

Les Cahiers d'Orient et d'Occident

Lettre bimestrielle n°3 – juillet/août 2006

Orient intérieur
Esotérisme occidental et oriental
Romantisme allemand
Documents littéraires rares ou inédits
Libres destinations



Tous droits réservés
2006

DE L'ORIENT INTERIEUR

REPONSE A UN JEUNE CORRESPONDANT

De quel côté du monde se tenir, du côté de l'Orient métaphysique ou de l'Occident, si nous voulons avoir connaissance de *qui* nous sommes ?

Si c'est du côté du monde occidental, nous tenterons d'épuiser toutes les possibilités de connaissance qu'il met à notre disposition, sans jamais nous rencontrer nous-mêmes, sans avoir connaissance jamais de *qui* nous sommes ; nous aurons pourtant le sentiment d'être en quête de nous-mêmes, de ce côté-ci du monde, avec nos désirs, nos passions, jusqu'à ce que la satiété nous gagne et que nous nous représentions les limites étroites de *ce que* nous sommes. Viendra le moment d'éprouver que nous nous trouvons prisonniers de ces limites. Alors, pendant un temps, les grands voyageurs retiendront notre attention, car ces nomades, sont les témoins des *territoires du rêve et de l'honneur perdu des peuples*. Au lieu de l'espace étroit de ce que nous sommes, ces aventuriers nous entraîneront au-delà, dans le vaste espace ouvert par la connaissance de l'Autre. Pareillement, en nous introduisant dans l'espace du rêve, ils élargiront le champ de notre appréhension du monde. Mais de tels espaces qui nous libèrent conditionnellement de la prison de ce monde-ci n'empêchent pas que nous n'apprenions de l'Autre que ce qu'il est et non *qui* il est. Et quant au rêve, au monde onirique qui n'est que l'envers de la réalité, il sera impuissant à répondre à la question de qui nous sommes. Après de tels apprentissages, place sera faite au final à l'univers des poètes (Hölderlin) ainsi qu'au monde des philosophes (Nietzsche), qui nous laisseront, plus ou moins longtemps, l'illusion de pénétrer ce mystère de qui nous sommes. Illusion dont il est possible de *se bercer durant toute sa vie*, tant que nous ne tenterons pas à notre tour de percer le mystère, au risque de la mort ou de la folie.

Ce que je suis ne saurait apporter le moindre commencement de réponse à *qui* je suis. Le rêve, le monde onirique, comme les grands espaces et le nomadisme, demeurent le refuge des âmes qui ne se satisfont pas de ne pas trouver de réponse à *qui* je suis. Mais ils ne constituent pas, à eux seuls, une réponse. La Poésie et la Philosophie

qui n'éluent pas la question de *qui* je suis, n'apportent de réponse que dans l'envers sombre de ce monde-ci. Mort ou folie, comme refuge ultime, et à la mesure d'une expérience qui est, au final, la seule réponse possible de ce côté de ce monde-ci.

Si, à présent, nous nous tournons du côté oriental du monde, l'horizon se met à briller d'une lumière aurorale. - Un Orient se lève. - *Ce que* je suis se trouve désormais plongé dans les ténèbres occidentales. Le monde onirique reçoit des feux de cette Lumière et se métamorphose, comme la Fleur bleue de Novalis, en un monde nouveau, tandis que les rêves deviennent des « rêves magiques ». Des espaces inconnus se découvrent dans cette Lumière, qui n'appartiennent plus à la géographie physique, mais s'apparentent à une Terre céleste. L'Autre est désormais connu - *Il est le Christ ou l'Imâm*. En direction de cet horizon, le philosophe se met en marche. Le poète, déjà, en franchit le seuil :

« Mais moi je me tourne vers la Nuit sacrée, l'ineffable, la mystérieuse Nuit. »
Novalis

De quel côté du monde se tenir finalement ? Tant que nous n'avons pas répondu à l'appel de nous tourner vers le côté oriental de ce monde-ci, nous demeurons comme en exil de la « vraie patrie » qui commence à l'Orient de notre âme, de cette Terre céleste où se rencontre la réponse à *qui* je suis, et dont on peut dire qu'elle est la Terre des initiés. Telle est la première étape du « chemin mystérieux qui va vers l'intérieur » (Novalis), avant de s'élever d'horizons en horizons vers là « où il n'y a plus de chemins ».

Lorsque nous avons pris pied sur cette Terre, il n'existe plus de côté où nous tenir. Son Orient et son Occident décrivent des horizons qui ne sont ni le côté occidental ni le côté oriental de ce monde-ci. Nous portons alors sur celui-ci un regard nouveau ; les peuples humiliés deviennent des frères en exil ; les nomades retrouvent les territoires du rêve dont ils ont été spoliés ; les rêves eux-mêmes se transforment en visions prophétiques, le monde onirique se peuple d'anges et d'archanges :

« Le monde devient rêve et le rêve devient monde. »
Novalis

Qui ne désirerait répondre à la question : *qui* je suis ? Le premier mouvement est de se tourner vers le côté oriental de notre monde pour accéder en une Terre céleste d'où le regard porte à la fois sur ce monde-ci - à l'occident -, et sur un nouvel horizon oriental. Déjà, un Autre a posé la question pour chacun de nous : « *qui* suis-je, pour vous ? » Et de

la réponse à cette interrogation est venue la connaissance de qui je suis :
« Tu es Lui (*huwa*) ».

Et Lui (*huwa*), c'est l'Amour.

Telle est la réponse à *qui* je suis. Elle conditionne l'accès à la Terre céleste :

« Qu'il y ait un Occident, nous voici devenus les occidents des mystères. Qu'il n'y ait pas d'Occident, nous voici devenus les orientes des lumières. »

Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî

De cette réponse dépendra aussi l'ascension de l'initié, de mondes en mondes, d'orientes en orientes, depuis ce monde-là, la Terre céleste, jusqu'au monde de la « Dêité ».

A suivre dans *Cahiers d'Orient et d'Occident*, numéro 4

SHAMSODDÎN MOHAMMAD LÂHÎJÎ

« Sache que le monde de la « Dêité » est, par rapport au monde de la « condition seigneuriale (*robûbîyâ*) », un Orient duquel l'Émanation primordiale effuse sur ce monde de la condition seigneuriale. Et le monde de la condition seigneuriale est un Orient par rapport à l'intermonde des Formes imaginales, et le monde des Formes imaginales est un Orient par rapport au monde sensible. De chacun de ces Orientes l'Émanation divine effuse sur le monde qui est au-dessous de lui. À son tour, chacun des univers, chacun des degrés d'être, chacun des individus, est un Orient duquel se lève le soleil d'un Nom d'entre les Noms divins. Le cœur humain, parce qu'il récapitule toutes les formes de fonction épiphanique, possède des centaines, voire des centaines de milliers d'Orientes et plus encore, et tous les astres qui sont les Noms divins se lèvent et resplendent par ces Orientes. Mais vis-à-vis de chacun il y a aussi un Occident. Merveilles et étrangetés du cœur humain que nul ne peut voir, hormis les pèlerins de l'esprit qui sont les hommes au cœur pur. »¹

¹ Cité par Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet/Chastel, 1979

HÛRQALYÂ

Le lieu mystérieux où réside l'Imâm attendu – c'est HÛRQALYÂ. Toute démarche initiatique vise à atteindre ce monde – et c'est pourquoi ceux qui l'atteignent peuvent être appelés compagnons de l'Imâm, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. L'imâm est le Seigneur, comme le Christ, et la voie ésotérique consiste à Le connaître, selon le mot de l'Imâm 'Alî lui-même : « Quiconque se connaît soi-même, connaît son Seigneur »¹.

من عرف نفسه فقد عرف ربه

C'est au sein de ce monde *imaginal*, en HÛRQALYÂ, que se manifeste le visage de l'Ami divin.

Le visage de l'Ami est la théophanie par excellence, et l'Ami est l'Imâm ou le Christ. Voir le Christ ou voir l'Imâm, n'est-ce pas, en effet, participer de la même vision de cet Ami divin, qui est, pour chacun de soi, son Maître intérieur ?

Le Christ et l'Imâm se manifestent dans le secret du cœur.

C'est Saint Jean, le disciple bien-aimé, reposant sur la poitrine du Christ, lors de la dernière Cène, et c'est Salmân rencontrant l'Imâm en HÛRQALYÂ.

A leur imitation, nous sommes appelés à connaître l'unique mystère de la Science divine qui est symbolisé à la fois par les battements du divin Cœur et par la vision de l'Imâm. C'est pourquoi nous n'aspérons finalement qu'à nous rendre en mesure de percevoir ces battements divins et de voir l'Imâm.

C'est par la blessure au côté du Christ (le Coup de lance) que nous pouvons pénétrer dans la connaissance de la Science divine, et c'est en franchissant le seuil de HÛRQALYÂ que nous entrons dans ce monde où l'Imâm se tient tout le temps de son occultation.

Or, avons-nous d'autre désir que celui de nous tenir dans l'intimité de l'un ou de l'autre ?

C'est ainsi que les Amis de Dieu comptent au nombre des disciples du Christ et qu'ils sont les compagnons de l'Imâm

Comment sommes-nous devenus des Amis de Dieu ? Par la foi, par la fidélité d'amour, et par le désir d'un seul visage, qui est le visage de l'Ami divin.

Et comment avons-nous connaissance de ce visage divin ? Par

¹ De même est-il possible de dire : « Qui se connaît soi-même, connaît *Sophia* »

l'imagination créatrice¹.

La voie initiatique, la voie des *théophanies*, revient à désirer ce visage adorable, ce visage de beauté qui est aussi le visage de sa propre âme - qui est celui du Christ ou de l'Imâm² - sa théophanie par excellence – avant d'y renoncer, pour entrer dans cet autre mystère qui est celui des théophanies *informelles*.

C'est dans secret du cœur, en HÛRQALYÂ, qu'il convient de contempler le visage de l'Ami divin.

C'est dans le « secret du secret » qu'il faudra pourtant un jour y renoncer, pour entrer dans la contemplation ineffable de la Dêité adorable,

La « nue Dêité » de Suso.

**DOCUMENTS D'ORIENT
ET D'OCCIDENT**

HÖLDERLIN

LAMENTATIONS DE MÉNON SUR DIOTIMA

Traduites par ARMEL GUERNE

III

Lumière de l'amour ! tu rayannes aussi de même sur les morts, ô toi,
[Lumière d'or !

1 « L'« Imagination active », *écrivait Henry Corbin*, en tant qu'Imagination au sens vrai, capable de produire un monde au sens même où toute la création est Imagination divine (comme pouvait l'entendre un Ibn 'Arabî aussi bien qu'un Boehme ou un Novalis) – Cette *Imaginatio vera* est l'organe de pénétration dans le monde *imaginal*, comme monde où précisément se vérifient les correspondances, où les mondes « symbolisent l'un avec l'autre » (*En Islam iranien*, II, 286).

2 Ainsi le visage de Novalis, à la ressemblance de la bien-aimée, qui est associé au Christ, et au Christ-Sophia, est aussi le visage de l'Imâm.

Images d'un temps plus clair, m'êtes-vous la lueur qui brille dans ma
[nuit ?
Adorables jardins, soyez, - et vous, monts empourprés du couchant,
Soyez les bienvenus ! et vous, chemins en silence des bois !
D'un céleste bonheur, témoins, et vous aussi, étoiles, spectatrices
[hautaines,
Qui m'avez bien souvent, alors, béni de vos regards et protégé !
Vous, amantes vous aussi, ô filles de beauté des jours de Mai,
Silencieuses roses, et vous, ô fleurs de lis, que je nomme souvent
[encore !
Certes s'évadent les printemps, une année chasse l'autre,
Changeant et bataillant, là-haut, le tumulte du temps en fuite roule ainsi
Sur les têtes mortelles, mais non point au regard des yeux baignés de
[félicité,
Et c'est, pour les amants, le don d'une autre vie.
Car eux tous, en effet, les jours et les ans des étoiles, ils étaient,
Diotima ! autour de nous en communion intime et éternelle.

IV

Mais nous, satisfaits d'être ensemble, comme les cygnes amoureux,
Quand, immobiles sur le lac ou bercés sur ses vagues,
Ils contemplent sous eux, dans le miroir des eaux, les nuages d'argent,
Et le bleu de l'éther flottant dans leur sillage.
Nous cheminions de même par le monde. Et que le Nord se fit
[menaçant,
L'ennemi des amants, lui, porteur des lamentations ; et que, des
[branches,
Fassent précipitées les feuilles, et que volât la pluie dans le vent :
Tranquille était notre sourire, avec ce sentiment d'un lien qui fût le
[nôtre.
Sous l'intime de nos paroles, dans l'hymne unique de nos âmes,
Tout à la paix d'être nous, la candeur et la joie de notre solitude.
Mais la maison m'est un désert maintenant, et mes deux yeux
M'ont été enlevés, et moi-même avec eux je me suis perdu.
Aussi je suis errant, et très semblable aux ombres, je suis contraint
De vivre, et rien n'a plus de sens, pour moi, depuis longtemps, de ce
[qui m'est resté.

V

Fêter ! je le voudrais; mais quoi donc ? et chanter avec les autres,
Tandis que seul ainsi me font défaut toutes choses divines.
Car c'est cela, cela mon mal, je sais, l'accablement sur moi d'une
[malédiction.
Oh ! mes regrets ! où je suis rejeté et quoi que j'entreprenne,
Qui me laisse prostré tout le jour et muet, tel un petit enfant,
Avec le froid seulement d'une larme, parfois encore, qui me glisse des
[yeux.
Et les plantes des champs comme le chant des oiseaux affligent ma
mélancolie,
Parce que dans la joie aussi ils sont les messagers des cieux.
Pour moi, dans l'affre obscure de mon cœur, le soleil, animateur de
[toutes choses,
N'est plus que froide et stérile lueur, comme une irradiation de la nuit,
Hélas ! et décevant et nu, le ciel, semblable aux murs d'une prison,
Courbe sa pesanteur comme un fardeau sur ma tête.

VI

Combien connue de moi et toute autre, ô jeunesse ! et mes
[supplications
Ne te feront pas revenir, ô foi, jamais ? aucun sentier qui me mène en
[arrière ?
Peut-être que pour moi il en sera comme de ces impies, qui jadis
Les yeux brillants, prenaient place quand même à la table des élus,
Mais enivrés bientôt, comblés, les hôtes enthousiastes,
Alors ils gardent le silence, alors et sous l'hymne des vents,
Dessous la terre en fleurs ils restent endormis, jusqu'au jour
Où la puissance d'un miracle, eux, les ensevelis, les force à ressurgir,
A poser de nouveau le pied sur le sol verdoyant.
- Une haleine sacrée, divinement, passe en l'apparition lumineuse
Quand s'anime la Fête, et les flots de l'amour se répandent alors,
Et le fleuve de vie, ivre de ciel, fait entendre son murmure,
Tandis que le sous-sol retentit, et la nuit livre alors ses trésors en
[hommage,
Et tout l'or enfoui vient briller à la surface des ruisseaux.

A suivre dans *Cahiers d'Orient et d'Occident*, numéro 4

UNE LETTRE DE DIOTIMA A HÖLDERLIN



Le soir (fin décembre 1799).

Ma lettre t'a peiné, mon amour ! et ta lettre m'a rendue si ineffablement heureuse ! Elle me témoignait tant d'amour ! Oh ! comme mon cœur te répondait de toutes ses voix diverses, tandis que je lisais ces lignes, comme mon âme se sentait en ardente communion avec toi ! Et toi ? douterais-tu de mon amour ? La froideur et la sécheresse de ma lettre t'auraient-elles inquiété ? Comme tu aurais tort ! Ah ! si tu pouvais voir ma douleur et mes larmes à cette seule idée tu rejetterais ces pensées. Mais ce n'est pas cela, sans doute, qui t'a tourmenté, tu trembles peut-être que mon cœur ne vienne à mourir et qu'alors je ne puisse plus t'aimer. Je ne puis me représenter l'impression que mes paroles firent sur toi, mais je voyais tes larmes couler, elles tombaient, brûlantes, sur mon cœur, je ne pouvais les sécher ! Toute la soirée, je restai obsédée et muette, et je trouvai cet instant pour soulager mon cœur serré d'angoisse - car je suis seule. Ah ! si seulement je pouvais aller à toi, te consoler ! Je n'ai point de secret pour toi, chère âme ! et puis, la plénitude de mon amour empêchera mon cœur de mourir. Lorsque le ton de mes lettres est calme et froid, ne va pas douter de moi, c'est que la flamme brûle dans les profondeurs, et comme toi je dois me garder de la passion. Le chagrin ronge bien un peu, mais toujours la douce et bienfaisante tristesse vient à temps du ciel et répand sur moi sa

bénédictio. Et jamais je ne désespérerai de la Nature. Même si je sentais déjà la mort en moi, je dirais : la Nature m'éveillera à nouveau, elle me rendra tous mes sentiments auxquels j'ai été fidèle, qui sont miens, que seul le poids du Destin m'arracha, mais elle triomphera; de la mort même elle se prépare à me faire une vie nouvelle et plus belle. Car le germe de l'amour est en moi profond et indestructible. Je le dis par expérience, car je sais que mon cœur s'est toujours relevé plus vivace après avoir été accablé. Hélas ! je ne sais pas, mon ami, si je trouve le ton juste, je n'avais certes rien à te raconter, mais tant à te dire ! Ce qui me pèse tant n'est autre chose que de ne pouvoir être auprès de toi. Si seulement je pouvais te donner la certitude, mais je tremble que mon langage passionné ne te persuade pas. Oh ! laisse ces tourments, et sache retrouver le bonheur dans ton amour ! Pour moi, je suis tout heureuse ce soir à la pensée que malgré tout j'ai pu te revoir encore. Dieu ! si tu étais parti dans cet état d'âme ! Écoute bien, je pourrais élever une action de grâces au génie de l'amour pour m'avoir guidée d'une main invisible, et c'est sur ces méditations que je veux m'endormir et t'envoyer ma bénédiction.

Le matin.

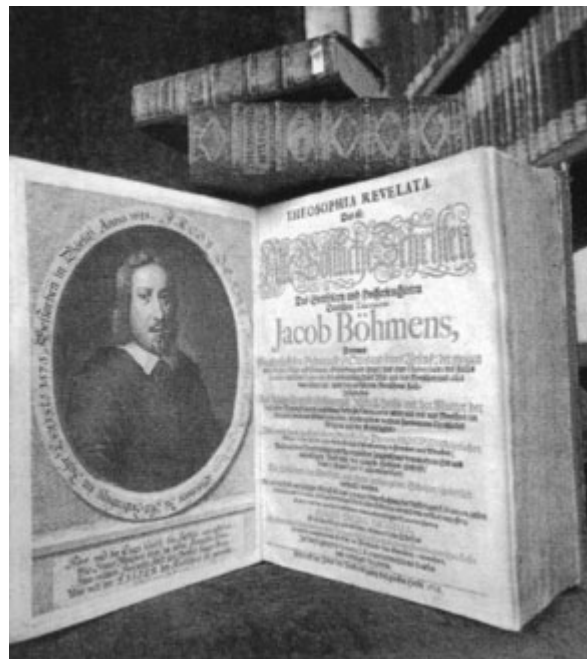
J'ai bien dormi, mon aimé, et faut que je te dise une fois encore toute la joie que m'apporta ta lettre, que je te remercie de ces moments de secrète félicité. Oh ! ne relis plus ma lettre, puisqu'elle t'a peiné et reviens à l'avant-dernière que tu aimas tant. Hier soir, j'ai longtemps encore réfléchi sur la passion. Sans doute, la passion de l'amour suprême ne trouve jamais son accomplissement ici-bas ! Comprends bien mon sentiment : chercher cette satisfaction serait folie. Mourir ensemble ! (Mais silence ! ceci paraît exalté, et pourtant, c'est si vrai !) Voilà le seul accomplissement. Mais nous avons des devoirs sacrés en ce bas monde. Il ne nous reste plus rien que la confiance la plus parfaite l'un dans l'autre et la foi dans la toute-puissante divinité de l'Amour qui à jamais nous guidera, invisible, et renforcera sans cesse notre union.

Etre calmes et humbles ! Faire confiance au cœur, au triomphe du Vrai et du Bien, auquel nous nous sommes voués. Et nous pourrions sombrer ? - Alors, oui alors, toutes choses perdraient leur équilibre et l'Univers se transformerait en un chaos, s'il n'était maintenu par ce même Esprit de l'harmonie et de l'amour qui nous maintient, nous aussi. Si cet Esprit vit, éternel au cœur de l'Univers, pourquoi, comment pourrait-il nous abandonner ? Mais nous est-il permis de nous comparer à l'Univers ? Et pourtant il ne peut en être autrement en nous : ce qui est vrai des grandes choses, l'est des petites. Et nous n'aurions pas confiance ? Nous qui avons quotidiennement des preuves

que la Nature sublime, qui ne nous témoigne qu'amour, est en nous aussi la source de vie, nous devrions nourrir en notre sein guerre et discorde, lorsque tout nous invite au calme de la beauté ? Oh ! certes non ! mon ami, nous ne pouvons pas être malheureux, puisque cette âme vit en nous. Et, je le sais, la douleur ne fera que nous rendre meilleurs et nous unir plus profondément...

Traduction Albert Béguin, 1949

JACOB BOEHME



DES TROIS PRINCIPES DE L'ESSENCE DIVINE. CHAPITRE PREMIER.

14. Ces quatre formes sont dans l'origine de la nature. C'est de là que vient la mobilité, ainsi que la vie dans la semence, dans toutes les créatures. Et il y a d'autre [*saisissabilité*] dans l'origine, que cette puissance et cet esprit. Car c'est une puissance vénéneuse et ennemie ; et cela doit être ainsi, autrement il n'y aurait aucune mobilité, et tout (serait) un rien. La source colérique ou *âpre* est la première origine de la nature.

15. N'entendez point du tout par ceci le mercure dans le troisième principe de ce monde créé, que l'on emploie dans les pharmacies, quoi qu'il ait aussi cette puissance, et qu'il tiende de cette essence. Mais il faut entendre *le mercure qui est* dans le premier principe, dès l'origine de l'essence de toutes les essences, *ou dans le premier principe* de Dieu, et de la nature éternelle et sans commencement d'où la nature de ce monde est engendrée. Toutefois entre l'une et l'autre, il n'y a dans l'origine aucune autre séparation que le troisième et plus extérieur principe. Le royaume sydérique [sic] et élémentaire est né du premier principe, de l'éternel père, du saint ciel par la parole et l'esprit de Dieu.

CHAPITRE DEUXIEME.

Du premier et deuxième principe, ce qu'est Dieu et la nature ; avec un plus grand éclaircissement sur le souffre et le mercure.

1. Puisqu'il faut une lumière divine pour comprendre ces choses, et que sans elle on n'a aucune intelligence de la divine essence, je vais représenter, d'une manière créaturelle, quelques parties de ces hauts secrets, afin que le lecteur entre dans les profondeurs. Car il n'y a point de langue qui puisse exprimer l'être divin. Ce qui peut seul le saisir, c'est le *spiraculum vitae*, l'esprit de l'âme qui voit dans la lumière de Dieu ; attendu que nulle créature n'en peut porter sa connaissance et sa vue plus loin que dans sa mère, de laquelle elle est originairement venue.

2. L'âme qui tire son origine du premier principe de Dieu, et qui a été soufflée par Dieu en l'homme, dans le troisième principe, dans la génération sydérique [sic] et élémentaire, voit à son tour, dans le premier principe de Dieu, d'où, et dans qui elle est, et dont elle est l'essence et la propriété ; et il n'y a rien d'étonnant ; car, elle ne fait que se voir elle-même, dans l'expansion de son *engendrement*, et là, elle voit toute la profondeur de Dieu le père, dans le premier principe.

3. Or, les démons savent cela également et le voyent ; car, ils sont aussi du premier principe de Dieu, qui est la source de l'originelle nature de Dieu. Ils voudraient toutefois ne le pas voir et ne le pas sentir ; ils sont seuls la cause que l'on ait fermé pour eux le second principe qui s'appelle et qui est Dieu, unique en essence, et triple en distinction personnelle, comme cela sera clairement représenté par la suite.

4. Mais l'âme de l'homme éclairée par l'esprit saint de Dieu [lequel esprit passe du père et du fils dans le second principe, dans le saint ciel, ou dans la vraie nature divine qui s'appelle Dieu, entendez l'esprit saint],

cette âme voit aussi dans la lumière de Dieu dans ce même second principe de la sainte et divine génération, dans l'essence céleste. Mais l'esprit sydérique [sic] dans lequel l'âme est emprisonnée, et l'esprit élémentaire qui a la source et l'impulsion du sang, ne voient pas plus loin l'un et l'autre que dans leur mère, de laquelle ils viennent et dans laquelle ils vivent.

5. C'est pourquoi j'aurais beau parler et écrire du pur ciel, et de tout ce qu'il y a dans la claire divinité, je serais cependant muet pour le lecteur qui n'aurait pas la connaissance et le don. Je veux néanmoins écrire d'une manière aussi bien créaturelle que divine, pour tâcher d'allumer dans quelques uns le désir de contempler ces choses élevées ; et pour que, s'ils s'aperçoivent qu'ils ne le peuvent pas, ils tâchent de chercher et de frapper dans leur désir, et de prier Dieu par son esprit saint qu'il daigne leur ouvrir la porte du second principe ; car le christ nous dit : demandez, cherchez et frappez, et on vous ouvrira. Et il dit : *Tout ce que vous demanderez à mon père, en mon nom, il vous l'accordera. Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira.*

6. Puis donc que c'est en cherchant et en frappant que ma connaissance est venue, j'écris ceci comme un mémorial, pour voir si quelqu'un désirera de chercher à son tour, afin que mon talent me produise avec usure et ne demeure point enfoui dans la terre ; mais je n'ai point écrit pour les savans [sic] ci-dessus qui savent tout, et cependant ne savent et ne connaissent rien ; car ils sont d'avance rassasiés et riches. Je n'écris que pour les simples tels que moi, afin que je puisse me réjouir avec mes pareils.

7. Poursuivons au sujet du soufre, du mercure, et du sel, et au sujet de l'essence divine. Le mot *sul* signifie et est l'âme d'une chose, car il est, dans le mot *sulphur*, l'huile ou la lumière qui est engendrée de la syllabe *phur* ; il est ce qu'il y a de beau et de bienfaisant dans une chose : c'est son amour, ou ce qu'elle a de plus aimable. Il y a dans une créature la lumière, d'où la créature voit, et où se trouvent l'intelligence et les pensées, et c'est l'esprit qui est engendré de la syllabe *phur*. Le mot ou la syllabe *phur* est la matière ou substance première, et contient en soi, dans le troisième principe, le macrocosme d'où le règne ou la substance élémentaire est engendré. Mais dans le premier principe c'est l'essence de la première génération, d'où Dieu le père engendre son fils de toute éternité, et dont l'esprit saint résulte. [Entendez du *sul* et du *phur*]. Dans l'homme, c'est aussi la lumière qui est engendrée de l'esprit sydérique [sic] dans le second centre du microcosme ; mais dans le spiracle ou l'esprit de l'âme, dans le centre intérieur, c'est la lumière de Dieu, laquelle, cette même âme ne possède qu'autant qu'elle est dans l'amour

de Dieu, car cette lumière ne peut être allumée et soufflée que par l'esprit saint.

8. Maintenant observez la profondeur de la génération divine. Dans Dieu il n'y a aucun *sulphur*, mais de lui et en lui est engendrée une puissance semblable ; car la syllabe *phur* est la force la plus intérieure de la source originelle de la colère, de l'âpreté, ou de la mobilité, comme cela a été représenté dans le chap. I. Et elle a en soi une quadruple forme ; savoir : 1. l'astringence, 2. l'amertume, 3. le feu, et 4. l'eau. L'astringent attire à soi, est rude, froid et aigu, et rend tout dur, serré, et angoisseux ; or, cet *attirement* est un aiguillon amer tout-à-fait effrayant, et dans cette même angoisse se produit le premier *élévement* [*sic*] ou la *première expansion*. Cependant, comme il ne peut pas monter plus haut hors de son siège, mais qu'il est toujours engendré de dessous, il se change en une roue tournante, comme une rapide pensée, et en une grande angoisse, dans laquelle il devient un éclair étincelant, comme quand on frotte fortement une pierre et de l'acier l'un contre l'autre.

9. Car, l'astringence est aussi dure qu'une pierre, et l'amertume tempête et se tourmente dans l'astringence comme une roue brisante qui divise l'astringence, et souffle le feu, de façon que tout devient une éruption ignée, effrayante, qui s'élance et dissipe l'astringence, ce dont la ténébreuse astringence s'effraie ; elle se précipite au-dessous de soi en reculant ; elle devient comme si elle était tuée ou morte ; elle se détend, elle s'atténue et se laisse soumettre. Mais quand le jaillissement colérique ou l'éruption du feu retourne en arrière et se montre à nouveau dans l'astringence, qu'il se mêle avec elle, et la trouve ainsi atténuée et soumise, il s'effraie bien davantage ; car c'est comme si on jetait de l'eau dans le feu, ce qui, comme on le sait, produit un pétilllement. Mais comme ce jaillissement arrive alors dans l'astringence atténuée et soumise il acquiert une autre source. Et de colérique il devient un pétilllement d'une grande joie ; il s'élance dans le colérique comme une lumière allumée. Car, sur le champ, l'éruption devient blanche, claire et lumineuse, attendu que l'*enflammement* [*sic*] de la lumière arrive dès l'instant que la lumière, ou le nouveau pétilllement du feu se mêle avec l'astringence. Alors l'astringence s'enflamme et s'étonne de la grande lumière qui, dans l'instant, vient en elle, comme si elle se réveillait de la mort. Elle devient douce, vivante, joyeuse ; elle perd aussitôt sa puissance ténébreuse, dure et froide ; elle s'élève dans le ravissement ; elle se réjouit dans la lumière, et son aiguillon, qui est l'amertume, triomphe, avec un grand contentement, dans la roue tournante.

10. Remarquez ceci. Le jaillissement ou l'éruption du feu se

manifeste en esprit de souffre dans la dure astringence. Alors l'explosion s'élève triomphante, et l'esprit de souffre, angoisseux, dur, devient atténué et doux par la lumière. Car de même que par le jaillissement igné dans l'astringence soumise, la lumière ou l'éclair devient brillante, et perd son titre colérique; de même l'astringence perd son droit par la lumière imprégnante [*sic*] ; et par la lumière développée et blanche, elle devient atténuée et douce ; car, dans l'origine, l'astringence était entièrement ténébreuse et angoisseuse à cause de son dur *attirement*, maintenant elle est tout resplendissante : c'est pourquoi elle perd sa première qualité. De colérique et astringente elle devient une essence qui est liante et pénétrante ; et la lumière en adoucit et en émousse entièrement la pointe aiguë.

Traduction Louis-Claude de Saint-Martin

A suivre dans *Cahiers d'Orient et d'Occident*, numéro 4

DILTHEY

LE MONDE DE L'ESPRIT

[Extrait]

C'est le piétisme qui a déterminé l'évolution juvénile de Semler, le grand fondateur de la critique biblique en Allemagne, et de Kant, ce profond interprète du christianisme. Des petites sectes moraves d'inspiration piétiste sont ensuite sorties simultanément Fries, Novalis et Schleiermacher, qui firent faire un grand pas à l'intelligence de la religiosité dans le sens nouveau du retour du dogme et de l'organisation à l'expérience religieuse elle-même. Mais ces hommes laissèrent derrière eux la religiosité morave de leur jeunesse; seules persistèrent en eux ses répercussions sur leur mentalité, la tendance à l'expérience personnelle de l'invisible. Ce fut, une fois encore, la combinaison de cette tendance avec la culture et la philosophie modernes de la fin du XVIIIe siècle qui suscita en eux un nouveau stade de religiosité.



Schleiermacher

Le facteur le plus important de la culture générale qui agit sur eux fut *la philosophie transcendante allemande* telle que Kant, Fichte et le jeune Schelling la constituèrent. Si Fries s'en tint à Kant, Novalis et Schleiermacher ont subi surtout l'influence de Fichte. Le génie religieux de Schleiermacher a trouvé son expression décisive dans les Discours sur la religion. Comme on l'a vu récemment, Hegel a été fortement influencé par lui dans la religiosité et les études religieuses de sa jeunesse. Et la restauration religieuse elle aussi dépend du romantisme de Novalis et de Schleiermacher par l'intermédiaire de Frédéric Schlegel. Un puissant courant de vie religieuse nouvelle est engendré ainsi par la combinaison de la religiosité basée sur l'expérience religieuse chrétienne avec la philosophie transcendante. Carlyle et Emerson, en effet, combinent eux aussi la religion fondée sur l'expérience personnelle [*Die Religion des Erlebnisses*], sous la forme qu'elle avait prise dans leur pays, avec la philosophie transcendante allemande.

[...]

La philosophie transcendante fut le grand mouvement philosophique engendré par l'orientation de l'esprit vers ses propres profondeurs, telle qu'elle se développa à partir de Leibniz dans la culture allemande. Cette tendance s'épanouit chez nous, qui étions tenus à l'écart du grand travail économique et politique actif; toutes nos forces se tournèrent vers l'intérieur. Le dynamisme de l'État Frédéricien avait diminué. La poésie, la science, la spéculation occupaient chez nous les hommes les mieux doués. Il était alors inévitable que le regard remontât des phénomènes visibles du monde moral à leurs conditions

inconscientes. Cette tendance s'affirma en littérature comme une volonté de saisir ce que tout événement comporte d'universellement humain. Shakespeare vit dans l'individualité des phénomènes, le *Faust* de Goethe et le *Wallenstein* de Schiller cherchent à saisir dans leurs héros la puissance de l'universellement humain. C'est sur la base de semblables états d'esprit que se développa la philosophie transcendante. Elle partit du problème du savoir et de celui de la volonté morale. Dans les deux cas, elle trouva quelque chose de commun à tous les individus, quelque chose qui intervient en chacun de nous, quelque chose qui s'exprime par le fait que notre pensée a une valeur universelle et que la loi morale a un caractère d'obligation pour tout le monde. Selon Fichte, ces deux faits sont intimement liés, au sein du moi, par un système d'opérations qui en constitue la profondeur inconsciente et détermine son évolution. Et de quelque façon qu'on imagine cette liaison et sa valeur générale chez tous les hommes - comme expression de l'ordre universel ou comme esprit universel dont la nature est l'objectivation - cette philosophie transcendante de Fichte et de la jeunesse de Schelling montre dans l'énergie inconsciente avec laquelle le moi agit suivant certaines lois de la pensée et certaines règles morales une liaison de ce moi avec l'ensemble divin des choses. La séparation de l'âme et de Dieu, le rapport purement intellectuel qu'ils avaient dans le rationalisme sont dépassés. Une liberté nouvelle de la religiosité est atteinte. La voie est ouverte à l'intelligence de la religiosité. Fichte dans sa dernière période, Schelling, Hülsen, Berger, Hölderlin sont parvenus ainsi à l'infini qui se révèle dans tout ce qui est fini, et on comprit alors les intuitions de la religion. L'expérience du moi qui se sent un avec l'ensemble infini des choses, avec l'Esprit universel, avec l'âme de la nature fit son entrée dans la vie religieuse de l'époque et dans ses recherches sur la religion. Le mysticisme qui inspire en secret la construction philosophique de Spinoza fut de nouveau compris.

Combien ce mysticisme, proclamé par les *Discours sur la religion* de Schleiermacher, était différent de celui de saint François ou de Maître Eckhart ! Celui-là était lié de la façon la plus étroite à la tradition et à la discipline chrétiennes : celui-ci était libre. Celui-là reposait sur la rare expérience de l'union avec Dieu : celui-ci sur une conscience permanente et supérieure qui est portée par la relation avec l'unité invisible des choses telle qu'elle résulte des effets constants de cette unité sur l'âme. Celui-là dévalorise la vie séculière en s'appuyant sur le rapport avec le suprasensible : celui-ci l'affirme et la sanctifie par lui. L'affirmation de l'unité du monde, la joie, la joie sainte est par suite son sentiment fondamental : elle accorde une valeur propre et donne libre carrière à l'art, à la science, à la philosophie, à l'élément moral. Chacune de ces attitudes de l'esprit envers le monde est reconnue comme un

tout bien déterminé et autonome. Chacune est indépendante de l'attitude religieuse, et celle-ci est indépendante d'elles. La morale, en tant que telle, ne sait rien de l'ordre moral de l'univers ; la théorie de la connaissance sort de ses limites quand elle passe des sujets finis où se manifeste l'universalité à un moi supra-individuel; et la science perd sa pureté et son esprit critique chaque fois qu'elle veut expliquer le sens du monde et s'élever jusqu'à l'âme de l'univers en partant de la totalité de la nature et de ses lois. La religion doit être une attitude spéciale en face du monde, avoir sa propre origine légitime, ou bien elle est un mélange impur, une violation de frontière irréfléchie commise par la conscience morale ou scientifique. Il existe une expérience religieuse qui intervient dans la vie psychique d'une manière légitime, autonome, primitive et indestructible, et cette expérience vécue est la source de tous les dogmes, de toutes les cérémonies et organisations de vie religieuse en commun. Telle était la grande découverte de Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion*.

Et voici ce qu'il y a peut-être de plus profond dans l'intuition universelle de Schleiermacher : cette expérience religieuse contient en elle le principe d'explication de la diversité des religions et le fondement de leur légitimité. La religion est intuition et sentiment suscités par l'action de l'univers sur le moi individuel. Notre âme est ouverte par les sens aux impressions des choses : l'univers nous est ainsi révélé par les intuitions et les sentiments qui partent de son unité et chacun des effets qu'il produit sur nous nous fait faire l'expérience de la fusion intime de notre existence individuelle avec lui. C'est dans cette unité mystique de l'homme fini avec l'infini que nous prenons conscience de la réalité de celui-ci. Comme les actions exercées sur nous sont infiniment nombreuses et différentes et qu'il en est de même des individus et des situations qui les subissent, il se révèle toujours de nouveaux traits de l'univers dans l'expérience religieuse. Impossible de la grouper en système : il n'y a pas de religion universelle et pas de système objectif valable de thèses religieuses. Il existe seulement, chez les génies religieux, une liaison interne de ces traits de l'univers saisis par l'expérience religieuse, et cette liaison, avec toute son individualité et la liberté que ses éléments conservent les uns envers les autres, est la religion ; la dogmatique n'est que son produit secondaire. Partout où la religion intervient, elle vit la réalité de l'infini et chacun des traits de celui-ci dont on fait l'expérience par elle est une vérité religieuse.

[...]

Schleiermacher avait grandi dans la communauté des frères moraves ; dans cette secte issue du piétisme, l'enfant qu'il était alors avait partagé la religiosité personnelle de ses coreligionnaires, leurs illuminations, leurs échanges d'expériences religieuses. Même dans sa période rationaliste, le rapport avec l'invisible était pour lui une force

rédemptrice et non pas une simple doctrine. Il le cherchait dans l'expérience vécue, et non pas à l'aide de raisonnements ou de postulats comme l'école kantienne qui régnait durant sa jeunesse. Et lorsqu'il compléta l'idéalisme moral de Kant, dont il était pénétré lui aussi, par l'idée de son épanouissement dans la diversité de valeur infinie des individualités, le caractère le plus particulier de son mysticisme panthéiste et optimiste était précisément d'accéder par l'idée de l'humanité à l'intelligence de l'unité divine du monde. L'humanité, avec l'abondance de ses formes individuelles telles qu'elles sont vécues dans l'action et comprises dans l'hostilité et l'amour, devint pour lui la clé de l'esprit universel, de l'infini, de la divinité : ainsi se leva une foi nouvelle que nous retrouvons ensuite chez Novalis, chez Carlyle, chez Emerson et chez les Unitariens - une foi et une cohésion spirituelle intervenant dans l'univers sous forme de force spirituelle et s'irradiant par l'activité individuelle aux multiples significations : panthéisme qui affirme le monde et pour qui la réalisation d'un idéal est ce qu'il y a de divin dans l'univers.

Mais cette religiosité personnelle n'était pour lui qu'une forme individuelle particulière dans le cours de la vie religieuse. Plus elle était l'expression de sa propre évolution, moins il revendiquait pour elle une valeur générale. Il vit une autre forme nouvelle de la vie religieuse s'édifier chez Novalis et chez le jeune Schelling sur l'intuition de la nature. Il attendit avec Lessing des révélations prochaines de l'esprit religieux. Il est, pour lui, dans la nature de la religion d'exister sous des formes individuelles. S'il partait ainsi de son expérience intime, il y cherchait les caractères généraux de la religion. Ce faisant il ne procédait pas d'une façon méthodique mais intuitive. Ses définitions ne sont pas toujours claires dans les *Discours*. Il sonda et sonda du regard des profondeurs nouvelles de la vie religieuse et accueillit dans le domaine de la religion des formes nouvelles qui ont élargi la notion de religion et l'horizon de ceux qui l'étudient.

La position de Schleiermacher dans l'histoire des études religieuses est unique parce que son génie religieux dégage de ses profondeurs l'expérience intime de la religion par une réflexion consciente et scientifique sur lui-même. Ainsi était donnée la possibilité d'une intelligence nouvelle des différentes religions objectives. L'importance capitale qui revient ainsi à Schleiermacher n'est pas aussi apparente que celle des interprètes de la religion objective parce qu'elle pénètre d'une façon invisible les études religieuses. Mais il n'est que de rappeler l'impulsion extraordinaire que Hegel, l'autre penseur qui sonda les profondeurs de l'expérience religieuse à côté de Schleiermacher, reçut de ses *Discours*; il en fut de même, ensuite, pour Novalis et Schlegel ; quant aux fondateurs de l'exégèse biblique et de l'histoire du christianisme, Bauer, Strauss et Zeller, ils dépendaient autant de lui que

de Hegel; et tout ce courant d'interprétation religieuse anime aussi l'étude des autres religions.

VERS PERSANS

I.

ای دل ز حضور یار فیروزی کن
در خدمت او بصدق دلسوزی کن
هر شب بحیال دوست خرم بنشین
هر روز بوصول یار نوروزی کن
ای آنکه جدای تو بعالم علم آسب
روزی که ستم نه بینم از تو ستم آسب
هر عم که رسد از ستم چرخ بدل مارا
چو عمر عشق تو باشد چه غم آسب

O mon cœur, sois heureux de la présence de ta bien-aimée, et consacre-toi entièrement à son service. Chaque nuit repose-toi charmé de sa douce image. Chaque jour fais-toi dans ses embrassements un nouveau jour de fête. O toi qui dans le monde t'es signalée par ta cruauté, si un jour se passe sans que j'aie éprouvé tes rigueurs, c'est encore une rigueur de ta part. Toutes les rigueurs dont le ciel peut accabler mon âme, que sont-elles, comparées à la peine que mon amour pour toi me fait endurer ?

Journal asiatique, 1834

TITUS BURCKHARDT

« Sur la Divine comédie de Dante »

Il ne manque jamais d'érudits pour affirmer que Béatrice n'a jamais vécu et prétendre du même coup que tout ce que Dante dit de Béatrice se réfère en réalité à la sagesse divine, la *Sophia*. Cette interprétation est caractéristique de la confusion courante entre le symbole véritable et la simple allégorie, au sens où l'on entend celle-ci depuis la Renaissance : dans ce sens, l'allégorie équivaut plus ou moins à une invention mentale, consistant à travestir artificiellement des concepts généraux, alors que la véritable symbolique, comme nous l'avons déjà dit, réside dans l'essence même des choses. Le fait que Dante prête à la sagesse divine l'apparence et le nom d'une belle et noble dame correspond à une loi impérative, non seulement parce que cet aspect féminin, au sens le plus haut, est inhérent à la sagesse divine, dans la mesure où elle est l'objet de la connaissance, mais parce que la présence de la *sophia* divine lui a été révélée d'abord et avant tout sous l'apparence de la femme aimée. Du même coup nous est donnée aussi une clef pour comprendre, du moins en principe, l'alchimie spirituelle en vertu de laquelle le poète transmute les phénomènes sensoriels en entités suprasensibles. Lorsque l'amour englobe tout vouloir et le fait confluier vers le centre de l'Être, il peut, le cas échéant, devenir connaissance de Dieu. Mais le mitan que l'on trouve entre l'amour et la connaissance, c'est la beauté. En elle réside déjà, à condition d'en avoir l'expérience dans son essence inépuisable qui transcende toutes les limites, un aspect de la sagesse divine, de sorte que même l'attirance sexuelle peut conduire à la connaissance du divin, dans la mesure où le désir est absorbé par l'amour, où la passion s'efface devant l'expérience de la beauté.

Le mur de flammes que Dante doit traverser au dernier degré du purgatoire avant d'entrer dans le paradis terrestre (*Purgatoire*, XXVII) est celui-là même où les luxurieux sont purifiés de leur péché. « De Béatrice à toi, il n'y a que ce mur », dit Virgile à Dante, lorsque celui-ci recule devant les flammes (*ibid.* 36). « Dès que j'y fus, j'aurais voulu me jeter dans du verre fondu pour m'y rafraîchir », dit le poète (*ibid.* 49-50).

L'immortelle Béatrice accueille Dante tout d'abord avec sévérité (*Purgatoire*, XXX, 103 et suiv.), mais ensuite avec un amour profond, et tandis qu'elle l'entraîne vers les sphères célestes, elle lui révèle peu à peu sa beauté, à laquelle ses yeux doivent s'habituer progressivement (*Paradis*, XXX, 1 et suiv. XXIII, 46-48). Ce qu'il faut remarquer toutefois ici, c'est que Dante ne souligne plus, comme dans la *Vita nuova*, la beauté morale de Béatrice, sa bonté, son innocence et son

humilité, mais qu'il parle tout simplement de sa beauté physique. L'apparence la plus extérieure est prise ici pour le symbole de ce qui est le plus intérieur, la perception sensorielle devient l'expression de la vision spirituelle.

Dante n'est pas encore en mesure de regarder directement la lumière divine, mais il la contemple dans les yeux de Béatrice qui la reflètent (*Paradis*, XVIII, 16-18 ; XXVIII, 3 et suiv.). Ce n'est qu'à la fin, dans le ciel suprême, que Béatrice se soustrait totalement à son regard et que ses yeux restent dirigés sur la source même de la lumière divine, jusqu'à ce que la force de son regard se consume entièrement en elle (*Paradis*, XXXIII, 82-84).

LIBRES DESTINATIONS

MONGOLIE

La partie de la Mongolie que sillonnent les routes de caravanes parties de Kiakhta a été depuis longtemps explorée et décrite avec soin. Le voyageur qui se rend de Kiakhta à Pékin traverse successivement plusieurs régions qui se distinguent nettement les unes des autres par leurs particularités physiques. De Kiakhta à Ourga, le pays est montagneux, bien arrosé, riche en pâturages ; les montagnes sont boisées pour la plupart. Au delà d'Ourga, quand il a passé la Tola, le voyageur ne rencontre plus d'eau courante jusqu'aux confins de la Chine proprement dite, et, presque aussitôt, il entre dans la steppe de Gobi, immense plateau ondulé ou coupé de chaînes rocheuses peu élevées, et dont le sol est généralement formé de gros sable. Pendant les deux cents premiers kilomètres on voit encore quelques herbes, et même, çà et là, d'assez bons pâturages ; mais, plus loin, la steppe prend le caractère d'un désert aride : c'est le Gobi des Mongols, *le Cha-mo* des Chinois. Les sables mouvants, en larges bandes allongées, n'y sont point rares. Il faut encore signaler une particularité curieuse : par quelque chemin que le voyageur ait pénétré dans le Gobi, il y rencontre, aux environs du 46° ou 47° de latitude, une sorte de contrefort de pierres noirâtres que les Mongols appellent *Boussyn tchelou* (ceinture de pierre). A. Bunge [...] est le premier qui ait parlé de ce contrefort : il le vit, dans son voyage de 1830, un peu au sud d'*Olon baïching* ; les Mongols lui

dirent que cette ceinture de pierre s'étendait fort loin à l'est et à l'ouest ; suivant Bunge, elle serait composée de syénite

Au sud, le désert du plateau de Mongolie est bordé par une zone d'environ 200 kilomètres de largeur, déboisée, mais abondante en eau et en pâturages : c'est là que vivent les Mongols Tchakhars dont on rencontre les immenses troupeaux jusqu'au pied de la Grande Muraille. Aussitôt après Kalgan, la route commence à descendre le long de pentes rapides ; le pays qu'elle traverse nourrit une population dense. C'est la Chine propre.

« Itinéraires en Mongolie », par M.E. Bretschneider, 1893

Ferdinand Ossendowski. *Bêtes, hommes et dieux.* Introduction par Lewis Stanton Palen. Traduit de l'anglais par Robert Renard. – Paris, Plon-Nourrit et Cie, s.d., in-18

Dans son Introduction M. Palen déclare, très justement, que « cette suite d'aventures », terribles et passionnantes, semble parfois trop poussée en couleurs pour être exacte. Mais il ajoute aussitôt : « Je tiens donc à prévenir le lecteur, dès le début, que Ferdinand Ossendowski est un savant et un écrivain dont l'expérience et les habitudes d'observation minutieuse sont une garantie d'exactitude et de vérité. » Ingénieur des mines, attaché à l'armée de Kouropatkine pendant la guerre russo-japonaise, président du gouvernement révolutionnaire de Kharbine en 1905, condamné à mort, puis gracié et appelé, en Russie, à de hautes fonctions, M. F. O., devenu l'un des collaborateurs de Koltchak, dut prendre la fuite après la défaite de son chef. Ce sont les péripéties de cette fuite à travers le Thibet et la Mongolie qu'il nous raconte dans *Bêtes, hommes et dieux*, livre dont les divisions portent ces titres suggestifs : « Aux prises avec la mort ; La terre des démons. Au cœur de l'Asie mystérieuse : Le Bouddha vivant ; Le mystère des mystères ; Le roi du monde. » Dans ces récits, où le merveilleux joue un très grand rôle, on lira surtout avec intérêt la description d'Ourga et la biographie, si étrange, du baron Von Ungern. Un vocabulaire de termes indigènes, un index et une carte terminent l'ouvrage

L. Bouvat, *Journal asiatique*, juillet-septembre 1926

AU SOMMAIRE DE CE NUMERO

De l'Orient intérieur

Réponse à un jeune correspondant
HÛRQALIYÂ

Documents d'Orient et d'Occident

Hölderlin, *Lamentations de Ménon sur Diotima* (traduction Armel Guerne),
Extrait de la revue *Les Quatre Vents*, 1946
Une lettre de Diotima à Hölderlin, traduction Albert Béguin, 1949

Jacob Boehme, *Des trois Principes de l'Essence divine*, Chapitre premier
(suite et fin), Chapitre deuxième, traduction Louis-Claude de Saint-
Martin

Dilthey, *Le Monde de l'esprit [Die Geistige Welt]*, Extrait, traduction M.
Remy, Aubier, 1947

Vers persans, *Journal Asiatique*

Titus Burckhardt, « Sur la Divine comédie de Dante », Extrait,
Science moderne et sagesse traditionnelle, 1986

Libres destinations

La Mongolie

*

Ces Cahiers sont est une publication en ligne du site D'Orient et d'Occident
<http://editionenligne.moncelon.com/index.htm>
Responsable : Jean Moncelon
Correspondance : jm@moncelon.com

Tous droits réservés
2006