi ceux qui sont attribués au Graal, à la lance, et, en général, au pouvoir initiatique. C'est d'ailleurs comme « *rosa sempiterna* » que, sans voiles, Dante symbolise la vision du monde supérieur, nous enseignant ainsi ce que l'on doit plus ou moins penser des femmes portant, avec insistance, le nom de « Rosa », nom qui fut célébré, presque jusqu'à la monotonie, notamment dans la littérature cultivée par des milieux purement gibelins, comme ceux de la cour de Frédéric II, à commencer par l'empereur lui-même (*Ibid.*, pp.48, 129-130, 393. Frédéric II, à un certain moment, appelle sa Rose « Rose de Syrie » ; Valli croît voir là une référence possible à une tradition provenant de l'Orient, une riche littérature, centrée précisément sur le symbolisme de la rose, fleurissant à cette époque dans l'Orient arabo- persan).

Quant à l'aspect opposé du principe « amour », en vertu duquel celui-ci peut, dans sa transcendance, agir d'une façon destructive, il est intéressant de constater ici le retour d'un thème du cycle du Graal : le thème de la blessure, provoquée, non seulement par des flèches, mais aussi par une lance. On lit dans Jacques de Baisieux : « Amour, qui n'est pas lent à connaître ses fidèles, vole vers celui pour lequel la dame se tourmente, le blesse de sa lance et lui donne un tel coup qu'il lui arrache le cœur de la poitrine et le porte à sa dame » (Ricolfi, Studi, cit., p.67). Selon le même auteur, qui n'hésite pas à déclarer que les premiers et les plus qualifiés des Fidèles d'Amour furent les chevaliers du roi Arthur et du Graal, Amour veut que ses fidèles « soient armés pour combattre, parce qu'il veut « briser et abattre l'arrogance des orgueilleux, de « ceux qui lui sont hostiles » (Ricolfi, cit., pp.68-84) :

et de tels « orgueilleux » seront transpercés par lui avec la lance, comme le fut Amfortas pour être devenu l'amant d'Orgeluse. Dans Cavalcanti, il est dit d'Amour: en général, qu'il éveille « l'intelligence qui dort » c'est-à-dire qu'il provoque le réveil initiatique — mais aussi qu'il tue le cœur, fait trembler l'âme. De même Dante, en face de la vision de la femme, dit : « je me fortifiai pour ne pas tomber » et : « le cœur qui était vivant devint mort » (Valli, pp.135, 183. La vision de la « glorieuse dame de mon esprit » rappelle même à Dante (*Vita Nova*, I, 2) l'« *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* »). Toutes ces expressions, ainsi que beaucoup d'autres semblables, souvent rapportés à l'effet d'un « salut » énigmatique de la dame (dans de nombreux textes, on rencontre un emploi ambigu, significatif et fréquent de « saluer » et de donner le « salut ». On a vu qu'une des étymologies appliquées au nom du château du Graal, Montsalvatsche, est « Mont du Salut », *mons salvationis*) font penser davantage à des expériences transcendantes, pareilles à celle, déjà citée, dont il est question dans le témoignage d'un templier, qu'à des transpositions rhétoriques de sentimentalisme amoureux.

Pour ce qui est du rite initiatique et, en même temps, de la hiérarchie complète des Fidèles d'Amour, le document le plus important est une illustration de Da Barberino où l'on voit treize personnages qui, si l'on tient compte de ce que la figure centrale est double, androgyne, doivent être, selon l'observation de Valli, considérés symétriquement par rapport à cette figure centrale, de façon à obtenir sept couples, correspondant manifestement aux degrés d'une hiérarchie et au « voyage céleste », qui comporte traditionnellement un lien symbolique avec les sept cieux planétaires (ce sont les états de l'être correspondant aux degrés mêmes de l'initiation. Il est intéressant que Dante, dans la *Vita Nova* (I, 14) dise que certaines de ses idées ne sont compréhensibles que pour « celui qui est Fidèle d'Amour du même degré »). Les degrés inférieurs, jusqu'à l'homme et à la femme qui constituent le quatrième couple, correspondent à des personnes plus ou moins grièvement blessées et abattues par les flèches d'Amour. Au cinquième couple, blessé lui aussi, mais par une flèche unique, correspond l'inscription : « De cette mort viendra la vie ». Le sixième couple se compose de la « Veuve » ayant en face d'elle le « chevalier mérité » : allusion plus claire à une prise de contact avec la force ou tradition « restée seule », préluant à la possession effective, représentée par le degré suivant : après le sixième couple, qui n'est plus blessé par des flèches, mais porte déjà les roses de la résurrection, vient en effet la dernière figure, la figure centrale androgyne, avec l'inscription « époux et épouse ». Au-dessus d'eux, le Dieu Amour, le destructeur de la mort, prend son vol sur le cheval ailé.

Or, il est extrêmement intéressant de constater que, dans un des premiers textes, et des plus répandus, de cette littérature, le *Liber de Arte Amandi* d'André le Chapelain, le siège d'Amour a exactement les caractères du « siège polaire », ou « Terre du Centre » ; le *palatium Amoris* est « *in medio mundi constructum* » (Ricolfi, cit., p.20), et présente donc le même caractère de « centre » que le château ou l'île du Graal (cf. Valli, p.175, qui cite ce passage de Dino Compagni ; « Dans une riche et noble forteresse — existe la fleur de toute beauté souveraine ; — dans un palais qui est d'une grande beauté — travaillé à la manière indienne » ; et le château est entouré d'un « puissant fleuve ». Ce château de la fleur

entouré d'eau apparaît comme une réplique de celui du Graal et il n'est pas exclu que la référence à l'Inde soit un écho des récits relatifs à la résidence du prêtre Jean). En outre, chez Dante, l'Amour conçu comme le « Seigneur de la noblesse », a de nouveau le caractère de centre : « *Ego tanquam centrum circuli cui simili modo se habent circumferentiae partes* », et il dit à celui qui « aime malheureusement », c'est-à-dire qui n'a pas obtenu l'Amour et la « femme » : *tu autem non sic* (Vita Nova XII). On a là, avec la référence à la centralité à soi-même de l'être réintégré, de l'initié, la contrepartie subjective du caractère métaphysique du Centre lui-même, et ce qui, au fond, établit, la liaison d'un individu avec lui. D'autre part, chez Jacques de Baisieux, l'assignation des « fiefs d'Amour » par Amour, représenté comme un roi barbu avec une couronne d'or, évoquant donc fort peu son image classique, mais bien davantage, au contraire, une des formes du Baphomet templier, rappelle, soit les « mandats » assignés par le « Roi du Monde », soit la fonction royale assignée, pour telle ou telle terre désignée par le Graal, à certains de ses chevaliers.

Le « mont » figure aussi dans le symbolisme des Fidèles d'Amour, et avec lui la « pierre », liée à l'idée d'une mort mystérieuse et d'une résurrection espérée. Cino da Pistoia, dans un de ses sonnets, se représente lui-même sur le « mont élevé et bienheureux », pleurant sur une pierre qui renferme sa dame (Valli, pp.192-193). Dans un autre sonnet, attribué à Dante, celui-ci parle de la « pierre douloureuse » qui « renferme ma dame morte », laquelle porte elle-même le nom de Petra — et on lit : « Pierre ouvre-toi, pour que je voie Petra — comment elle gît en ton milieu, cruelle — parce que mon cœur me dit qu'elle est encore vivante » (*Ibid.*, pp.340 sqq). Dans le traité *Reggimento e costumi delle Donne*, la pierre est une pierre précieuse, et, de même que la femme qui la porte, symbolise l'Intelligence souveraine (Ricolfi, p.37). Pouvons-nous supposer que la femme vivante, Petra, enfermée dans la pierre et contrainte d'y rester comme morte, soit un symbole équivalant à celui du Graal conçu en tant que pierre dont la vertu « vit et ne vit pas », au Graal détenu par un roi paralytique ou ne vivant qu'en apparence ? Si un tel rapprochement n'est sans doute pas dénué de fondement, il ne faut pourtant pas négliger le fait que, chez Dante, toutes les canzoni où figure la pierre sont des canzoni de haine (Valli, p.340) et qu'ici, c'est davantage un thème de deuil et de douleur qui apparaît, qu'un des aspects positifs de la « Pierre de Lumière ». Ici semble en effet entrer en jeu l'autre aspect, non plus seulement initiatique, mais aussi militant et gibelin du courant des Fidèles d'Amour, sur lequel il convient de nous arrêter un instant.

## 26. — Dante et les « Fidèles d'Amour » en tant qu'émilice gibeline.

De même que le cri de guerre des Templiers était : « Vive Dieu Saint Amour ! », de même, dans Jacques de Baisieux, le sire du « fief d'Amour » est appelé Saint Amour, et ne fait qu'un avec la divinité, le fief d'amour s'identifiant au « fief céleste » inaliénable, opposé aux fiefs terrestres, contingents et révocables. En même temps, les Fidèles d'Amour présentent, avec leurs armes et leurs accords

secrets, les traits d'une milice combative ; après avoir dit qu'ils « ne doivent pas dévoiler les secrets d'Amour, mais les cacher de leur mieux, de façon qu'aucun mot n'échappe », on ajoute qu'ils « doivent être en complet accord de volonté, de parole et d'action » (Ricolfi, p.68). Dans *Da Barberino*, la « Cour d'Amour » est représentée comme une curie céleste des Elus, hiérarchiquement ordonnée, avec des anges correspondant à chaque degré ; compte tenu de ce que nous avons indiqué à propos du symbolisme de l'oiseau, cette figuration, rappelant le château du Graal comme « palais spirituel » et « château des âmes », n'a d'autre sens ici que celui d'une Cour d'Amour entièrement composée d'oiseaux qui y parlent tour à tour (Ricolfi, pp.45-46). *Da Barberino* fut d'ailleurs un soldat, un ardent partisan du gibelinisme, qui s'était enrôlé dans les troupes d'Henri VII. Les poètes d'amour italiens les plus caractéristiques sont gibelins et ultra-gibelins, plusieurs suspects d'hérésie, d'autres ouvertement hérétiques, et tandis qu'ils exaltent la femme et parlent d'amour, « tous sont des hommes d'action, de lutte, de guerre, de parti » (Valli, p.47). Des troubadours, comme Guillaume Figuiera et Guillaume Anelier, rescapés de la croisade contre les Cathares, prirent énergiquement le parti de l'empereur, attaquant l'Eglise avec violence. Le traité d'André le Chapelain — celui où reparait l'image du « Centre » et où des maximes comme « Celui qui ne sait pas dissimuler ne sait pas aimer », « l'amour dure rarement quand il est divulgué », reflètent aussi la conduite qui s'impose au membre d'une organisation secrète — ce traité fit l'objet, en 1277, d'une condamnation solennelle de l'Eglise (Ricolfi, pp.23, 76), mais les prétextes moraux allégués pour la justifier étaient manifestement insuffisants. Il est certain que Dante — qui employa comme symbole central, dans la *Commedia*, celui du sceau du Grand Maître des Templiers : l'Aigle et la Croix — se rendit à Paris juste au moment de la grande tragédie des Templiers, sans jamais en parler à personne et sans que personne ne sut bien ce qu'il avait été y faire (Valli, p.423). Ces données, parmi beaucoup d'autres, font penser que non seulement les Fidèles d'Amour constituaient une chaîne initiatique, mais qu'ils avaient une organisation propre qui soutenait la cause de l'Empire et combattait l'Eglise, que non seulement ils étaient les gardiens d'une doctrine secrète, irréductible à l'enseignement catholique le plus extérieur, mais qu'ils étaient des éléments militants en lutte contre les prétentions hégémonistes de la Curie de Rome.

Telle est la thèse déjà envisagée par Rossetti et par Aroux, reprise par Valli, dans une certaine mesure aussi par Ricolfi, plus récemment par Alessandrini, qui met toutefois l'accent sur le seul côté politique (M. Alessandrini, *Dante, Fedele d'Amore*, Roma, 1961). De ce point de vue, le symbolisme déjà indiqué comporterait encore une autre signification. Le symbole de la femme, correspondant à la doctrine et au pouvoir initiatique, a dû s'appliquer à l'organisation en question, détentrice de cette doctrine et de ce pouvoir. Des lois d'amour, comme par exemple celle en vertu de laquelle « la femme qui a reçu et accepté du parfait « amant les dons de la Massénia, c'est-à-dire les « gants et le cordon mystique (le cordon rappelle celui des Templiers ; quant aux « gants », on se souvient de l'aventure du Diu Crône, où ils apparaissent à propos

de l'aide donnée par Saelde aux chercheurs du Graal qui ont surmonté une épreuve préliminaire. Comme on le sait, le gant joue un rôle important dans le rituel de la maçonnerie), est tenue de « se donner à lui, sous peine d'être considérée « comme une prostituée », se révélerait comme des formules de fidélité ou de solidarité militante, et ainsi de suite (Ricolfi, p.24). La femme qui, pour Dante, usurpe la place de Béatrice, c'est-à-dire de la Sainte Sagesse, obligeant celle-ci à partir en exil, serait l'Eglise catholique dans son exotérisme, qui a violemment supplanté la « vraie doctrine » : tel serait aussi le sens de la « pierre qui pétrifie » et qui renferme la femme vivante Petra (Valli pp.342 sqq). Mais, à cet égard, les illustrations de Da Barberino sont encore plus significatives. Dans celle où les quatorze figures forment, par couples, les sept degrés hiérarchiques, nous constatons en effet que les degrés les plus bas sont constitués par le « religieux », auquel correspond un « mort », ce qui reproduit le concept dantesque de la pierre comme synonyme de mort. Les représentants de la hiérarchie ecclésiastique, en face de celle des Fidèles d'Amour, apparaissent donc comme des profanes ; ils sont loin de posséder la connaissance vivifiante, la vraie femme, la « Veuve », correspondant aux degrés supérieurs, au « chevalier mérité », qui a la « rose » et la « vie », alors qu'eux-mêmes ne connaissent que la « mort » (le fait que Da Barberino considère d'autre part les religieux comme ceux qui méritent « *celestem curiam introire* » ne constitue pas un démenti, comme le prétend Ricolfi, car on peut se demander s'il ne s'agirait pas ici des religieux qui ont su dépasser le côté le plus extérieur de leur foi). On peut supposer que ces degrés supérieurs constituaient le même mystère supra-religieux auquel les Templiers n'étaient admis qu'après avoir repoussé la croix, et qui, dans le cycle de la Table Ronde, est représenté par le Graal, en tant que mystère supra- et extra-eucharistique.

Quant aux Fidèles d'Amour envisagés comme milice et organisation gibeline, on trouve aussi, dans la littérature en question, des références aux événements historiques. Un des documents les plus significatifs est une autre illustration de Da Barberino, où est représentée la tragique victoire de la Mort sur l'Amour. La Mort décoche une flèche à une femme, qui paraît blessée et sur le point de tomber. Près d'elle se trouve Amour, divisé en deux parties, celle de gauche intacte, celle de droite brisée. Nous pensons qu'on peut se rallier ici à l'interprétation de Valli, selon laquelle la Mort serait l'Eglise et la Femme blessée l'organisation des « Fidèles d'Amour » (Valli, p.243. Dante parlera en conséquence des membres épars de « Béatrice », entendant par là les différents groupes de l'organisation qui subsistaient encore). Quant à la figure bipartite de l'Amour, elle équivaldrait dans sa partie brisée à la Femme blessée, c'est-à-dire au côté extérieur, détruit, de l'organisation, tandis que le côté gauche, son autre moitié, serait le côté invisible qui continue malgré tout d'exister. Dans la symbolologie traditionnelle, le côté gauche a toujours été en rapport avec ce qui est occulte et non manifesté.

Il nous faut maintenant examiner brièvement le sens essentiel et général du courant des « Fidèles d'Amour » par rapport à l'esprit du cycle du Graal et des autres traditions qui s'y rattachent.

On peut admettre une certaine continuité ou interférence sur le plan de la doctrine secrète, initiatique, et sur celui de l'orientation militante et gibeline d'une organisation. Mais, nous l'avons dit, les Fidèles d'Amour apparaissent comme une forme déjà dissociée, et cela pour une double raison. Dans la mesure où l'action se manifesta dans leurs rangs, elle correspondit à l'action militante, non à l'action prise comme base d'une réalisation spirituelle ou initiatique, conformément à la voie chevaleresque et « héroïque » en général et à l'orientation idéale du Templarisme lui-même. Ainsi que nous l'avons remarqué, il semble que, sur le plan initiatique, ce soit plutôt la « voie de l'amour » qu'aient suivie ceux qui appartenaient au courant et à l'organisation en question.

En second lieu, pour ce qui est du fond de leur initiation, la « femme », qui apparaît chez les Fidèles d'Amour sous forme de « Sainte Sagesse », de « Madonna Intelligenza » et, en général, comme Valli et les autres l'ont noté, de gnose, fait penser à un plan essentiellement doctrinal et contemplatif, lié à un élément extatique. L'horizon intellectuel de Dante en est lui-même une confirmation. Il y a donc lieu de penser que si l'on dépassait, dans ces cercles, l'attitude religieuse de ceux qui, simplement, « croient », on restait cependant dans la sphère d'une sorte d'initiation platonisante, on ne s'y orientait pas dans le sens d'une initiation « royale » où l'élément guerrier et l'élément sacré se trouvent réunis en une même unité, selon le symbole du Seigneur aux Deux Epées et de la résurrection de *l'Imperator* et du roi du Graal. Cela revient à dire que le gibelinisme des Fidèles d'Amour manquait d'une contrepartie spirituelle vraiment appropriée, et c'est pourquoi nous avons parlé d'une forme déjà dissociée, même si, à certains égards, elle continua, en tant qu'organisation secrète, la tradition précédente ou parallèle.

Ces considérations nous amènent à envisager aussi le plan historique, et il y a lieu de se demander, à cet égard, si le caractère anti-ecclésiastique du courant en question n'a pas été, au fond, purement contingent, étranger à tout véritable dépassement du catholicisme. Dans les cadres du catholicisme orthodoxe, en effet, il y avait aussi place pour une réalisation de type contemplatif, plus ou moins platonique, et susceptible de vivifier beaucoup de dogmes et de symboles de la tradition apostolique (on peut signaler un livre — R.L. John, *Dante*, Wien, 1947 — où l'auteur cherche à multiplier les preuves du templarisme de Dante, qu'il ne considère pas, au fond, comme incompatible avec la doctrine catholique. Il est intéressant de constater que ce livre d'un religieux porte l'imprimatur ecclésiastique). Il y a plus d'une raison de penser, cependant, que les Fidèles d'Amour ne voulurent rien d'inconciliable — en principe — avec un catholicisme purifié et dignifié, que la pierre de Dante n'eut rien de commun avec le Graal mais représenta simplement l'Eglise catholique dont Petrus est la pierre angulaire : et dire que cette pierre, autrefois blanche était devenue noire, « sa couleur toute altérée », ne serait qu'une allusion à la corruption par suite de laquelle l'Eglise serait devenue une sorte de tombeau de la doctrine vivante du Christ, dont elle aurait dû être, au contraire, la pure gardienne. Ainsi, les Fidèles d'Amour n'auraient pas été hostiles à l'Eglise parce qu'ils étaient les représentants

d'une tradition essentiellement différente, mais parce que pour eux l'Eglise n'était pas, ou n'était plus, à la hauteur de la doctrine de la pure contemplation. Si cette interprétation est exacte, on ne saurait placer Dante et les Fidèles d'Amour sur la même ligne que les Chevaliers du Graal. La « Veuve » dont ils parlent n'aurait pas été la tradition solaire de l'Empire, mais une tradition déjà altérée et affaiblie, « lunaire », qui n'aurait donc pas été entièrement inconciliable avec les prémisses d'un catholicisme purifié.

On peut en trouver une preuve indirecte dans la conception dantesque des rapports entre l'Eglise et l'Empire. Comme nous l'avons déjà dit, cette conception se fonde sur un dualisme limitateur, sur une polarité entre la vie contemplative et la vie active. Or, si, partant de ce dualisme, Dante se déchaîne violemment contre l'Eglise, dans la mesure où elle ne se borne pas à la pure vie contemplative, mais devient avide de biens et de pouvoirs terrestres, méconnaissant le droit suprême de l'Empire dans le domaine de la vie active et cherchant à en usurper les prérogatives — logiquement, selon ces prémisses, Dante aurait dû nourrir une égale aversion pour la tendance opposée, c'est-à-dire pour toute tentative de l'Empire d'affirmer intégralement sa dignité dans le même milieu surnaturel où l'Eglise affirmait son droit exclusif, droit que Dante, somme toute, lui reconnaît. Dans la mesure même où il luttait contre le guelfisme, Dante aurait donc dû prendre également position contre un gibelinisme intégral, contre la conception transcendante de *l'Imperium* ; cela en vertu d'une théorie initiale qui présente des caractères « hétérodoxes », beaucoup moins par rapport au catholicisme purifié que par rapport à la tradition primordiale de la spiritualité « royale » (à cet égard, il ne faut pas exclure non plus l'influence du Joachinisme, qui est centré sur l'idée d'une nouvelle *Ecclesia spiritualis* correspondant à une nouvelle ère du christianisme et la prophétie de la venue d'un « pape angélique », contrepartie mystico-ecclésiastique de la prophétie du « futur Frédéric »). C'est pourquoi, contrairement à la tendance de certains à surestimer l'ésotérisme de Dante, et malgré la présence effective de cet ésotérisme dans beaucoup de ses conceptions, sur le plan où nous nous plaçons ici Dante apparaît bien davantage comme un poète et comme un combattant, que comme celui qui affirme une doctrine sans compromis. Il montre trop de passion et d'esprit partisan quand il est militant, alors qu'il est trop chrétien et contemplatif quand il passe au domaine spirituel. D'où certaines confusions et oscillations ; par exemple, un Frédéric II confiné dans les enfers en même temps qu'une défense des Templiers contre Philippe le Bel. En général, tout semble indiquer que Dante ait eu, malgré tout, comme point de départ, la tradition catholique, qu'il s'efforça d'élever à un plan relativement initiatique (supra-religieux), au lieu d'être directement relié aux représentants de traditions supérieures et antérieures au christianisme et au catholicisme, comme c'est, à notre avis, le cas pour les principales sources d'inspiration du cycle du Graal et, ainsi que nous allons le voir, pour le cycle hermétique également.

Envisagé dans son ensemble, le courant des Fidèles d'Amour apparaît ainsi comme un groupe gibelin à caractère initiatique, possédant de ce fait un savoir

plus profond que la doctrine orthodoxe de l'Eglise, mais selon une conception déjà affaiblie et « transactionnelle » de l'idée impériale. L'aspect le plus positif du courant est celui par lequel la Cour d'Amour assume les caractères d'un royaume ou d'un fief immatériels, les « Fidèles » étant des individualités qui se vouent à une réalisation extatique supra-rationnelle et constituent une chaîne placée, essentiellement, sous le signe de cette réalisation. D'un certain point de vue cela correspond idéalement à la conclusion pessimiste de la légende du Graal qui se rend de nouveau invisible à Parsifal, lequel, de roi, devient ascète. C'est surtout sous cette forme que la tradition se conservera pendant la période suivante, en se détachant toujours plus de l'aspect militant, et, dans certains cas, en revivifiant des filons plus profonds et plus originels.

Le courant des Fidèles d'Amour semble s'être prolongé en Italie jusqu'à Boccace et Pétrarque, revêtant toutefois des caractères toujours plus humanistes, jusqu'à ce que l'aspect « art » prévalût nettement sur l'aspect ésotérique. Les symboles se transformèrent alors en simples allégories, leur sens ne fut plus compris, même par ceux qui continuèrent à les employer dans leurs poésies. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le principe vital de la tradition semble s'être tout à fait épuisé, non seulement sur le plan d'ensemble, mais aussi chez chaque auteur. Pour retrouver une continuité relative, il faut se tourner vers d'autres groupes, vers d'autres courants.

## 27. — Le Graal et la tradition hermétique.

Nous avons déjà consacré à la tradition hermétique un ouvrage spécial, tendant à montrer le caractère essentiellement symbolique d'une grande partie de ce qui, dans une littérature fort complexe et abstruse, se présenta extérieurement comme alchimie et procédés alchimiques en vue de la production de l'Or et de la « Pierre des Philosophes » (J. Evola, *La Tradition Hermétique*, Ed. Traditionnelles). Nous renvoyons à cet ouvrage quiconque veut saisir le sens de l'hermétisme qui se cache sous ces revêtements, et nous nous bornerons à indiquer ici certains de ses aspects qui, sous une autre forme, reproduisent des thèmes analogues à ceux du mystère du Graal et de la royauté initiatique,

Sur le plan historique, si la tradition hermético-alchimique apparut en Occident à l'époque des Croisades, si elle connut son plus grand essor entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle et s'étendit jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, se mêlant, dans ses derniers développements, au rosicrucianisme, elle a, en réalité, des racines bien plus lointaines. Entre le VI<sup>e</sup>.et le XII<sup>e</sup> siècle, il est avéré qu'elle existait chez les Arabes qui, à cet égard aussi, servirent d'intermédiaires pour la reprise, par l'Occident médiéval, d'un héritage plus ancien de la sagesse pré-chrétienne. En effet, les textes hermético-alchimiques arabes et syriens se réfèrent à leur tour à des textes de la période alexandrine et byzantine, rédigés entre le II<sup>e</sup> et le V<sup>B</sup> siècle. Si ces textes constituent les témoignages les plus anciens du point de vue positif de

l'histoire de la science, ils doivent toutefois avoir recueilli et transmis des traditions antérieures, uniquement conservées, jusqu'alors, sous des formes orales de stricte transmission initiatique.

En effet, les textes helléniques renvoient déjà à toutes sortes d'auteurs, réels ou imaginaires, de l'antiquité pré-chrétienne ; bien que la base positive en soit très pauvre, cela n'en demeure pas moins un symptôme significatif, comme la sensation confuse d'une vérité. A cet égard, il suffira, pour les besoins de notre exposé, de mettre en lumière les points suivants.

La tradition se déclare tout d'abord dépositaire d'un savoir secret, royal et sacerdotal — d'un mystère qui, selon Pebechius et Olympiodore (M. Berthelot, *La chimie au Moyen-Age (textes)*, Paris, 1893, vol. II, Intr. ; vol. III, p.97) était réservé aux castes supérieures, aux rois, aux sages et aux prêtres. Le terme qui finit par prévaloir est précisément *Ars Regia*, l'Art Royal.

Bien qu'à travers des références imaginaires et même extravagantes, mais non sans relation avec ce qui précède, la tradition de l'Art Royal est rapportée surtout à la tradition égyptienne (plus précisément, sous une couverture classicopaienne, à Hermès, considéré comme l'ancêtre et le maître des rois égyptiens) (Lenglet du Fresnoy, *Histoire, de la philos. hermétique*, La Haye, 1742, vol. I, p.17) et à la tradition iranienne. Selon les *Textes Démocritiens* et Synésius (M. Berthelot, *Collect. des Anciens Alchimistes Grecs (textes)*, Paris, 1887, vol. II, pp.53, 58), elle serait la science que possédaient déjà des rois égyptiens et des prophètes perses. On fait allusion, non seulement à Zarathustra, mais à Mithra, et c'est Mithra, ainsi qu'Osiris, qui servirent à caractériser certaines phases de l'« œuvre divine » (*Ibid.*, II, pp.114 passim, 124, 145, 188). Or c'est précisément dans l'ancienne Egypte et en perse que la tradition primordiale de la « royauté solaire » s'affirma sous des formes typiques.

Les textes alchimiques grecs parlent d'une race des siècles antiques, immatérielle, libre et sans roi (*Ibid.*, p.213). Un texte médiéval affirme que l'« alchimie » fut connue à l'époque anté-diluvienne (*Ibid.*, II, p.417). Un autre auteur ancien la rapporte au « premier des anges », qui s'unit à « Isis ». Isis devient ainsi détentrice de la science, ainsi qu'elle le révèle à Horus (M. Berthelot, *les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885). Au thème de la « femme divine » et d'un restaurateur (Horus, vengeur et restaurateur d'Osiris tué et démembré) s'associent donc, ici, confusément, mais significativement aussi, des réminiscences bibliques relatives aux anges descendus sur la terre et à leur race qui, selon la tradition, avait été, à l'époque anté-diluvienne, une race d'« êtres glorieux » ou « fameux ». Il s'agirait donc d'éléments de la tradition primordiale conservés dans le cycle ascendant, « solaire » ou « héroïque », de civilisations comme la civilisation égyptienne ou iranienne, ayant pris par la suite la forme de « mystère » en se mélangeant avec d'autres éléments et ayant revêtu enfin la forme cachée hermético-alchimique, comportant un large emploi d'un symbolisme tiré de la mythologie et de l'astrologie classique.

Bien antérieure au christianisme et étrangère à l'esprit chrétien, la doctrine hermétique, grâce à l'impénétrabilité de son déguisement métallurgique, put se continuer durant les périodes historiques dominées par l'islamisme et par le catholicisme, sans être contrainte d'emprunter à ces religions des matériaux contingents de couverture et sans subir, de ce fait, de déformations importantes. Même aux yeux de l'observateur le plus superficiel, les références au christianisme, dans les textes médiévaux occidentaux, apparaissent beaucoup plus extrinsèques que celles que l'on peut rencontrer dans le cycle du Graal. L'élément classico-païen y demeure manifeste, même dans les formes extérieures. Ce n'est que plus tard que l'interférence avec le rosicrucianisme conduisit à un mélange des symboles hermétiques avec ceux d'une sorte d'ésotérisme chrétien ayant certains traits communs avec la tradition des « Fidèles d'Amour ». Il résulte de ces considérations que la tradition hermétique, envisagée à travers ses documents occidentaux positifs, embrasse historiquement une période bien plus vaste que le cycle initiatique chevaleresque déjà envisagé. Il importe toutefois de la considérer ici dans sa phase qui se présente, historiquement, comme un filon dont l'apparition en Occident se situe à la même époque que le cycle du Graal et des Fidèles d'Amour, et se continua lors de l'épuisement de ces cycles, de façon à établir en fait une continuité, reposant sur la correspondance de certains symboles fondamentaux que nous allons examiner brièvement.

1) Le mystère de l'Art Royal se trouve étroitement lié à celui de la réintégration « héroïque ». Cela apparaît nettement, par exemple, dans un texte de Délia Riviera, dont le thème central est l'identification des « Héros » avec ceux qui arrivent à conquérir le « Second Arbre de Vie » et à restaurer un second « paradis terrestre », image du centre primordial qui, comme le château « polaire » du Graal, « n'apparaît pas aux âmes louches et impures, mais reste pareillement caché dans les hautes brumes de la lumière inaccessible du Soleil céleste. Il ne se montre qu'à l'heureux héros magique (à rapprocher du symbolisme de Saelde, protectrice des héros du Graal, et qui personnifie, comme on l'a vu, la qualité d'« être heureux », c'est-à-dire de réussir dans les entreprises) qui le possède glorieusement en se réjouissant et en jouissant du salutaire Bois de Vie, placé au centre de cet univers » (Della Riviera, *Il mondo magico degli eroi* (rééd. cit.), p.14). Chez Basile Valentin on trouve le même thème : la recherche du centre de l'Arbre qui est au milieu du « paradis terrestre » ; recherche qui commence avec celle de la « matière » de l'Œuvre et implique un combat atroce. On a vu que l'accès du château du Graal, où, selon Titurel, se trouve l'Arbre d'or, se conquiert les armes à la main. La « matière » cherchée dans la tradition hermétique s'identifie souvent à la « pierre » (dans Wolfram, et chez d'autres auteurs, la « pierre » est le Graal) ; et la seconde opération décrite par Basile Valentin est destinée à trouver dans cette matière, avec les cendres de l'Aigle, le sang du Lion: deux symboles dont le sens est clair, après ce que nous avons déjà dit, et qui sont également caractéristiques du cycle gibelin-chevaleresque (B. Valentin, *Azoth* (dans *Bibl. Chemica Curios.*, II, p.214). Della Riviera (cit., p.168) mentionne, parmi les effets de la réalisation « héroïque », l'invincibilité, la ressemblance avec le « terrible lion » et avec un

dieu, honoré sur terre « parmi les disciples royaux du grand Jupiter »).

2) Dans les textes hermétiques médiévaux et post-médiévaux, le symbolisme royal joue un rôle fondamental, en étroite relation avec celui de l'Or, relation qui remonte à l'antique tradition égyptienne. Un des anciens titres pharaoniques était « Horus fait d'or », et si, en tant qu'Horus (le dieu Horus) le roi apparaissait comme une incarnation du dieu solaire restaurateur, le fait d'être en or exprimait son immortalité et son incorruptibilité, cependant qu'il évoque aussi, supra-traditionnellement, l'état primordial, l'époque, qui, précisément, chez tant de peuples, fut placée sous le signe de ce métal (cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, pp.21-23). De même, dans l'hermétisme, les mots Or (le métal), Soleil et Roi apparaissent comme synonymes et sont continuellement employés l'un pour l'autre. En outre, le développement de *l'Opus Hermeticum* est souvent présenté sous la forme d'un roi malade qui guérit, d'un roi ou chevalier étendu dans un cercueil ou enfermé dans une tombe, qui ressuscite, d'un vieillard décrépité qui reprend vigueur et jeunesse, d'un roi ou d'un autre personnage qui est frappé, sacrifié ou tué et qui acquiert ensuite une vie plus haute et une puissance supérieure à celle de tous ceux qui l'ont précédé. Ce sont là des thèmes analogues à ceux du mystère du Graal.

3) Les textes hermétiques médiévaux contiennent de nombreuses références à Saturne qui, comme Osiris, est le roi de l'âge d'or. Or cet âge, comme on le sait, est en relation avec la tradition primordiale. Le titre d'un petit ouvrage d'Huginus de Barma : *Le règne de Saturne changé en Siècle d'Or* est déjà significatif. Le thème d'un état primordial qu'il faut réveiller prend dans l'hermétisme la forme de la production de l'or par la transformation du métal de Saturne, c'est-à-dire du plomb, où il se trouve caché. Dans un hiéroglyphe de Basile Valentin, on voit Saturne couronné d'un symbole complexe qui représente l'Œuvre hermétique dans son ensemble. Sous Saturne, figure le signe du Soufre, signe, qui, à son tour, contient le symbole de la résurrection, c'est-à-dire le Phénix (textes dans Evola, *La Tradition Hermétique*, cit. I). Selon Philalète, les Sages trouvent l'élément qu'il leur faut dans la « race de Saturne », après y avoir ajouté le Soufre qui y manque (A. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, P- 451. Zachaire (*Philosoph. nat. des mét.*, dans *Bibl. philos. chimiques*, Paris, 1741, vol. II, p.512) appelle le Soufre le « principe agissant » et Pernety (p.534) l'explique comme « volonté ». cf. Philalète, *Introitus apertus ad occlusum Régis palatium*, éd. 1645, XI, p.9), la clef étant fournie par le double sens du mot grec θειον qui signifie soit Soufre, soit le « divin ». En outre, le Soufre équivaut souvent au Feu, qui, dans l'hermétisme, est le principe actif et vivificateur. On trouve dans les textes grecs le thème de la pierre noire sacrée, dont le pouvoir est plus fort que tout enchantement, mais qui, pour pouvoir être vraiment « notre Or », « c'est-à-dire Mithra », et pour pouvoir accomplir « le grand mystère mithriaque », doit posséder la juste puissance ou le « remède de l'action juste » (Berthelot, II, pp.114, 265). C'est une nouvelle façon d'exprimer le mystère du réveil et de la réintégration. On constate un autre parallélisme avec les thèmes du Graal : les symboles d'une royauté primordiale et d'une « pierre » qui attendent un pouvoir

divin et viril (Soufre — le divin) pour pouvoir se manifester comme « or » et comme « pierre philosophale » celle-ci ayant le pouvoir d'un remède qui guérit toute « maladie ».

4) Sur cette base, il serait possible d'interpréter également comme *lapis elixir* le terme mystérieux de *lapsit exillis*, employé pour le Graal par Wolfram, si l'on admet qu'il existe une correspondance entre le Graal et la « pierre divine » ou « céleste » de l'hermétisme, laquelle a toujours eu la valeur d'un *elixir*, d'un principe qui rénove, qui donne la vie éternelle, la santé et la victoire.

C'est là, comme nous l'avons vu, la thèse de Palgen (R. Palgen, *Der Stein der Weisen*, Breslau, 1922), qui pourrait être développée sur plus d'un point. Quand on lit dans un texte qui nous a été conservé par Kitâb-el-Foçul : « Cette pierre vous parle et vous ne l'entendez pas, elle vous appelle et vous ne lui répondez pas. O merveille ! Quelle surdité ferme vos oreilles ! Quelle ivresse étouffe vos cœurs ! » (texte dans Berthelot, *Chim. Moyen Age*, vol. III, pp.115-117), on est amené à penser à la question inhérente au Graal, question que d'abord le héros ne comprend pas, mais qu'il pose ensuite, accomplissant ainsi sa mission. Les philosophes hermétiques cherchent leur « pierre » exactement comme les chevaliers cherchent le Graal, pierre céleste. Quand Zachaire écrit : « Notre corps, qui est notre pierre occulte, ne peut être connu ni vu sans inspiration... et sans ce corps, notre science est vaine » (*Philos. nat. des métaux*, cit., p.502), il reproduit, ainsi que beaucoup d'autres auteurs, le thème de l'invisibilité et de l'introuvabilité du Graal, réservé à ceux qui sont appelés ou qui sont conduits vers lui, par un heureux hasard ou une inspiration. En outre, l'affirmation que « la pierre n'est pas une pierre », qu'il faut prendre cette connaissance « dans un sens mystique et non physique », remonte à la période hellénique, revient dans tous les textes hermétiques et rappelle la nature immatérielle du Graal qui, selon les auteurs déjà cités, n'est ni en or, ni en corne, ni en pierre, ni en aucune autre substance. Dans un texte hermétique arabe, la recherche de la pierre se rattache aux thèmes du mont (=Montsalvatsche), de la femme et de la virilité, de la façon la plus significative. C'est en effet au sommet de la plus haute montagne qu'on pourrait trouver « la pierre qui n'est pas une pierre et n'a pas la nature de la pierre » : par elle on peut obtenir l'Arsenic, c'est-à-dire la virilité (par le double sens du mot grec *αρσενικον* ; l'Arsenic, dans la tradition grecque, servit de symbole au principe viril, synonyme de ce Soufre actif que, selon Philalète, il faut ajouter à Saturne) (Berthelot, *Alch. gr.*, p.417 (texte): « Sous le nom d'Arsenic on a voulu entendre par énigme la virilité »). Sous l'Arsenic se trouve son « épouse », ou Mercure, à laquelle il s'unit (texte dans Berthelot, III, p.282; cf. *Livre de Crates* (Berthelot, *Alch. arab.*, III, p.48)). Nous en parlerons plus loin. Pour le moment, concluons en disant que, selon un de ses thèmes les plus constants, l'Art Royal des hermétistes a pour centre une « pierre » souvent identifiée à Saturne, qui contient le Phénix, l'élixir, l'or ou « notre roi » à l'état latent, et que le « mystère étrange et terrible transmis aux disciples du roi Hermès » et aux « Héros » cherchant à s'ouvrir un chemin jusqu'au « paradis terrestre » par un « atroce combat »,

consiste à détruire cet état de latence, souvent appelé « mort » ou « maladie » ou « impureté » ou « imperfection », au moyen d'opérations de caractère initiatique.

5) Il convient de mentionner enfin le *Mysterium conjunctionis*. L'union du « mâle » et de la « femelle », ainsi que l'enseignaient déjà des textes grecs, (formulation typique dans Zosime (texte dans Berth., Alch. gr., II, p.147)) est la partie essentielle de l'œuvre hermétique. Le « mâle » c'est le Soleil, le Soufre, le Feu, l'Arsenic. Ce principe, de passif doit devenir « vivant et actif » ; pour y arriver, il doit s'unir au principe féminin, appelé la « Dame des philosophes hermétiques », leur « Fontaine » ou « Eau divine » et, dans le symbolisme métallurgique, le Mercure. Et ici apparaît plus clairement le sens caché que revêt souvent la Femme dans la littérature chevaleresque ainsi que dans celle des « Fidèles d'Amour ». Selon les paroles de Délia Riviera (Della Riviera, *Mondo magico pegli heroi*, cit., p.92), c'est « notre Hébé », associé au « second Bois de Vie », qui donne la « béatitude naturelle (olympienne) de l'esprit et l'immortalité du corps aux Héros ». Elle équivaut souvent à l'Eau de Vie ». En outre, l'hermétisme indique son côté dangereux, qui agit d'une manière destructive comme le Graal, comme la lance ou la seconde épée, chez celui qui s'y unit sans être capable de faire dépasser à son « Or » ou « Feu » — c'est-à-dire au principe de la personnalité et de la force « héroïque » — sa limite naturelle. Les noces, à savoir l'union avec la Femme, amènent des désastres, si une « purification » complète ne les a pas précédées (*Traité du Mercure Occidental* (texte dans Berth., III, p.213). V. Andreae, *Chemische Hochzeit Christ. Rosenkreuz*, Strassburg, 1616 (rééd., Paris, 1928, p.4)). Le Mercure, ou Dame des Philosophes, tout en étant l'Eau de Vie, a aussi le caractère d'un « coup de foudre », d'un « poison igné qui dissout toute chose », qui « brûle et tue tout », si bien qu'au « Feu des philosophes » qu'il met en action, doit s'appliquer le symbolisme employé aussi dans le cycle du Graal : l'Épée, la Lance, la Hache, tout ce qui brise et blesse (cf. Perr.ety, *Dict, mytho-hermét.*, cit., pp.138, 236 et Evola, *La Tradition Hermétique*, II, §§ 1-2).

Dans ce cadre d'ensemble, les allégories contenues dans un ouvrage hermético-rosicrucien d'Andreae, présentent de l'intérêt. Deux points méritent ici d'être relevés. Avant tout, des épreuves, précédées de l'avertissement : « Mieux vaut fuir que d'affronter ce qui dépasse ses forces » ; épreuves dont seuls triomphent des guerriers et ceux qui, croyant ne rien pouvoir, se sont montrés dépourvus d'orgueil. En second lieu, il est question d'une Fontaine près de laquelle se trouve un Lion qui saisit tout à coup une Épée nue et la brise, et ne s'apaise que lorsqu'une colombe lui remet un rameau d'olivier, qu'il dévore (*Chemische Hochzeit*, etc.. cit., ch. III. pp.36 sqq.. 50). Le lion, l'épée et la colombe appartiennent aussi au symbolisme du cycle du Graal. L'épée, c'est-à-dire la force exclusivement guerrière, est brisée par le pouvoir déchaîné lié à la « Fontaine ». La crise n'est surmontée que grâce à la colombe, qui est aussi un oiseau consacré à Diane (un des noms hermétiques de la « dame des Philosophes ») cependant que dans les romans du Graal, elle se trouve parfois associée au mystère du renouvellement de la force du Graal. Il s'agit, une fois de plus, de l'allusion à une

réalisation qui se situe au-delà de la virilité ordinaire et de la « crise du contact ».

Ce n'est pas ici le lieu de traiter des diverses phases de l'œuvre hermétique (nous renvoyons, sur ce point, le lecteur à notre ouvrage déjà cité). Il importe seulement de mentionner deux symboles essentiels qui marquent son achèvement, c'est-à-dire l'Adeptat. Le premier est le Rebis, c'est-à-dire l'Androgyne, qui se fonde sur le symbolisme érotique et sur celui des « noces occultes » ; nous l'avons déjà rencontré chez les Templiers et les Fidèles d'Amour. Le second est la couleur rouge, couleur royale (on parle aussi de la « pourpre tyrienne » de *l'Imperator*), supérieure à la couleur blanche, employée pour marquer une phase préliminaire, extatique et, pourrait-on dire, « lunaire » de l'Œuvre (où, dit-on, c'est la Femme qui domine): l'hasse qu'il faut dépasser. Le rouge correspond à la royauté initiatique. Un symbole parallèle, employé par Philalète pour l'ensemble de l'Œuvre, c'est « l'accès au palais fermé du Roi », qui est presque la contrepartie de l'accès au château du Montsalvatsche, de même que la vertu curative de la Pierre et de l'élixir hermético-alchimique est pour ainsi dire la réplique de la guérison et du réveil du roi déchu du Graal et d'autres symboles correspondants.

Après cet aperçu général, on peut se demander quel fut le sens de la tradition hermétique en Occident. Il faut répéter, à cet égard, ce que nous avons déjà dit. *L'Ars regia*, l'art royal, atteste l'existence d'un filon secret d'initiation, dont le caractère viril, « héroïque », solaire est hors de doute. Mais à rencontre de tout ce qui, dans le cycle du Graal et dans la légende impériale, est empreint du même esprit (outre le fait d'avoir des liens avec la tradition primordiale), il lui manque le caractère « engagé ». Nous entendons par là qu'il n'y a pas lieu de supposer que les adeptes hermétiques eurent des liens précis avec des organisations militantes comme la chevalerie gibeline et les Fidèles d'Amour. Il n'existe donc aucune tentative d'intervention directe dans le jeu des forces historiques, en vue de rétablir un contact entre un pouvoir politique donné et le « Centre » invisible, en vue de concrétiser à travers le Mystère cette dignité transcendante que le gibelinisme revendiqua pour le souverain, en vue de déterminer de nouveau l'union des « deux pouvoirs ». Le témoignage propre à la tradition en question concerne donc seulement la dignité intérieure particulière à laquelle continuèrent d'aspirer une série d'individualités, qui préservèrent à ce titre un ancien héritage au-delà même de l'écroulement de la civilisation médiévale et du *Sacrum Imperium*, au-delà de la désagrégation humaniste de la tradition des Fidèles d'Amour, au-delà des contaminations du naturalisme, de l'humanisme et du laïcisme propres aux périodes ultérieures. C'est pourquoi « notre Or », le Mort qu'il faut ressusciter, le Seigneur solaire à la double puissance, et ainsi de suite, figurent essentiellement dans l'hermétisme comme symboles de l'œuvre intérieure : invisible, comme le « centre » et le « second paradis » jusqu'où les « Héros » de Délia Riviera veulent s'ouvrir le chemin.

D'ailleurs, après la Renaissance et la Réforme, les dominateurs visibles se présentèrent toujours plus comme des chefs exclusivement temporels, dépourvus

de tout chrisme supérieur et de toute autorité transcendante, de toute possibilité de représenter ce que le gibelinisme appela la « religion royale de Melchisédek ». Et non seulement les monarchies déclinent, non seulement il n'existe plus de « chevalerie spirituelle », mais même la chevalerie séculière disparaît, les chevaliers se transformant en soldats et en officiers au service des nations et de leurs ambitions. Au cours de cette période, ce qui sembla le plus apte à transmettre la tradition, ce fut justement la forme « hermétique » au sens courant du mot, qui fait allusion à tout ce qui est impénétrable, sibyllin et inaccessible, et qui utilisa essentiellement, comme nous l'avons dit, le jargon métallurgique et chimique, avec ses combinaisons extravagantes et déconcertantes de symboles, de signes, d'opérations et de références mythologiques (dans notre ouvrage déjà cité nous avons montré que l'alchimie, comprise comme l'art de transmuter les métaux en or et de composer *l'élixir* au moyen de procédés physiques, fut seulement le fait de l'incompréhension de quelques profanes de l'Art Royal et furent seuls à l'origine de cette alchimie considérée par les historiens de la science comme une chimie superstitieuse et à l'état infantile. Mais cela ne veut pas dire que certaines personnalités, sur la base des pouvoirs inhérents à la réalisation hermétique, ne se soient pas appliqués à la production d'un certain ordre de phénomènes physiques anormaux, y compris des opérations sur les métaux réels et la médecine dite spagyrique : c'est là une chose possible, mais qui n'a rien à voir avec l'incompréhension des alchimistes en question, non plus qu'avec une réalisation quelconque de la science moderne). Grâce à lui, la « couverture » fut parfaite ; et comme, d'autre part, l'hermétisme se référait surtout à des traditions préchrétiennes autonomes, il ne se heurta pas au catholicisme orthodoxe, tout en ayant beaucoup moins affaire à lui que l'ésotérisme de Dante ou des Fidèles d'Amour.

C'est dans les formes plus tardives d'un hermétisme principalement rosicrucien que, dans une certaine mesure, les choses se présentèrent autrement et que se produisit aussi une sorte de résurgence momentanée de la tradition secrète dans l'histoire, qui devait être suivie, cependant, de sa disparition définitive.

## 28. — Le Graal et les Rose-Croix,

Il est difficile d'isoler le rosicrucianisme de l'hermétisme, en ce sens du moins que si, dans ses aspects essentiels, l'hermétisme peut être envisagé indépendamment du rosicrucianisme, le contraire est faux, car ce que l'on sait du rosicrucianisme nous le montre fortement influencé par certains éléments et symboles de l'hermétisme.

Du point de vue historique, il faut considérer le rosicrucianisme comme l'un des courants secrets qui succédèrent à la destruction de l'Ordre des Templiers, courants dont certains existaient déjà en germe avant cet événement, mais s'étaient surtout définis et organisés ultérieurement, en tant que continuateurs souterrains de la même tendance. Cela marque une différence par rapport à l'hermétisme qui, nous l'avons vu, paraît avoir existé sous des formes inchangées avant et après l'effort médiéval de reconstruction traditionnelle. Un second caractère distinctif, c'est que le rosicrucianisme emprunte, bien que comme

simple point de départ d'une interprétation ésotérique, beaucoup d'éléments au christianisme, ainsi qu'à la littérature des Fidèles d'Amour et aux traditions romanes des troubadours, où la rose était devenue symbole particulièrement important. Le ternie qui désigne ce courant : Rose + Croix, fait déjà allusion par lui-même, à ces connexions. C'est pourquoi le mouvement présente, au fond, un caractère moins originel que celui du Graal, où le filon essentiel est constitué par un noyau nordique pré-chrétien, et que le courant hermétique où le filon essentiel est constitué par un noyau méditerranéo-païen.

Du point de vue spirituel, « Rosecroix » — comme « Buddha » ou « Prêtre Jean » ou « Chevalier aux deux Epées » — est essentiellement un titre qui désigne un certain degré de la réalisation intérieure. Il faut expliquer ce mot en le rapportant à un symbolisme universel plutôt que spécifiquement chrétien. La croix, dans ce symbolisme, représente la rencontre de la direction du haut, exprimée par la verticale | avec l'état terrestre, exprimé par l'horizontale —. Cette rencontre + a le plus souvent le sens d'un arrêt, d'une neutralisation, d'une chute (« crucifixion de l'homme transcendant dans la matière », selon l'expression employée par les gnostiques et les manichéens). Au contraire, chez l'initié, elle se résout en une possession complète des possibilités de la condition humaine, qui s'en trouve transformée, et c'est précisément ce développement, conçu comme une ouverture, une expansion et une floraison, qui est figuré par la rose, s'ouvrant, dans le symbole rosicrucien, au centre de la croix, c'est-à-dire au point d'intersection de la direction verticale avec l'horizontale (cf. *La Tradition Hermétique*, I, § 10. La verticale exprimant aussi le masculin et l'horizontale le féminin, le symbole d'ensemble de la croix, en tant qu'intégration active des deux principes, a un sens identique à celui des « noces magiques » et de l'androgyné). On doit considérer comme vrais Rosecroix des personnalités unies entre elles par l'identité d'une réalisation de ce genre. L'organisation dont ils firent partie est quelque chose de subséquent et de contingent.

Il semble que l'activité des Rose-Croix ait commencé au cours de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et que la naissance du fondateur ou réorganisateur légendaire de l'Ordre, Christian Rosenkreuz, en 1378, ne soit qu'un symbole de la première organisation de ce courant. Divers aspects de la vie de Rosenkreuz paraissent avoir, eux aussi, un caractère symbolique : il aurait passé douze ans dans un couvent, puis aurait voyagé en Orient où il aurait été initié à la vraie sagesse. Nous avons vu que Frédéric II avait déjà fait allusion à une mystérieuse provenance orientale de sa « Rose ». Il pourrait donc s'agir d'une intégration de l'enseignement ascétique chrétien (Rosenkreuz au couvent) au moyen d'un savoir supérieur, dont certaines organisations orientales secrètes (arabo-persanes) étaient encore dépositaires. Revenu en Occident, Christian Rosenkreuz est expulsé d'Espagne, pays extrêmement catholique, comme suspect d'hérésie ; il s'établit en Allemagne, sa patrie, et l'on trouve, à ce propos, cette intéressante allusion : le pays natal de Rosenkreuz est en Allemagne, « et pourtant il ne se trouve pas sur les cartes géographiques ». Il ne transmet son savoir qu'à un groupe très restreint. S'étant retiré dans une grotte, qui devint ensuite son tombeau, il veut

que celui-ci soit ignoré de tous, tant que l'heure ne sera pas venue, c'est-à-dire pas avant que 120 ans ne se soient écoulés depuis sa mort. Etant donné que Rosenkreuz serait mort en 1484, la découverte de la grotte et de la tombe aurait donc eu lieu en 1604, ce qui correspond plus ou moins à la période où le courant des Rose-Croix commence à faire parler de lui et apparaît, d'une certaine façon, dans l'histoire, « comme s'il était littéralement sorti de sous terre » (la légende de Christian Rosenkreuz figure dans un écrit anonyme, paru en 1614 et publié à nouveau en 1615, qui s'intitule *Allgemeine und generale Reformation der gantzen weiten Welt*, en particulier dans la partie connue sous le nom de *Fama fraternitatis oder Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des R + C*. cf. aussi M. Poce, *Alchimia e Alchimisti*, 1930, pp.136 sqq). Dans ce récit symbolique, la période intermédiaire pourrait peut-être faire allusion à une période de réorganisation secrète, tandis que la période qui se situe entre 1604 et 1648, date vers laquelle, selon la tradition, les Rose-Croix auraient définitivement quitté l'Europe, correspondrait à une tentative d'exercer une influence déterminée sur le climat historique d'Occident, en éveillant la sensation de certaines « présences » au-delà du monde sensible et en rappelant aussi le symbole du Royaume invisible. Le nombre des écrits consacrés, durant cette période, aux Rose-Croix, est stupéfiant ; par une sorte de suggestion collective, et bien que l'on ne sût rien de précis à leur sujet, les Rose-Croix devinrent un mythe et donnèrent naissance à la littérature la plus variée, tantôt hostile, tantôt en leur faveur, jusqu'à ce que, brusquement, cet intérêt, devenu déjà si vif, disparût avec la même rapidité qu'il s'était éveillé ; plus ou moins comme à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup> siècle, cela s'était produit pour la littérature du Graal.

Les documents les plus importants que l'on peut signaler à titre de références sont *l'Allgemeine Reformation* (déjà citée) avec son complément *Confessio fraternitatis Rosae Crucis, ad eruditos Europae* (Cassel, 1615), et les *Manifestes des Rose-croix*, parus l'un à Francfort et deux autres à Paris entre 1613 et 1623 (nous nous référerons aux manifestes des Rose-Croix tels qu'ils sont reproduits dans Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la philosophie hermétique*, cit., vol. I, pp.376, 372-373. On trouvera une vue d'ensemble des sources dans J.S. Semler, *Unparteiliche Sammlung Zur Geschichte der Rosenkreuzer*, Leipzig, 1786-1788). Les points essentiels que l'on peut dégager d'écrits de ce genre, une fois écartées les parties bâtardes et les « couvertures », sont plus ou moins les suivants :

1) Il existe une « Confrérie » d'êtres qui « habitent d'une façon visible et invisible » les cités des hommes. « Dieu les a couverts d'un nuage pour les protéger de la malignité de leurs ennemis. » C'est pourquoi ils furent appelés en Espagne, puis en France, *Alumbrados* et « Invisibles » — images qu'il faut rapporter à l'élément transcendant de ces personnalités énigmatiques, celui grâce auquel ils sont vraiment des « Rosecroix ». Personne ne peut communiquer avec eux s'il est mû par la simple curiosité. Mais le rapport s'établit automatiquement, et l'on est inscrit en fait et réellement « dans le registre de notre confraternité », par « l'intention unie à la volonté réelle du lecteur », ce moyen, selon les manifestes rosicruciens, étant le seul « pour nous faire connaître à lui et lui à

nous ». C'est par révélation — comme dans l'Ordre du Graal — que les Rose-Croix connaissent ceux qui sont dignes d'être admis dans leur Ordre et qui, y étant inscrits, peuvent être Rose-Croix, sans même le savoir.

« Rose-Croix », comme nous l'avons dit, représente essentiellement un degré initiatique et une fonction, non la personne comme telle. C'est ainsi qu'il est dit que le « Rose-Croix » n'est pas soumis aux contingences de la nature, à ses besoins, aux maladies ni à la vieillesse : qu'il vit en tout temps, comme il vécut au commencement du monde et comme il vivra à la fin des siècles. L'Ordre existait avant ses fondateurs ou organisateurs, Rosenkreuz et (selon certains) Salomon. Pratiquement, le « Rose-Croix », quand il lui plat de mourir — de sortir de la condition humaine — choisit une personne capable de lui succéder, c'est-à-dire d'assumer la fonction, qui, ainsi, continue inchangée. Cette personne prend le même nom que son prédécesseur. L'ordre a pour chef un mystérieux *Imperator*, dont le nom et la résidence doivent demeurer inconnus. Un écrit paru en 1618, *Clipeam Veritatis*, donne la série des *Imperatores* rosicruciens ; y figurent entre autres les noms de Seth — dont nous avons déjà noté le rôle symbolique dans le cycle du Graal — ainsi que ceux d'Enoch et d'Elie, les prophètes « jamais morts ».

3) Les Rose-Croix sont tenus de porter les « vêtements » des pays où ils voyagent ou s'installent — ce qui signifie qu'ils doivent se choisir une apparence adaptée au lieu et à l'ambiance où ils ont l'intention d'agir. Sans livres ni signes, ils peuvent parler et enseigner la langue de tous les pays où ils veulent être présents pour tirer les hommes de l'erreur et de la mort. Par allégorie, on fait allusion ici à ce que l'on a appelé le « don des langues », à la capacité de traduire, d'« exposer », dans les ternies de chacune des traditions historiques particulières, l'unique doctrine métaphysique primordiale. En effet, on ne considère pas comme nouveau le savoir que possèdent les Rose-Croix : c'est la connaissance originelle, « la lumière qu'Adam reçut avant de tomber ». C'est pourquoi ce savoir ne peut être ni opposé ni comparé à une opinion quelconque des hommes (*Confessio Fraternalitatis*). Les Rose-Croix aident continuellement le monde, mais d'une façon invisible et impondérable (Menapius).

4) La restauration du Roi, ce thème fondamental du Graal et de l'hermétisme, est aussi le motif central de l'ouvrage intitulé *Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreuz anno 1459* (Strasbourg 1616), où diverses aventures, réparties en sept jours, symbolisent le sept degrés ou stades de l'initiation. Le dernier jour, les élus sont sacrés « Chevaliers de la Pierre d'or — *eques aurei lapidis* ». Dans ce livre se trouve décrit, entre autres, un voyage jusqu'à la résidence du Roi, qui devait être suivi du mystère de la résurrection du souverain, mystère qui se transforme, d'une façon significative, en cette constatation que le roi vit déjà et est éveillé ; « beaucoup trouvent étrange qu'il soit ressuscité, étant persuadés qu'il leur appartenait de le réveiller »: allusion à l'idée que le principe de la royauté, dans son essence métaphysique, existe toujours et ne doit pas être confondu avec une simple création humaine, ni avec l'action de celui qui peut en favoriser une

nouvelle manifestation dans l'histoire. A côté du Roi ressuscité, Rosenkreuz, qui devra reconnaître en lui « son père », porte le même insigne que les Templiers et la nef de Parsifal : un étendard blanc avec une croix rouge. Et l'oiseau du Graal, la colombe, est présente aussi. Les Chevaliers de la Pierre d'Or jurent fidélité au Roi ressuscité, c'est-à-dire qui s'est de nouveau manifesté (*Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreuz*, cit., Vil, pp.127 sqq. On pourrait retrouver, ici aussi, une variante d'un thème du Graal, sous la forme d'une personne « ayant encouru le péché de voir Vénus sans voile » et condamnée de ce fait à monter la garde jusqu'à la venue de celui qui a commis le même péché, et qui assumera alors cette fonction. C'est ce qui arrive à Rosenkreuz, qui voulait libérer le gardien et ne sera pas libéré lui-même « avant les fêtes nuptiales du prochain fils du roi »). La formule, figurant dans un autre texte, par laquelle s'achève la participation au mystère de la Rose-Croix, correspond exactement à la devise des Templiers : « *Non nobis, Domine ! non nobis sed nomini tuo da gloriam !* » (la « pierre » secrète joue également un rôle important dans le texte rosicrucien de Sincerus Renatus, *Die wahrhafte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Golden und Rosenkreuzes* (Breslau, 1710). Dans cet écrit sont exposées en outre les règles de l'Ordre, Ordre qui est placé sous le signe, soit de la « pierre » (comme la chevalerie du Graal dans Wolfram), soit de la rose (Fidèles d'Amour). Chaque membre de cet Ordre emploie la pierre, qu'il ne doit toutefois montrer à personne ; la pierre a le pouvoir de rénover le chevalier et une semblable transformation a lieu chaque fois que le Rose-Croix émigré dans un autre pays (g 26, 45)).

5) Les images de la résidence des Rose-Croix et de leur Empereur correspondent de nouveau à celle du « Centre suprême » ou « Centre polaire » : c'est la « citadelle solaire », la « montagne au centre du monde », en même temps « lointaine et proche », le « Palais de l'Esprit à la fin du monde, au sommet d'une haute montagne, entouré de nuages », presque une république du Montsalvatsche. Voici quelques références de textes rosicruciens : la correspondance entre les deux traditions est évidente et il est non moins manifeste que la recherche de ce Centre mystérieux se relie, comme dans la légende du Graal, à des épreuves et à des transformations initiatiques qui présentent des aspects « héroïques ».

Selon la *Lettre de F.G. Menapius*, 15 juillet 1617 (S. Renatus, Ibid., § 52) les Rose-Croix habitent dans un château construit sur un rocher, entouré en haut par les nuages et en bas par les eaux. En son centre se trouvent un sceptre d'or et une source d'où jaillit l'Eau de Vie. Pour atteindre ce château, il faut d'abord passer par une tour, dite « la tour incertaine », puis par une autre, dite « la tour périlleuse », enfin escalader la roche et toucher le sceptre. Alors apparaîtra une Vierge, qui conduira le chevalier. Les nuages disparaissent, le château devient visible et l'élu est admis à faire partie de la seigneurie « céleste et terrestre ».

On peut aussi se référer à l'écrit *Gründlicher Bericht von dem Vorhaben, Gelegenheit und Inhalt der löbl. Bruderschaft des R + C* (Frankfurt, 1617), où on lit : « Au milieu du monde » se dresse un mont, « proche et lointain ; on y trouve les plus grands trésors et la malice du démon. La voie qui y conduit ne peut être trouvée que par son propre travail. Priez et demandez le chemin, suivez le guide qui n'est pas un être terrestre et qui se trouve en vous, bien que vous ne le

connaissiez pas. Il vous conduira au but à minuit. (cf. le « Soleil de minuit » des Mystères classiques). Il vous faudra un courage de héros... Au moment d'avoir la vision du château, un vent impétueux fera trembler les rochers. Des tigres et des dragons vous assailliront. Un tremblement de terre abattra tout ce que le vent aura épargné, et un feu violent consumera toute matière terrestre (cf. les épreuves du château d'Orgeluse). A l'aube le calme reviendra et vous verrez le trésor. » Ce trésor, comme la « Pierre » des hermétistes, a le pouvoir de transformer en « or », c'est-à-dire de réveiller chez l'homme l'état « solaire » originel. Elle rend la santé. « Mais personne au monde ne doit savoir qui en est possesseur. » Après avoir découvert le trésor « vous devrez vous retourner et vous trouverez quelqu'un qui vous fera entrer dans la Confrérie et, en toute occasion vous servira de guide » (*Apud Sedir, Histoire et doctrines des Rose Croix Paris 2. 1923, p.125*).

6) Les Rose-Croix n'hésitaient pas à condamner les « blasphémateurs d'Orient et d'Occident », allusion manifeste aux Musulmans et aux Catholiques. Ils ajoutaient qu'ils visaient « à réduire en poussière le triple diadème du Pape », revendiquant pour eux-mêmes une plus haute « orthodoxie » et une plus haute autorité spirituelle. La référence à la triple couronne papale revêt ici un sens particulier, car ce diadème fait partie des symboles qui peuvent se rapporter au « Roi du monde » et à sa fonction (cf. Guenon, *Le Roi du Monde*, cit., ch IV), fonction que, selon les Rose-Croix, le chef de l'Eglise catholique aurait donc usurpée, et dont le véritable représentant aurait été leur *Imperator*. Ces personnalités énigmatiques annonçaient que l'Europe était enceinte et devait mettre au monde un enfant puissant. Ils parlaient en outre d'un *Imperator* « romain », « Seigneur du Quatrième Empire », auquel ils disaient pouvoir procurer des trésors inépuisables. L'idée fondamentale du texte rosicrucien déjà cité : *Allgemeine Reformation der ganzen weiten Welt*, ainsi que de la *Fama Fraternitatis*, c'est que les Rose-Croix ont pour mission d'opérer un rétablissement général, précisément sous le signe de leur mystérieux *Imperator*, avant que n'arrive « la fin du monde ».

Après l'apparition à Paris des deux derniers manifestes rosicruciens, la guerre de Trente Ans ayant éclaté et s'étant terminée par le traité de Westphalie, qui porta le dernier coup à l'autorité effective de ce qui survivait du Saint Empire Romain, les derniers véritables Rose-Croix auraient abandonné l'Europe pour se rendre dans une Inde (la tradition relative au départ des derniers véritables Rose-Croix se trouve dans le texte de Renatus que nous venons de citer, ainsi que dans l'écrit de Neuhaus, *Avertissement pieux et très utile des Frères de la Rose-Croix, à savoir s'il y en a? Quels ils sont? D'où ont prins ce nom? Et à quelle fin ont espandu leur renommée?* (Paris, 1623)) correspondant vraisemblablement à cette même Inde symbolique, assimilée au royaume du prêtre Jean, où auraient émigré le Graal, Montsalvatsche et ses chevaliers. On peut penser que la « fin du monde », dont parlaient les Rose-Croix, faisait allusion seulement à la fin d'un monde, c'est-à-dire d'un cycle de civilisation ; tout comme la vision apocalyptique du déchaînement des gens de Gog et Magog, dont il est question dans la légende impériale, n'était que la préfiguration de ce « démonisme des masses », qui, dans les temps modernes, après la Révolution Française et la chute des grandes

traditions dynastiques européennes, devait prendre des proportions toujours plus impressionnantes.

Quant à la mission des véritables Rose-Croix durant la période du XVIII<sup>e</sup> siècle, à laquelle nous avons fait allusion, elle doit s'être bornée à produire, non sans une intention « expérimentale » précise, un certain bruit, une certaine agitation dans le milieu de l'époque, en agissant d'une façon indirecte, en « inspirant » différents auteurs, mais sans faire preuve d'une véritable initiative militante. Il y a toutes les raisons de penser, en effet, que les Rose-Croix ne constituèrent jamais une organisation matérielle « engagée » sur le plan politique, donc susceptible d'être identifiée ou frappée et qu'ils restèrent effectivement invisibles, au-delà du mythe qui les prit pour thème (un des noms donnés à leur groupe fut d'ailleurs « l'Assemblée des Invisibles »). Il semble que les Rose-Croix aient tiré de leur expérience un diagnostic négatif, qui les a incités à « partir ». Décision à laquelle ne fut peut-être pas étrangère la constatation que certaines idées, du fait de l'ambiance, étaient condamnées à subir immédiatement une telle déformation, qu'elles ne pouvaient entraîner que des effets opposés à ceux que l'on désirait obtenir. Dans le mélange que présentent les œuvres d'un Valentin Andreae et d'autres auteurs qui se réclament de la Rose-Croix, apparaît manifestement une tendance à utiliser dans un sens protestant et illuministe l'aversion rosicrucienne pour l'Eglise catholique, tendance qui est à l'origine d'une des plus graves équivoques et d'une des plus dangereuses déviations : celle qui amena précisément les Princes teutoniques à trahir l'idée sacrale de l'Empire au moment même de leur émancipation luthérienne à l'égard de Rome. Il s'agit là de cette même involution en vertu de laquelle, au lieu de dominer la spiritualité « lunaire » imparfaite représentée par l'Eglise, par une forme plus élevée, plus virile, plus proche de la royauté transcendante du Graal, on ne sut s'en émanciper, dans les temps modernes, qu'en se ralliant au rationalisme illuministe, au libéralisme et à la culture laïque, ce qui représente un renversement presque démoniaque du gibelinisme. A l'époque moderne, en effet, on constate de nombreux cas d'un emploi inversé du « mystère ». Celui-ci, qui, autrefois, avait toujours été dans son domaine propre, un privilège aristocratique et la base d'une autorité absolue et légitime d'en haut, se transforme en arme d'hérétiques, de forces dégradées qui s'insurgent essentiellement d'en bas contre les résidus des hiérarchies, contre l'autorité de l'Eglise et enfin contre celle des représentants des organisations politiques traditionnelles. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant.

A une époque plus récente, l'hermétisme et le rosicrucianisme inspirèrent différentes sectes et différents auteurs qui se sont prétendus les représentants de ces traditions, et se trouvent plus ou moins en rapport avec le théosophisme, l'« occultisme », l'anthroposophie et autres produits de la déviation pseudo-spiritualiste contemporaine : si bien que le grand public, ignorant jusqu'au principe de ces choses, est fatalement conduit à penser *i* l'une ou l'autre de ces

sectes, dès qu'il entend prononcer les mots « hermétique » et « rosicrucien ». Cela n'empêche pas que la vérité soit tout autre, et que les sectes en question n'aient rien à faire avec les traditions dont elles ont usurpé le nom et parfois aussi les symboles, et dont les représentants authentiques semblent effectivement ne plus avoir, depuis longtemps, aucune résidence visible en Occident. Le rapport entre les unes et les autres est, plus ou moins le même que celui qui existe entre le Graal et Parsifal, accommodés à une sauce mystique et chrétienne, romantique et musicale par Wagner, et la vraie tradition des « Seigneurs du Temple ».

## *ÉPILOGUE*

### **29. — Inversions du gibelinisme ~ Considérations finales.**

Puisque nos recherches ont porté également sur les interférences qui se sont manifestées entre les organisations initiatiques et les courants historiques, il convient de dire quelques mots, — à titre de conclusion — des rapports existant entre ce que nous avons appelé l'« héritage du Graal », c'est-à-dire le grand gibelinisme, et les sociétés secrètes des temps modernes, particulièrement celles qui, à partir de l'illuminisme, se sont définies sous forme de maçonnerie. Nous devons, bien entendu, nous limiter ici à l'essentiel.

La secte dite des Illuminés de Bavière constitue déjà un exemple typique de ce bouleversement de tendances, auquel nous avons fait allusion plus haut, et qui apparaît d'ailleurs dans le changement de sens subi par le mot « Illuminisme ». A l'origine, ce terme correspondait à l'idée d'une illumination spirituelle supra-rationnelle, mais, progressivement, il devint plutôt synonyme de rationalisme, de théorie de la « lumière naturelle », d'antitradition, d'individualisme. On peut parler à cet égard d'une contrefaçon « subversive » du droit propre à l'initié, à l'adepte, l'initié, s'il est vraiment tel, peut se placer au-delà des formes historiques contingentes d'une tradition particulière, il peut en accuser — là où il en reçoit le mandat — les limitations et se mettre au-dessus de leur autorité ; il peut repousser le dogme, parce qu'il possède quelque chose de plus, la connaissance transcendante, dont il connaît sur un tout autre plan, l'inviolabilité ; il peut enfin revendiquer la dignité d'un être libre, parce qu'il est détaché des liens de la nature inférieure, humaine : sous ce rapport, les « libres » sont aussi les « pairs » et l'on peut concevoir leur communauté comme une « confrérie ». Or, il suffit de matérialiser, de laïciser et de démocratiser ces aspects du droit initiatique et de les traduire en termes individualistes, pour retrouver aussitôt les principes de base des idéologies subversives et révolutionnaires modernes. La lumière de la pure raison humaine succède à l'« illumination » et engendre les destructions du « libre examen » et de la critique profanes. Le surnaturel est banni ou confondu avec la nature. La liberté, l'égalité et la parité deviennent celles qui sont revendiquées d'une façon prévaricatrice par l'individu « conscient de sa dignité » — mais non conscient de son esclavage envers lui-même — pour se dresser contre toute forme d'autorité et se constituer illusoirement comme raison suprême à lui-même : nous disons illusoirement, car dans l'enchaînement inexorable des différentes phases de la décadence moderne, l'individualisme a eu la durée d'un bref mirage et d'une ivresse trompeuse, l'élément collectif et irrationnel propre à l'époque des masses et de la technique ayant eu vite raison de l'individu « qui s'est émancipé », c'est-à-dire de l'individu déraciné et sans tradition.

Or, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle apparaissent précisément des groupes qui affichent un caractère initiatique, tout en s'adonnant plus ou moins directement à cette œuvre révolutionnaire et « réformiste » d'« illuminisme » et de rationalisme (par un pur hasard — grâce à des documents trouvés sur un courrier tué par la foudre — on eut aussi les preuves positives d'une action révolutionnaire organisée, menée par la secte des Illuminés). Certains de ces groupes étaient effectivement la continuation d'organisations précédentes de type régulier et traditionnel. On doit donc penser qu'il s'agit là d'un processus d'involution parvenu à un point tel, qu'à la suite du retrait du principe animateur originel de ces organisations, put se produire une véritable inversion de polarité : des influences d'un tout autre ordre vinrent s'insérer et agir dans des organismes qui représentaient plus ou moins le cadavre ou la survivance automatique de ce qu'ils avaient été précédemment, en utilisant leurs forces et en les détournant dans une direction opposée à celle qui avait été normalement et traditionnellement la leur (sur le mécanisme de ce processus, et son analogie avec une action nécromatique, cf. R. Guenon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1945, ch. XXVI, XXVII). Dans le prologue de « *Joseph Balsamo* » d'Alexandre Dumas, qui est quelque chose de plus qu'une pure fantaisie (car l'auteur utilise des données recueillies dans le procès de ce personnage), on voit un chef qui se présente comme un Grand Maître Rose-Croix et, dans une réunion secrète d'« initiés » venus de divers pays, donne comme mot d'ordre L.D.P., (initiales de *lilia destrue pedibus* — c'est-à-dire : détruis et foule aux pieds la Maison de France). Cette scène peut être considérée comme caractéristique du climat propre aux loges et aux convents des Illuminés ou de groupes similaires, promoteurs de cette « révolution intellectuelle », qui devait finalement déchaîner la marée des révolutions politiques de 1789 à 1848 (le sigle L.D.P. apparaît dans le premier des degrés chevaleresques maçonniques (le 15<sup>e</sup> de la hiérarchie du rite écossais). Obscurément, il semble que la légende de ce degré fasse allusion au déplacement de la fonction de l'initié ; on y parle, en effet, de marques de dignité princière que le néophyte reçoit de « Cyrus » avec la liberté, mais qu'il perd ensuite ; ayant rejoint le Maître qui, avec quelques fidèles survivants, s'était réfugié dans les ruines du Temple salomonique, il apprend la valeur douteuse de ces titres et reçoit, avec l'épée, un nouveau titre).

Mais la dualité contradictoire des deux thèmes c'est-à-dire d'une part les survivances du ritualisme hiérarchique symbolique et initiatique, et de l'autre le fait de professer des idéologies absolument opposées à celles que l'on pourrait déduire d'une quelconque doctrine initiatique authentique est évidente, surtout dans la maçonnerie moderne. Il semble que cette maçonnerie se soit organisée, en fait, à l'époque des « rumeurs rosicruciennes » et lorsque les vrais Rose-Croix quittèrent l'Europe. Elias Ashmole, qui a joué un rôle fondamental dans l'organisation de la première maçonnerie anglaise, aurait vécu entre 1617 et 1692. Mais, selon la plupart des auteurs, la maçonnerie, dans sa forme actuelle d'association mi-secrète militante, ne remonte pas au-delà de 1700 (cf. A. Pike, *Morals and Dogmas of the ancient and accepted Scotch rite*, Richmond, 2<sup>e</sup> édit., 1927) — et c'est en 1717 qu'eut lieu la fondation de la Grande Loge de Londres. Les antécédents positifs, non imaginaires, de la maçonnerie sont surtout les traditions de certaines

corporations médiévales, où les principaux éléments de l'art de bâtir, d'édifier, étaient également pris dans un sens allégorique et initiatique. Ainsi, la « construction du Temple » pouvait devenir synonyme du « Grand'Œuvre » initiatique, le dégrossissement de la pierre brute en pierre équarrie pouvait faire allusion à la tâche préliminaire de formation intérieure, et ainsi de suite. On peut estimer que la maçonnerie conserva, jus qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce caractère initiatique et traditionnel, et c'est pourquoi, eu égard à la tâche intérieure à accomplir, on l'appela « opérative » (il convient de noter que pendant la période opérative et initiatique de la maçonnerie une certaine usurpation apparaît déjà dans le fait qu'elle rapporte à elle l'« Art Royal ». L'initiation liée aux métiers, correspond en effet à l'ancien Tiers Etat (la caste hindoue des *vayça*) c'est-à-dire à des couches hiérarchiquement inférieures à la caste des guerriers, caste à laquelle correspond légitimement l'« Art Royal ». On doit aussi remarquer que l'action révolutionnaire de la maçonnerie spéculative moderne est celle qui a miné les civilisations du Second Etat et a préparé, avec les démocraties, celles du Tiers Etat omnipotent. En ce qui concerne le premier aspect de la question, et sur un plan très extérieur, il est difficile d'échapper à une impression de comique devant des photographies de rois anglais qui, en tant que dignitaires maçonniques, portent le tablier et les autres signes des corporations artisanales). Ce fut en 1717, avec la fondation de la Grande Loge de Londres et l'apparition de la maçonnerie dite « spéculative », que se produisirent la substitution et l'inversion de polarité dont nous avons parlé. Par « spéculation » il faut entendre ici l'idéologie illuministe, encyclopédiste et rationaliste liée à une interprétation déviée des symboles. L'activité de l'organisation se concentra nettement sur le plan politico-social, mais en utilisant surtout la tactique de l'action indirecte et en manœuvrant à l'aide d'influences et de suggestions dont il est difficile d'identifier l'origine.

On prétend que cette transformation ne s'est produite que dans certaines loges et que d'autres ont conservé leur caractère initiatique même après 1717. Ce caractère se retrouve en effet dans les Martinez de Pasqually, un Claude de Saint-Martin ainsi qu'un Joseph de Maistre. Mais il y a lieu de penser que cette maçonnerie-là est entrée elle-même, à sa manière, dans une phase de dégénérescence, du fait qu'elle s'est révélée impuissante devant l'affirmation de l'autre et que, pratiquement, cette dernière l'a finalement emporté. Et l'on n'a constaté aucune action, de la part de la maçonnerie qui serait restée initiatique, pour défier et désavouer l'autre, pour en condamner l'activité politico-sociale et pour empêcher que, partout, elle ne se présentât en fait et officiellement, comme la vraie maçonnerie.

Si nous considérons donc la maçonnerie « spéculative », nous constatons que les vestiges initiatiques y restèrent limités à une superstructure rituelle, qui, en particulier dans la maçonnerie de rite écossais, présenta, dans les nombreux degrés qui font suite aux trois premiers (les seuls ayant un certain lien réel avec les traditions corporatives précédentes), un caractère inorganique et syncrétiste, du fait que l'on recueillit des symboles de traditions initiatiques fort diverses, visiblement pour créer l'apparence d'avoir repris l'héritage de chacune d'elles. C'est ainsi que l'on trouve également dans cette maçonnerie maint élément de

l'initiation chevaleresque, de l'hermétisme et de la Rose-Croix : on y trouve des « dignités » comme celle de « Chevalier d'Orient ou de l'Épée », « Chevalier du Soleil », « Chevalier des deux Aigles », « Prince Adepté », « Dignitaire du Saint Empire », « Chevalier Kadosh » (c'est-à-dire, en hébreu, « Chevalier Saint »), équivalant à « Chevalier du Temple », de « Prince Rose-Croix ». D'une manière générale — et c'est ce qui nous semble particulièrement significatif — on constate, que la maçonnerie de rite écossais à l'ambition de se réclamer précisément de la tradition templière. Ainsi, elle prétend qu'au moins sept de ses degrés sont d'origine templière, en dehors du 30°, formellement désigné comme celui de Chevalier du Temple dans un grand nombre de loges. Un des bijoux du degré suprême de toute la hiérarchie (le 33°) — une croix teutonique — porte le sigle J.B.M., que l'on explique presque toujours par les initiales de Jacobus Burgondus Molay, qui fut le dernier Grand Maître de l'Ordre du Temple, et « de Molay » réapparaît encore comme « mot de passe » de ce degré, comme si ceux qui y sont initiés allaient reprendre la dignité et la fonction du chef de l'Ordre gibelin détruit. La maçonnerie écossaise prétend d'ailleurs que beaucoup de ses éléments lui ont été transmis par une organisation plus ancienne, dite du « Rite de Heredom ». Divers auteurs maçonniques traduisent cette expression par « rite des héritiers » en entendant précisément par là les héritiers des Templiers. La légende correspondante est que les rares Templiers survivants se seraient retirés en Ecosse, où il se mirent sous la protection de Robert Bruce ; celui-ci les associa à une organisation initiatique préexistante d'origine corporative, qui prit alors le nom de « Grande Loge royale de Heredom ».

Il est facile de voir la portée qu'auraient ces références, particulièrement en ce qui concerne ce que nous avons appelé l'« héritage du Graal », si elles avaient une base réelle : elles fourniraient à la maçonnerie un titre d'orthodoxie traditionnelle. Mais, en réalité, les choses se présentent tout autrement, car c'est d'une usurpation dont il s'agit ici : on se trouve, en effet, non pas devant une continuation mais bien devant une inversion de la tradition précédente. Cela ressort d'une façon très caractéristique si l'on considère dans son ensemble ce 30° degré du rite écossais, dont le mot d'ordre, dans certaines loges est : « La revanche des Templiers ». La « légende » qui s'y rapporte reprend le thème indiqué ci-dessus : Les Templiers qui auraient trouvé refuge dans certaines organisations secrètes anglaises y auraient créé ce degré dans l'intention de réorganiser leur Ordre et d'accomplir leur vengeance. Or l'inversion du gibelisme ne pourrait trouver d'expression plus claire que dans ce commentaire explicatif du rituel : « La vengeance templière s'est abattue sur Clément V, non le jour où ses os furent jetés au feu par les Calvinistes de Provence, mais le jour où Luther souleva la moitié de l'Europe contre la Papauté au nom des droits de la conscience. Et la vengeance s'est abattue sur Philippe le Bel, non le jour où ses restes furent jetés parmi les déchets de Saint-Denis par une populace en délire, et pas même le jour où le dernier descendant revêtu du pouvoir absolu, devenu prisonnier d'Etat, sortit du Temple pour monter sur l'échafaud, mais le jour où la Constituante française proclama en

face des trônes les droits de l'homme et du citoyen » (*Rituel du XXXe degré du Suprême Conseil de Belgique du rite écossais ancien et accepté*, Bruxelles, s.d., pp.49, 50. Dans l'action dramatique rituelle (cf. p.42), on fait apparaître Squin de Florian, celui qui aurait dénoncé les Templiers et qui, pour se justifier, invoque le principe : « L'Eglise est au-dessus de la liberté » ; à quoi le Maître de la loge répond : « La liberté est au-dessus de l'Eglise ». Evidemment, la première proposition est juste s'il s'agit de la prétention à la liberté d'un individu quelconque, alors que c'est la seconde qui est vraie s'il s'agit de celui qui a la qualification requise pour dépasser les inévitables limitations propres à une forme historique particulière d'autorité spirituelle). Par la suite, le niveau finit par descendre du plan de l'individu — l'« homme » et le « citoyen » — jusqu'à celui des masses anonymes et de ses dirigeants cachés, ainsi qu'il ressort d'une histoire se rattachant au rituel de différents degrés — dans le Rite Ecossais du Suprême Conseil d'Allemagne elle figurait dans le 4<sup>e</sup> degré, dit du « Maître secret ». Il s'agit de l'histoire d'Hiram, le constructeur du Temple de Jérusalem, qui, en face du roi sacré Salomon, témoigne d'un pouvoir si prodigieux sur les masses, que le « roi qui avait la réputation d'être un des plus grands Sages, découvrit qu'au-delà de sa propre puissance, existe une plus grande puissance, une puissance qui, dans l'avenir, si elle vient à connaître sa force, exercera une souveraineté plus grande que la sienne (c'est-à-dire de Salomon). Cette puissance c'est le peuple (*das Volk*) ». Et l'on ajoute : « Nous, maçons de rite écossais, voyons en Hiram la personnification de l'humanité ». Or le rite, en les faisant « Maîtres secrets », devrait conférer aux initiés maçons la nature même d'Hiram, c'est-à-dire devrait les associer à ce mystérieux pouvoir de mouvoir l'humanité en tant que peuple, en tant que masse, pouvoir qui saperait même le pouvoir du roi sacré symbolique.

Quant au degré spécifiquement templier (le 30<sup>o</sup>), il faut encore noter dans son rite, la confirmation de l'association de l'élément initiatique avec l'élément subversif antitraditionnel, ce qui revient nécessairement à donner au premier les caractères d'une véritable contre-initiation, là où le rite ne se réduit pas à une cérémonie vide, mais mobilise des forces subtiles. Dans le degré en question, l'initié qui abat les colonnes du Temple, foule aux pieds la Croix, et se trouve, ensuite, admis au Mystère de l'échelle ascendante et descendante à sept échelons, doit prêter le serment de vengeance et matérialiser rituellement ce serment en frappant de son poignard la Couronne et la Tiare, c'est-à-dire les symboles du double pouvoir traditionnel, de l'autorité royale et de l'autorité pontificale, ce geste n'exprimait rien d'autre que le sens des événements que la maçonnerie, en tant que force occulte de la subversion mondiale, a favorisé dans le monde moderne en partant de la préparation de la Révolution Française et de la constitution de la démocratie américaine, en continuant par les mouvements de 1848, pour aboutir à la Première Guerre mondiale, à la révolution turque, à la révolution d'Espagne et à d'autres événements analogues. Alors que dans le cycle du Graal, comme on l'a vu, la réalisation initiatique est ainsi conçue, qu'elle comporte l'engagement de faire ressusciter le roi, dans le rite en question on trouve exactement le contraire, à savoir la contrefaçon d'une initiation liée au serment (où se trouve parfois employée la formule : « La victoire ou la mort ») de

frapper ou de renverser toute forme d'autorité d'en haut.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe le plus, dans ces considérations, c'est de déterminer le point à partir duquel l'« héritage du Graal » et de traditions initiatiques analogues s'arrête et où, à part des survivances éventuelles de noms et de symboles, on ne peut plus constater aucune filiation légitime. Dans le cas particulier de la maçonnerie moderne, d'un côté son syncrétisme confus, le caractère artificiel de la hiérarchie de la plupart de ses degrés — caractère manifeste même pour un profane —, la banalité des exégèses courantes, moralistes, sociales et rationalistes appliquées à différents éléments repris par la maçonnerie et ayant en soi un contenu effectivement ésotérique — tout cela tendrait à la faire apparaître comme un exemple typique d'une organisation pseudo-initiatique (\*).

---

(\*) Il est étonnant de voir affirmer par un auteur comme René Guénon, si qualifié par ailleurs dans le domaine des études traditionnelles, qu'à part le Compagnonnage, la maçonnerie est l'unique organisation existant actuellement en Occident qui, malgré sa dégénérescence, « peut revendiquer une filiation traditionnelle authentique et une transmission initiatique réelle » (R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1946, pp.40, 103). Le diagnostic qui considère à juste titre la maçonnerie comme un syncrétisme pseudo-initiatique porté par des forces souterraines de contre-initiation, diagnostic qu'on peut établir d'après les vues de Guénon lui-même, est plus ou moins explicitement contesté par lui (cf. *Ibid.*, p.201). On comprend mal comment cela peut se concilier avec le caractère de traditionnalité que Guénon reconnaît en même temps au catholicisme, ennemi mortel (jusqu'à hier) de la maçonnerie moderne. D'un point de vue plus particulier, une méconnaissance de ce genre est également dangereuse en ce qu'elle fournit des armes précieuses à une polémique catholique intéressée. L'emploi subversif du Mystère, qui s'est produit, par un phénomène d'inversion, dans les courants déjà cités et notamment dans la maçonnerie, à une époque récente (alors que précédemment il ne constitua qu'une anomalie tératologique), a servi d'aliment à une thèse extravagante du catholicisme militant : celle selon laquelle toute la tradition initiatique aurait eu, de tout temps, un caractère ténébreux, diabolique, antichrétien et, par ses conséquences, subversif. Il ne s'agit là, bien entendu, que d'une plaisanterie de mauvais goût. Mais cette thèse n'est-elle pas favorisée par ceux qui donnent inconsidérément à la maçonnerie un caractère d'orthodoxie et de filiation initiatique authentique?

Nous ne voudrions pas que le lecteur nous soupçonne d'entretenir la moindre animosité préconçue envers la maçonnerie- Personnellement nous avons eu des rapports amicaux avec quelques hauts dignitaires maçons qui se sont efforcés de mettre en valeur ses vestiges initiatiques et traditionnels. C'est dans ce sens qu'ont également travaillé, entre autre, Ragon, A. Reghini, O. Wirth, etc. En outre, nous

savons qu'il existe certaines loges, comme la *Johannis Loge* et d'autres, qui ne se livrent à aucune activité politico-sociale et se présentent essentiellement comme des centres d'études. Mais nous devons à la vérité de ne rien modifier au tableau général que nous avons présenté de la maçonnerie moderne envisagée du point historique et en prenant en considération la direction prédominante, réelle et attestée de son action.

---

Mais si l'on considère, d'autre part, la « direction de l'action » de l'organisation en question, en se référant aux données que nous avons notées plus haut et à son activité révolutionnaire, on éprouve la sensation précise de se trouver devant une force qui, dans le domaine de l'esprit, agit contre l'esprit, une force obscure d'anti-tradition et de contre-initiation. Et il est bien possible, dans ces conditions, que ses rites soient moins inoffensifs que l'on ne pourrait le croire, et que bien souvent, sans que ceux qui y participent s'en rendent compte, ils établissent vraiment le contact avec cette force, insaisissable pour la conscience ordinaire.

Un dernier point mérite d'être mentionné. Dans la légende du 32<sup>e</sup> degré du rite écossais (« Sublime Prince du Secret royal ») il est souvent question de l'organisation et de l'inspection de forces (conçues comme rassemblées dans divers « campements ») qui, une fois « Jérusalem » conquise, devront y construire le « Troisième Temple », Temple qui se trouve identifié avec le « Saint Empire », comme « Empire du Monde ». Or, on a beaucoup discuté au sujet de ce que l'on appelle les « *Protocoles des Sages de Sion* », qui contiennent le mythe d'un plan détaillé de conjuration contre le monde traditionnel européen. C'est intentionnellement que nous employons le mot « mythe », afin de laisser ouverte la question de la véracité ou de la fausseté de ce document, souvent exploité par un vulgaire antisémitisme (dans les « *Protocoles des Sages de Sion* », on suppose que les fils du complot sont entre les mains de l'hébraïsme, mais on fait aussi allusion à la maçonnerie. Pour ce qui est de cette dernière, un autre point doit être mis en lumière, à savoir que les éléments empruntés aux traditions proprement occidentales passent presque au second plan par rapport aux éléments hébraïques : la plupart des « légendes » et presque tous les « mots de passe » ont en effet une base hébraïque. C'est là un autre point suspect. On constate en effet, dans l'ensemble de l'hébraïsme un processus de dégradation et d'inversion qui a éveillé, lui-aussi, des forces de contre-initiation et de subversion anti-traditionnelle. Ces forces ont peut-être joué un rôle non négligeable dans l'histoire secrète de la maçonnerie). Le fait qui demeure, c'est que ce document, comme divers autres publiés ça et là, a une valeur symptomatique, car les principaux bouleversements de l'histoire contemporaine qui se sont produits après sa publication ont présenté une concordance impressionnante avec le plan qui s'y trouve décrit. En général, de semblables écrits reflètent la sensation obscure qu'il existe une « intelligence » directrice derrière les faits les plus caractéristiques de la subversion moderne. Quelle que soit la fin pratique de leur divulgation ou, s'ils sont faux et inventés, de leur rédaction, ils ont recueilli « quelque chose qui est dans l'air » et que l'histoire va peu à peu confirmer. Or, nous voyons précisément réapparaître dans les « *Protocoles* » l'idée d'un futur empire universel et d'organisations qui travaillent

souterrainement pour son avènement (il convient de noter, en passant, que l'œuvre révolutionnaire de la maçonnerie demeure essentiellement limitée à la préparation et à la consolidation de l'époque du Tiers Etat (qui a produit le monde du capitalisme, de la démocratie, de la civilisation et de la société bourgeoise). La dernière phase de la subversion mondiale, du fait qu'elle correspond à la venue du Quatrième Etat, se rattache à d'autres forces qui dépassent nécessairement la maçonnerie et le judaïsme, même si elles tirent parti des destructions favorisées par l'une et par l'autre. Un indice significatif, c'est que les avant-gardes actuelles de l'époque du Quatrième Etat ont choisi le symbole du peu ta-gramme, l'étoile à cinq pointes comme l'étoile rouge des Soviets. L'antique symbole magique du pouvoir de l'homme comme initié et dominateur surnaturel — symbole qui consacre aussi l'épée du Graal — devient, par inversion, le symbole de l'omnipotence et du démonisme de l'homme matérialisé et collectivisé dans le futur royaume du Quatrième Etat), mais il s'agit ici d'une contrefaçon que l'on peut qualifier de satanique, car ce qui se trouve effectivement au premier plan, c'est la destruction et le déracinement de tout ce qui est tradition, valeur de la personnalité et vraie spiritualité. L'Empire présumé n'est que la concrétisation suprême de la religion de l'homme « terrestrié », qui a fait de soi la suprême mesure et qui a Dieu pour ennemi. C'est le thème avec lequel semblent devoir se conclure le « déclin de l'Occident » de Spengler et l'âge sombre — *Kali-yuga* — de l'antique tradition hindoue.

En guise de conclusion, il nous paraît opportun de fournir quelques indications sur la raison d'être de ce livre.

Il est clair que notre but n'a pas été d'apporter une nouvelle contribution à la série déjà longue des études critiques et littéraires consacrées aux sujets dont nous avons traité. Dans ce domaine, notre livre pourra tout au plus avoir le mérite de montrer la fécondité de la méthode que, par opposition à celle des recherches académiques courantes, nous avons appelée « traditionnelle » (à l'occasion de l'édition allemande de ce livre (*Geheimnis des Graals*, München, 1954), ce mérite a déjà été reconnu : cf. W. Heinrich, *Über die traditionelle Methode* (Salzburg, 1954)).

Plus spécialement, nous nous sommes attachés à déterminer la nature du contenu spirituel de la matière examinée. A cet égard, ce livre se relie aux divers autres ouvrages que nous avons écrits avec l'intention de dénoncer les déformations que certains auteurs et certains courants modernes ont fait subir aux symboles et aux doctrines traditionnelles. Au cours de notre étude, nous avons fait allusion, par exemple, à propos du cycle du Graal, à la façon dont Richard Wagner a falsifié son esprit et ses thèmes. On en est arrivé au point que si le grand public sait encore quelque chose du Graal, de Parsifal et du reste, c'est uniquement à travers la présentation « mystique » et chrétienne de la légende dans l'œuvre musicale de Wagner, présentation ayant sa source dans une incompréhension fondamentale, que l'on constate également dans l'utilisation de nombreux thèmes de l'ancienne mythologie nordico-germanique pour son « Anneau des Nibelungen ».

La même observation s'applique aux interprétations d'un certain spiritualisme qui, lui-même souvent influencé par le wagnérisme, et dépourvu de toute connaissance sérieuse et directe des sources, a repris le cycle du Graal sous la

forme d'un prétendu « ésotérisme chrétien » en y brochant de petits groupes et conventicules, des fantaisies de tous genres. Nous avons montré que les thèmes fondamentaux du Graal sont, au contraire, non-chrétiens et pré-chrétiens, et nous avons vu à quel ordre traditionnel d'idées, inspirées de la spiritualité royale cl héroïque, ils se relient. Dans le cycle en question, les éléments chrétiens ne sont que secondaires et de couverture ; ils découlent d'une tentative d'adaptation qui n'a jamais réussi à venir à bout de ce qui correspond à une hétérogénéité d'inspiration fondamentale. Dans ce cas comme dans d'autres, l'effort en vue de fabriquer un « ésotérisme chrétien » inexistant doit être considéré comme dépourvu de tout fondement.

Présenté comme un soi-disant Mystère chrétien, le Mystère du Graal en vient à manquer également de la liaison essentielle et particulière avec une mission et un idéal qui, comme nous l'avons vu, dépassent le plan purement initiatique et se présentent, en Occident aussi, à l'intérieur d'un cycle historique déterminé.

A ceci correspond un autre but de cette étude, but qui doit apparaître assez clairement au lecteur après les dernières considérations que nous avons développées au sujet de l'involution du gibelinisme. Aujourd'hui, l'on est tombé si bas, que le mot « gibelinisme » est utilisé à nouveau et revient même dans les polémiques politiques pour désigner la défense du droit d'un Etat « laïque », « moderne » et a-confessionnel, contre les ingérences, dans le domaine politique, social et culturel, de l'Eglise catholique et de partis à tendances cléricales. Qu'il s'agisse là d'un des exemples les plus regrettables de la perte du sens originel d'un mot, nous espérons que l'ensemble de notre exposé l'a suffisamment mis en lumière. Dans son essence, le gibelinisme n'a été qu'une réapparition de l'idéal sacré et spirituel — dans les veines, même initiatiques, que nous avons indiquées — de l'autorité propre au chef d'une organisation politique de caractère traditionnel, donc exactement l'opposé de tout ce qui est « laïque », et a une relation avec les formes dégradées de l'Etat et de la « politique » (sur le gibelinisme en relation avec la thématique politique actuelle, cf. notre livre *Gli uomini e le rovine* (Roma, 1952)),

On peut se demander si le fait de mettre en lumière ce contenu du gibelinisme, du royaume du Graal et du Templarisme, a de nos jours un autre sens que celui de rétablir la vérité en face des incompréhensions et des contrefaçons indiquées, et de défendre une réalité traditionnelle. On ne peut apporter, à cette question, de réponse précise. Dans le simple domaine des idées, le caractère de la culture aujourd'hui dominante est tel, que la plupart de nos contemporains ne peuvent même pas se faire une idée de ce dont il s'agit. Pour le reste, seule une toute petite minorité pourrait comprendre que, tout comme les Ordres ascético-monastiques accomplirent une mission fondamentale dans le chaos matériel et moral qui suivit l'écroulement de l'Empire Romain, de même un Ordre viril et ascétique, sous la forme d'un nouveau Templarisme, aurait une importance décisive dans un monde qui, tel le monde actuel, présente des formes beaucoup plus avancées de dissolution et de désordre intérieur, qu'à cette époque. Le Graal conserve la valeur

d'un symbole où se trouve dépassée l'antithèse entre « guerrier » et « prêtre », et donc aussi l'équivalent moderne de cette antithèse, c'est-à-dire les formes matérialisées et, en ce cas nous pouvons bien dire lucifériennes, telluriques ou titaniques de la volonté de puissance d'une part, et, de l'autre, les formes « lunaires », tant de la religion survivante à fond dévotionnel, que de confuses impulsions mystiques et néo-spiritualistes vers le surnaturel et l'au-delà.

Si l'on se borne à considérer ici l'individu — certains individus — le symbole garde toujours une valeur intrinsèque, indicative d'un type déterminé de formation intérieure. Mais passer de là au concept d'un Ordre, d'un Templarisme moderne, et croire que, même s'il pouvait prendre forme, il serait à même d'exercer une influence directe et tangible sur les forces historiques générales aujourd'hui dominantes, et sur des processus désormais irréversibles, serait fort aventuré. Déjà les Rose-Croix — les Rose-Croix authentiques — jugèrent, au XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'une telle tentative était vaine. C'est pourquoi, même celui qui aurait reçu l'épée s> doit attendre pour la saisir, le moment juste ne pouvant être que celui où les forces, auxquelles la chaîne n'a pas encore été mesurée, atteindront, par l'effet d'un déterminisme immanent, leur limite, et où un cycle s'achèvera •— le moment où, en face de situations existentielles extrêmes, un instinct désespéré de défense jaillissant des profondeurs — de la « mémoire de sang » pourrait-on dire — galvaniser-i éventuellement à nouveau et donnera une vraie force efficiente à des idées et à des mythes liés à l'héritage de temps meilleurs. Avant que cela ne se produise, nous pensons qu'un éventuel Templarisme ne peut revêtir qu'un caractère défensif, en rapport avec la tâche rénovée de maintenir inaccessible la symbolique — mais pas seulement symbolique — « citadelle solaire ».

Cela éclaire le sens final, et non dépourvu d'importance, que peut avoir une étude sérieuse et « engagée » des témoignages et des thèmes de la légende templière et du grand gibelinisme. Comprendre et vivre ces thèmes signifie en effet pénétrer dans un domaine de réalités supra-historiques et atteindre progressivement par cette voie la certitude que le Centre invisible et inviolable, le souverain qui doit s'éveiller, le héros vengeur et restaurateur, ne sont pas les imaginations d'un passé mort plus ou moins romantique, mais bien la vérité de ceux qui seuls, de nos jours, peuvent légitimement s'appeler vivants.

**ÉTUDES TRADITIONNELLES**

Publication exclusivement  
consacrée aux doctrines  
métaphysiques et ésotériques  
d'Orient et d'Occident

*Abonnements: Éditions Traditionnelles*

ACHEVÉ  
D'IMPRIMER EN JUILLET 1985

*pour l'édition précédente*

DÉPOT LÉGAL D'IMPRIMEUR :  
21-12-1984 - 00289

DÉPOT LÉGAL D'ÉDITEUR :  
03-02-1984 - 02627

---

IMPRIMERIE SAINT-MICHEL  
5, RUE DE LA HARPE - PARIS V<sup>È</sup>

---