

PIERRE WEIL

LE SPHINX

Mystère et structure de l'homme

DU MEME AUTEUR

EN FRANÇAIS

- *La Jeunesse et le Scoutisme devant le Problème sexuel*, Préface du Prof. Bourjade, de l'Université de Lyon, Ed. L'Arc Tendu, Paris, 1947 (épuisé).
- *Le Dessin chez l'Enfant*, en collaboration avec René Zazzo, Pierre Naville, etc., Préface du Prof. Henri Wallon, Presses Universitaires de France, Paris, 1950 (épuisé).
- *L'Affectivo-Diagnostic*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- *Relations Humaines dans la vie familiale et professionnelle*, Dunod, Paris, 1963.
- *Relations humaines entre les parents, les enfants et leurs maîtres*, Dunod, Paris, 1963.

EN PORTUGAIS

- *ABC das Relações Humanas*, Ed. Nacional, São Paulo, 1954.
- *ABC da Psicotécnica (Psicologia Aplicada)*, Ed. Nacional, 1955.
- *Relações Humanas na Família e no Trabalho*, Ed. Nacional, São Paulo, 1959 (17ª Edição).
- *A Criança o Lar, a Escola*, Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1960.
- *Sua Vida – Seu Futuro*, Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1962.
- *Amar ser Amado*, Ed. Civilização Brasileira, 1965.
- *Dinâmica de Grupo e Desenvolvimento em Relações Humanas (DRH)*. Ed. Itatiaia. 1967.
- *Psicodrama*, Prefácio de J. Moreno, CEPa. Rio. 1967.
- *Manual de Psicologia Aplicada*, Ed. Itatiaia. 1967.
- *O potencial de Inteligência do Brasileiro*, Ed. Cepa, Rio, 1971 (en col. avec Eva Nick).
- *Liderança, Tensões, Evolução. Aspectos Psicossociológicos da organização moderna*, Itatiaia. Rio, 1972.

LE SPHINX

Mystère

et

structure de l'homme

TRADUIT DU PORTUGAIS PAR MARIE-ROSE GROSJEAN

EDITEURS **EP1** As

68 RUE DE BABYLONE PARIS 7

Ce livre a fait l'objet d'une thèse de doctorat
à l'Université de Paris, sous le titre:
Sphinx: symbole structural et évolutif de l'homme,
sous la présidence de Madame Rocheblave-Spenlé.

Membres du Jury:

M. Paul Arbousse-Bastide,

M. Bernard Guillemain

*A la mémoire de mes parents
A mes filles Emmanuelle et Viviane
A Anne Ancelin-Schützenberger*

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ici tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de cet ouvrage par leur compétence, à savoir:

Madame Rocheblave-Spenlé, professeur à l'Université de Paris, qui a bien voulu accepter la responsabilité de diriger ma thèse de doctorat, et qui a eu la patience de m'entourer de ses bons conseils;

Monsieur Arbousse-Bastide, professeur à l'Université de Paris, dont l'appui m'a permis de vaincre de nombreuses difficultés;

Monsieur Igor Caruso de Vienne, professeur à l'Université de Salzbourg, qui m'a encouragé à écrire ce livre;

Monsieur Abraham Moles, professeur à l'Université de Strasbourg, qui a attiré mon attention sur d'importants aspects méthodologiques de ce travail;

M. Georges Kriticos, sans qui ce livre n'existerait pas, comme je le montre dans l'introduction, et son maître en yoga, Sevananda, qui m'a indiqué la première orientation bibliographique. Il est mort peu après. Je rends hommage à sa mémoire;

Madame Ancelin-Schützenberger, professeur à l'Université de Nice, dont l'appui et l'amitié ont été un stimulant constant pour mener à terme mes études;

Mes collègues, professeurs à l'Université fédérale de Minas Gerais à Belo Horizonte, m'ont également été d'un grand secours en ce qui concerne les aspects statistique, philologique, psychométrique et musicologique de ce travail : Suzana Ezequiel da Cunha, Antonio Luiz, Rodrigues da Costa, Maria Luiza Ramos, Elza Lima, Romanelli et Carlos Alberto Fonseca;

Maria Sílvia Machado et Berta S. Porto Maia, du Cercle de psychanalyse de Minas Gerais à Belo Horizonte, qui ont eu la gentillesse de mettre à ma disposition les résultats de leur recherche sur le test du Bestiaire de Zazzo.

«La durée de la vie de l'homme est comparable à une étincelle entre deux éternités. L'éternité qui est derrière nous, on l'appelle Passé; la durée de l'étincelle: Présent; l'éternité qui est devant nous, Avenir. Le Passé a existé, le Présent existe, pourquoi l'Avenir n'existerait-il point?... Notre passé n'est point tissé d'hiéroglyphes dont aucune herméneutique ne nous fournit la clé. Nous en sommes le produit direct. Dans une suite sans arrêt ni fissure, nos pères nous ont transmis leur croyance, et le présent nous impose l'obligation de poursuivre cette transmission, de façonner et de continuer la chaîne en vue du devenir. C'est là le but de notre existence, et si nous avons rempli ce but, nous n'aurons pas vécu en vain».

A. A. Neher (257)^{1*}.

¹ Les nombres entre parenthèses renvoient à l'index des citations bibliographiques.

INTRODUCTION:

Comment l'auteur a été amené à analyser le sphinx

Si quelqu'un m'avait dit il y a quelques années, que j'écrirai un livre sur le sphinx et que cela m'amènerait à étudier la kabbale hébraïque les Védas hindous, la Bible et même le Tarot des Tziganes et Lao Tseu recherchant leurs liens avec les sciences humaines du monde moderne, et plus particulièrement avec la psychologie scientifique, j'aurais rejeté cette idée avec un sourire sceptique.

Comment? Moi? Si imprégné de cartésianisme français influencé par mes maîtres, des expérimentalistes comme Henri Piéron, Wallon, Piaget, Rey, Léon Walter et bien d'autres, comment pourrais-je m'occuper des dites sciences ésotériques?

En vérité, sans cette préparation scientifique que m'a donné une discipline rationnelle dans l'approche des problèmes, je n'aurais jamais pu écrire ce livre. Je suis aujourd'hui reconnaissant à mes maîtres, auxquels je dois cette formation psychologique. Je regrette de ne pas m'être encore davantage imprégné de leur esprit, car j'aurais été encore plus rigoureux et plus exigeant dans cette approche analytique du mythe du sphinx.

Si c'est de mes maîtres que me vient cette rigueur scientifique, ma curiosité à l'égard de tout ce qui se rapporte au sphinx a par contre de profondes racines dans mon histoire personnelle.

Dans ma famille on pratiquait trois religions: le catholicisme, le judaïsme et le protestantisme. Il arrivait que dans la même semaine ma mère et mon père m'emmènent assister à un mariage juif à la synagogue, à une messe catholique ou encore à un culte protestant; j'ai appris l'hébreu et étudié le Talmud, je voyais l'hostie à la messe, et le symbole ternaire du Christ se mêlait dans mon esprit à l'idée d'un Dieu unique, au nom de Jéhovah. La croix chrétienne voisinait avec l'étoile de David, le lion gardien des Tables de lois de Moïse et le chandelier à sept branches. J'assistais parfois dans la même semaine à la messe de minuit du Noël chrétien et à la fête juive de Hanoucca; Pâques m'amenait à observer des rites au cours desquels, je m'en aperçois aujourd'hui, le sphinx était indirectement présent: dans le Seder judaïque comme dans la symbologie évolutive de la vie du Christ.

De temps à autre, déjà adolescent, je lisais des lettres qu'un oncle, cabaliste en Algérie, écrivait à mon père; on y parlait de choses étranges que je ne comprenais pas, mais qui me liaient en même temps au monde de la Kabbale et au monde musulman; jusqu'à ce jour, des musulmans et des juifs allument des cierges sur sa tombe.

Je me souviens aussi que quand j'allais à l'école, je passais près d'un camelot qui vendait des talismans; il y avait également une roue du zodiaque qui me fascinait. Patiemment, et en secret, j'ai copié la roue qui me donnait le nombre de la chance, la couleur de la pierre correspondante et, si je ne me trompe pas, le caractère de la personne. J'en étais à la phase magique de mon ontogenèse de psychologue. Quand j'arrivais chez

moi, je distribuais des prédictions et des horoscopes à qui en voulait. Il va sans dire que je me sentais très important grâce à ce «pouvoir».

Bien entendu, j'ai très tôt compris la relativité culturelle des rites religieux; la lecture de V Voltaire au cours de mes études secondaires, et la dissertation française dans laquelle on cultivait la dialectique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, m'ont amené peu à peu, et par moi-même, à la conclusion que toutes les religions se ressemblaient, et aussi qu'elles divisaient les hommes au lieu de les unir; je rêvais à une espèce d'«Association catholique des Juifs protestants en faveur du mahométanisme bouddhiste». Je me rappelle que cela faisait l'objet de bien des plaisanteries chez moi.

A cette formation polyreligieuse s'ajoutait l'intégration en ma personne de deux cultures dont les peuples entraient périodiquement en guerre: la France et l'Allemagne. De plus, chez moi on parlait l'alsacien, mélange de ces deux langues. Dans la bibliothèque de mon père, éminent juriste alsacien, voisinaient Heine, Goethe, Molière, Corneille, Voltaire et Rousseau, et Hermann Hesse...

Si ces oppositions culturelles et religieuses m'ont longtemps fait souffrir, je dois reconnaître qu'elles m'ont aussi donné une ouverture d'esprit et une certaine disponibilité vis-à-vis des idées nouvelles; elles m'ont de plus affranchi d'un grand nombre de stéréotypes et de préjugés.

Trois religions et deux cultures en constant conflit ont constitué en moi un terrain favorable à la compréhension et à l'analyse des contradictions. Ce n'est donc pas étonnant que je m'intéresse à des sujets se rapportant aux tensions et aux conflits, à la psychothérapie de groupe et au psychodrame. Et mes études sur le sphinx m'ont amené à élaborer une technique spéciale de psychodrame: «le psychodrame du sphinx» qui fera l'objet d'une publication à part.

Le Brésil a aussi eu une influence marquée sur ce livre. Comme moi il est un mélange de diverses cultures et de plusieurs races. Je suis convaincu que les vingt ans que j'y ai vécu m'ont beaucoup préparé à l'analyse du sphinx; c'est à l'occasion de mes recherches sur le niveau mental de la population ou sur les réactions émotives électrocutanées, que je suis petit à petit entré en contact avec le monde étrange des «macumbas», des «candomblés» de Bahia et de la «umbanda».

Un jour, sur un marché de la zone amazonienne, j'ai trouvé une étoile de David en bois intégrant une croix chrétienne; quel beau symbole unitaire en relation avec mon passé... et le sphinx.

Au cours d'une séance de «Umbanda», un «Pai de Santo»² m'a fourni des explications au sujet de son collier, où j'avais noté le septénaire, qui a une étroite relation avec le sphinx, comme nous le verrons plus loin; ce qu'il m'en a dit m'a laissé pantois: c'était exactement ce que j'avais découvert au cours de mes études sur la Kabbale, à commencer par Adam Kadmon et les êtres androgynes qui auraient précédé les hommes. Ce sont des traditions d'origine africaine sans doute, étant donné que les rites de la «umbanda» sont afro-brésiliens.

J'étais en train de cultiver en moi les conditions indispensables à une analyse plus impartiale du sphinx, surtout en ce qui concerne la dissolution d'un certain anthropocentrisme.

En effet, au fur et à mesure que je progressais dans mon étude sur le sphinx, un certain type d'anthropocentrisme a commencé à apparaître en moi. Comme Lévi-Strauss, entre autres, l'a bien démontré, l'anthropologie est devenue une science lorsque les hommes ont été capables d'apprécier une civilisation autre que la leur, ce qui implique l'abandon de tout sentiment de supériorité. Ainsi, il leur a fallu beaucoup de temps

² N.d.t. - Traduction littérale: «Père de saint». Le «Père de saint» (ou la «Mère de saint») est élu comme chef de la secte magique importante des macumbas.

pour se rendre compte que les Indiens d'Amérique n'étaient pas des animaux. La question a d'ailleurs été tranchée par un pape.

Je n'avais pas de sentiment de supériorité vis-à-vis des Indiens ou des Noirs, mais il y avait en moi une barrière que l'on pourrait appeler «anthropocentrisme historique» ou bien «scientocentrisme», si j'osais créer des néologismes. J'entends par là cette conviction que seule la science occidentale détient la vérité, les dénommées sciences «occultes» n'étant que méprisables. A l'époque où je me procurais des livres ésotériques, je me suis plusieurs fois surpris à les cacher, lors de la visite d'amis psychologues; je craignais d'être mal jugé. Il y avait aussi en moi une résistance énorme à lire des ouvrages se rapportant au Tarot. Je me sentais ridicule et j'éprouvais cette méfiance même vis-à-vis d'auteurs tels que Jung. Aujourd'hui, je regrette de ne pas l'avoir fait plus tôt. Ainsi, comme il existe un anthropocentrisme géographique vis-à-vis d'autres peuples contemporains, il peut y avoir un anthropocentrisme historique vis-à-vis des civilisations passées. Il m'a fallu un certain temps pour me débarrasser de cette barrière introjectée en moi au cours de mes études scientifiques. J'ai néanmoins conservé la méthodologie d'approche apprise avec mes maîtres. Je suis en effet convaincu qu'il est possible, et qu'il convient, d'adopter une approche positiviste de l'ésotérisme. C'est ici un point de vue en apparence radicalement contraire à celui de R. Guénon, qui estime que la science «traditionnelle» est inconciliable avec la science occidentale. Ce sera l'objet de mon prochain livre, de montrer les efforts actuels visant à une étude objective des phénomènes mystiques. De toute façon, sur le plan symbolique, je suis arrivé - je pense - à une méthodologie d'approche du symbole qui ne s'écarte d'ailleurs pas beaucoup de celle de Guénon. d'autres comme M. Eliade et G. Durant, ont prouvé que c'était possible.

Je veux dire par là que, dans la présente analyse, je considérerai les documents ésotériques comme des objets passibles d'analyse critique, ou mieux encore, comme des produits de comportements analysables et comparables entre eux. Une sculpture, un rite, un texte sont le produit de comportements, et comme tels, finalisés; dans le cas du sphinx, mon problème de psychologue était de savoir quelle était la finalité exprimée par ses auteurs.

Le lecteur doit aussi se demander comment j'en suis venu à m'intéresser plus spécifiquement au sphinx. C'est un «incident critique» qui a éveillé ma curiosité. En 1965, j'avais décidé d'apprendre le «Hatha yoga». Je cherchais un professeur. On m'avait parlé d'un maître de yoga qui avait été initié dans un monastère pendant six ans: «Swami Sarwananda» ou Jorge Kriticos. Je lui exposai ce qui m'intéressait, et lui parlai des livres ésotériques que j'avais déjà lus, en particulier de ceux de Gurdjieff et d'Ouspanski qui m'avaient le plus impressionné à cette époque, probablement à cause de leur modèle évolutif de l'homme, réellement fascinant pour un psychologue. Non seulement j'ai été très bien reçu, mais le Maître m'a aussitôt invité à assister à une leçon de yoga, qu'il allait donner le soir même à quelques jeunes filles. Je décidai de m'y rendre.

Une surprise m'y attendait. S'adressant aux jeunes filles, il leur expliqua en substance:

«Regardez votre corps. Il est composé de trois parties, n'est-ce pas? La tête, le thorax, l'abdomen. Et bien, je vais vous raconter une histoire. Il existe une tradition ésotérique, très ancienne, à propos du sphinx d'Egypte; tout le monde essaie de percer le mystère qui se cache derrière ce sphinx. Selon cette même tradition, le sphinx représente en fait l'être humain. Nous avons tous un sphinx en nous. Voulez-vous savoir comment?

Le bœuf symbolise nos instincts, notre vie sexuelle et notre vie organique; c'est un animal digestif.

Le lion représente notre cœur, notre système circulatoire, nos sentiments. L'aigle caractérise notre

esprit. Ce sont les trois parties de notre être. L'homme est l'être conscient qui peut apprendre à connaître et à dominer ces trois inconscients. Voilà l'objectif du yoga que je vais vous enseigner».

Quelque chose fit tressaillir en moi le psychologue. Je sentais qu'il y avait matière à analyse dans ce qui venait de m'être révélé ce soir-là. Poussé par la curiosité, j'ai commencé à faire des recherches sur les origines de cette tradition. Le maître du professeur Jorge Kriticos, Sri Sevananda, a eu la gentillesse de m'indiquer des sources bibliographiques, qui: m'ont amené jusqu'à Papus et à son *Traité élémentaire d'occultisme*. A partir de là, j'ai réussi à reconstituer, progressivement et avec beaucoup de patience, grâce à des fragments historiques, des documents, l'analyse de rites et de mythes, les preuves à l'appui de la thèse selon laquelle le sphinx serait le symbole d'un modèle psychosomatique de l'homme.

L'étude du sphinx m'a progressivement mené à la numérologie, à la Kabbale hébraïque, à la Bible, au Tarot et au Jeu divinatoire des Tziganes, aux Védas, à Lao Tseu et aux sociétés ésotériques. Le lecteur verra plus loin comment et pourquoi.

Le modèle d'approche de la structure du sphinx et de sa signification symbolique s'est élaboré progressivement, au fur et à mesure de la découverte de documents qui apportaient de nouvelles preuves de l'intentionnalité structuralisante des auteurs du sphinx. C'est donc a posteriori qu'a été démontré le modèle d'approche méthodologique; voilà pourquoi c'est seulement au chapitre final que j'ai fait une tentative de reconstitution de la structure logique de mon approche. Il me fallait aussi démontrer que le sphinx était réellement un «modèle» au sens structuraliste moderne du terme, et qu'il s'agissait même de la première tentative connue dans l'histoire de l'humanité d'élaboration d'un modèle structural cosmologique. J'ai réussi à accumuler des données qui semblent prouver cette intention, bien qu'elles soient passibles d'un traitement plus rigoureux.

En plus de ma formation scientifique, l'influence psychanalytique de celui que je considère aujourd'hui comme l'un de mes maîtres, Igor Caruso, m'a beaucoup aidé. Ma propre psychanalyse a beaucoup contribué à me débarrasser d'une structure manichéiste qui m'aurait empêché d'effectuer l'analyse du sphinx. Il me fallait en effet acquérir cette souplesse qui caractérise les Orientaux dans l'interprétation des messages. Le mode du «ou bien... ou bien» de la science technologique occidentale aurait représenté un grand obstacle pour l'appréhension et la compréhension des phénomènes étudiés. La notion psychanalytique de surdétermination m'a également été très utile.

L'objectif de cet ouvrage est de réunir des faits se rapportant au sphinx, de les analyser, de tenter d'établir des relations entre les diverses données, et peut-être d'émettre quelques hypothèses sur la signification de cette structure polymorphe. Il s'agit de défricher une forêt vierge; une forêt néanmoins constituée d'arbres qui peuvent être identifiés, classifiés, analysés, catalogués. Les arbres correspondent aux documents que nous ont laissés les Anciens, tels que des traditions et des témoignages oraux et écrits se rapportant au sphinx.

Il s'agit enfin de démontrer que le sphinx est, intentionnellement, un symbole derrière lequel se cache un véritable modèle structural de l'homme considéré comme un microcosme et comme indicateur d'un modèle macrocosmique.

A chaque pas, je montrerai comment les sciences humaines, et plus particulièrement la psychologie, se situent par rapport aux éléments de cette structure, ainsi qu'en relation aux dites «sciences ésotériques».

En procédant à cette comparaison, forcément assez superficielle, j'ai seulement cherché à démontrer que les préoccupations des auteurs du sphinx sont encore d'actualité. Ceci nous permet de comprendre pourquoi

ils ont fait autant d'efforts pour perpétuer de toutes les manières possibles les modèles structuraux de l'univers et de préserver le fruit de leurs précieux travaux d'analyse et d'observations. Comme nous le verrons, le sphinx est l'un de ces rares messages qui nous sont restés depuis la nuit des temps.

I. QU'EST-CE QU'UN SPHINX?

1. Le sphinx comme énigme

Il s'est créé un stéréotype à propos du sphinx. Dans tous les dictionnaires on retrouve l'idée d'énigme indéchiffrable que les Anciens nous ont laissée. Le sphinx est devenu synonyme de mystère et de silence. Une personne peu loquace, énigmatique, est surnommée «sphinx» (244)³.

Certaines éditions et collections d'ouvrages de psychanalyse, comme nous l'a rappelé Mme Rocheblave-Spenlé au cours de notre soutenance de thèse, mettent le sphinx comme symbole, voulant sans doute signifier l'homme à la recherche de sa propre énigme.

Cette permanence du sphinx depuis plus de six mille ans – si on considère le sphinx de Giseh comme le plus ancien connu à ce jour – (fig. 1)⁴ est tout de même un fait surprenant. Quand nous parlons de permanence, nous voulons nous référer à cette persistance presque obsessionnelle de la part des créateurs et des continuateurs de la majorité des religions et des cultes, à placer le sphinx, ou les animaux qui le composent, principalement le taureau ou le bœuf, le lion, l'aigle et le serpent, près des temples, et plus particulièrement comme nous le verrons, près des symboles initiatiques. On trouve des sphinx chez les Égyptiens (fig. 1), les Assyriens (fig. 5), les Perses (fig. 6), les Hittites (fig. 4), les Phéniciens (fig. 2), les Grecs (fig. 8) (64, 65, 66, 67, 68) et dans beaucoup d'autres cultures.

Il ressort de l'analyse préliminaire de vingt-et-un sphinx que nous avons trouvés au hasard de nos recherches bibliographiques, une légère tendance à l'augmentation du nombre de leurs éléments à travers les millénaires, à partir du modèle égyptien.

On dirait qu'il y a eu sophistication plus poussée du modèle original – ou du moins du plus ancien connu – c'est-à-dire de l'égyptien. Tout se passe comme si le sphinx avait, pour ses constructeurs, une signification énorme et qu'il n'était point une énigme.

2. Données statistiques sur la composition du sphinx

Comme on le sait, celui-ci a une tête humaine, le corps d'un lion, et un serpent (Uraeus frontal). Il se compose par conséquent de trois éléments lorsque la tête comprend l'«Uraeus» ou serpent, ou bien deux sans ce dernier. Seuls les sphinx bien plus récents, en général les assyriens, les perses et les hittites, sont composés de quatre éléments, comme par exemple du lion ou du taureau, d'une figure humaine, d'ailes d'aigle et du serpent.

³ Les nombres entre parenthèses renvoient à l'index des citations bibliographiques (p. 273 et s.).

⁴ Les références (fig. 1), (fig. 5) etc. renvoient aux différentes figures qui sont groupées à la fin de l'ouvrage (pp. 187-257).

Quelques sphinx comprennent quatre éléments: des pieds de taureau ou de cheval, une queue de lion, une tête humaine et des ailes d'aigle. C'est en particulier le cas du sphinx assyrien de Khorsabad appelé «keroub» (fig. 5). Il y a donc des modèles de deux, trois, quatre ou même cinq éléments (voir tableau I, p. 19).

L'analyse du tableau I nous permet de mettre en évidence certains faits, à savoir:

- que la majorité des sphinx ont trois éléments; ceux de deux, quatre et cinq sont plus rares;
- que le serpent est présent dans plus de la moitié des cas;
- que le lion et l'aigle se retrouvent le plus fréquemment.

Ce tableau peut seulement servir de guide initia, car du point de vue méthodologique, il y aurait quelques restrictions à y apporter:

- il s'agit d'un échantillonnage de sphinx rencontrés au hasard de recherches bibliographiques, c'est-à-dire que leur nombre est insuffisant pour que ce tableau soit représentatif de l'univers des sphinx;
- d'après certaines traditions, la partie arrière des sphinx serait celle d'un bœuf quand la partie avant est du lion; et quand les pattes sont du bœuf, le corps serait du lion. Il s'agit là d'affirmations difficilement vérifiables, si ce n'est par une étude anatomique de tous les sphinx, ce qui impliquerait un déplacement de spécialistes auprès de chaque original.

Compte tenu de ces doutes, les données du tableau I doivent être considérées comme très relatives. Mais il met néanmoins en évidence un fait important pour notre analyse, à savoir, l'existence d'une variation du nombre des éléments; à ce propos, nous avons émis certaines hypothèses que nous exposerons plus loin.

Nous pouvons cependant déjà avancer qu'il s'agit probablement de ce que Piaget appellerait des «centrations de la perception» différentes suivant chaque culture, et probablement, de diverses phases évolutives de concepts cosmologiques et psychosomatiques, à travers les siècles et les civilisations.

TABLEAU I

Civilisation d'origine	Egypte	Perse	Assyrie	Grèce	Autres	Total
Nombre de sphinx	8	3	2	2	6	21
Nombre de sphinx à						
– 2 éléments	1				1	2
– 3 éléments	7			2	4	13
– 4 éléments		2	1		1	4
– 5 éléments		1	1			2
Homme	8	3	2	2	6	21
Lion	8	1	1	2	4	16
Bœuf	-	1	2	-	1	4
Ailes	-	3	2	2	4	11
Serpent	7	3	2	-	1	13
Cheval	-	1	-	-	-	1
Scorpion	-	1	-	-	-	1
Animal inconnu	-	-	-	-	2	2

L'insuffisance numérique de notre propre iconographie nous a amené à aller en quête d'autres sources. Nous avons trouvé un auteur qui a fait ce qui nous semble être l'étude la plus exhaustive jamais entreprise: Dessenne, qui dans une thèse de doctorat, a étudié plus de trois cents sphinx, les a catalogués et décrits méthodiquement. Son iconographie provient de l'Egypte, de Chypre, de Grèce, de Crète, de Rhodes, de Mésopotamie, de Corinthe et de Syrie, entre autres. Son étude s'est cependant limitée aux sphinx de plus de 1000 ans avant J.-C. avec une tête humaine et un corps de lion (214).

L'iconographie de Dessenne nous a été très précieuse, car elle nous a fourni une base statistique plus solide pour certaines démonstrations. La première d'entre elles concerne le nombre d'éléments des sphinx de l'échantillonnage qu'il a recueilli. Avant de la présenter nous aimerions émettre une réserve quant à la statistique. Il serait en effet souhaitable que celle-ci soit vérifiée par des spécialistes en archéologie ou en ethnologie, car en ce qui concerne le serpent et les ailes, il subsiste quelques doutes, heureusement mineurs, mais cependant susceptibles de modifier quelque peu les données que nous publions ici. En effet, il est parfois difficile de distinguer ce qui est réellement un serpent ou une aile.

Mais de toute manière ceci n'altère pas le fait de l'existence de variations quant au nombre d'éléments ou à la combinaison des éléments entre eux.

Comme dans notre modeste iconographie initiale, la majorité des sphinx recensés par Dessenne ont une composition ternaire. En second lieu vient la composition quaternaire, et en dernier lieu, la composition binaire.

Ces données statistiques vont nous permettre de mieux préciser ce que nous entendons par «sphinx».

TABLEAU II

Nombre d'éléments	Nature	Fréquence
2	Lion – homme (structure binaire)	30
3	Plus ailes ou serpent (structure ternaire)	131
4	Plus ailes et serpent (structure quaternaire)	104
Identification difficile		70
Total		335

3. Tentative de définition

Le grand Larousse encyclopédique (236) définit le sphinx comme un monstre, fils d'Echidna et de Typhon dans le mythe d'Œdipe. Le mot vient du grec et de «chepes» ou «chepes-ânk», mot égyptien qui signifie lion couché ou debout, en général avec une tête humaine. C'est le sens que Dessenne a adopté dans sa recherche iconographique (214), faisant ainsi une distinction entre le sphinx et les «keroub» ou taureaux ailés qui ont également une tête humaine. Les dictionnaires allemand, anglais, espagnol et portugais suivent la même ligne.

Cette limitation de la définition n'est pas suivie par tous les auteurs; l'existence du taureau ou du vent complicate le sujet. Par exemple, à propos des taureaux ailés, Cemborain (5) affirme que les «taureaux anthropocéphales, de type nettement assyrien (...) sont en fait des sphinx à caractère ornemental».

Papus (178) et Wirth (199) considèrent également le bœuf comme un élément des sphinx. Cirlot en fait de même dans son *Dictionnaire des symboles*, quand il écrit:

«Être fabuleux composé de certaines parties du corps humain et de quatre animaux. Celui de Thèbes avait une tête et des seins de femme, un corps de taureau ou de chien, des griffes de lion, une queue de dragon et des ailes d'aigle» (177).

Dessenne pense que les chérubins sont aussi des sphinx. Or, les chérubins, comme nous le verrons plus loin, étaient composés du lion, du bœuf, de l'aigle et de l'homme. En excluant les taureaux ailés et en incluant les chérubins dans la catégorie des sphinx, Dessenne en vient à refléter le problème général qui nous préoccupe ici, à savoir, la définition exacte de ce qu'est un sphinx.

En fait, les statistiques que nous avons relevées n'ont fait que nous enfermer dans un cercle vicieux. Pour les effectuer, il nous faut définir ce qu'est un sphinx, et pour définir ce qu'est un sphinx, il est nécessaire de faire un relevé statistique de la composition des sphinx...

Nous avons parfaitement conscience de l'impropriété du mot sphinx pour symboliser toutes les espèces de représentations polymorphes dans lesquelles entre l'homme auprès du bœuf ou du lion, d'autant plus que ces êtres ont porté différents noms suivant la civilisation qui les a reproduits.

Le problème se complique encore davantage quand on pense que le mot sphinx a également été employé dans le cas de représentations polymorphes d'un lion avec une tête de mouton (5). Le minotaure est une

combinaison d'homme et de taureau, mais la tête appartient au taureau et le corps à l'homme. Il n'est pas considéré comme un sphinx.

De nombreux auteurs définissent le sphinx avec des ailes, en pensant au sphinx grec de la légende d'Œdipe.

Et quand on le représente en lion avec une tête de bœuf et des ailes d'aigle, il porte le nom de griffon. Et un homme avec seulement des ailes devient ange ou... séraphin. Et avec un corps de cheval, il porte le nom de centaure. La chimère a un corps de bouc et des griffes de lion.

Il nous faut donc opter pour l'une des définitions que nous avons rencontrées: pour le sens strict du terme comprenant le lion et l'homme avec éventuellement des ailes et le serpent, ou bien pour le sens large, qui inclut également le bœuf.

Nous employons le mot sphinx simplement parce qu'il est le terme le plus répandu dans notre civilisation. Tétramorphe serait peut-être plus approprié, mais tous les sphinx ne sont pas composés de quatre parties.

Voici la position que nous adopterons:

Nous allons limiter notre étude aux sphinx humains, c'est-à-dire aux êtres polymorphes composés d'une tête humaine, d'un corps de bœuf ou de lion, auxquels peuvent s'ajouter un serpent ou des ailes. d'autres types d'êtres polymorphes peuvent faire l'objet d'études; nous ne serions pas surpris si elles ne faisaient que confirmer notre propre analyse. Il s'agit probablement d'autres combinaisons symboliques de la structure humaine, sans doute en relation avec un certain stade évolutif d'une civilisation donnée.

Nous incluons le bœuf ou le taureau dans notre définition, car le tétramorphe «bœuf, lion, aigle, homme» a été le point de départ de notre recherche, comme nous l'avons dit dans notre introduction. De plus, comme nous le verrons plus loin, il ressort de nos propres travaux qu'il y avait une certaine continuité entre le type des êtres polymorphes égyptiens et celui des autres civilisations, y compris de la judéo-chrétienne.

Avec l'intention d'ouvrir une clairière dans la forêt vierge des interprétations symboliques sur les sphinx, ce livre traitera le problème du sphinx d'une manière générique, comme si les sphinx existant dans le monde appartenaient à une même culture.

Ceci nous permettra peut-être d'élaborer des modèles de recherche qui pourront servir à l'analyse des sphinx de chaque culture, analyse qui pourrait être effectuée par des spécialistes de ces mêmes cultures. Des différences stylistiques ont en effet été relevées par Dessenne en comparant des sphinx de diverses cultures; les recherches réalisées par cet auteur ont mis en relief le fait que chaque sphinx s'est rapproché du style propre à la civilisation à laquelle il appartient. Ainsi, si nous considérons le modèle égyptien comme le style original, les Syriens ont, en adoptant le sphinx, modifié certains de ses aspects pour l'adapter à leur style. Il a été représenté assis; la queue a pris la forme d'un S; la barbe s'est faite opulente; l'Uranus a envahi l'arrière de la tête. De la même façon, il existe des particularités propres aux sphinx hittites, phéniciens, babyloniens, etc.

En ce qui nous concerne, cette étude n'est pas d'ordre stylistique, mais symbolique. Or, comme l'attestent les travaux de Dessenne, les éléments composant les sphinx ne se sont jamais trouvés dissociés à travers le temps. Seul leur style a évolué: position, sexe, ailes, forme du serpent, barbe ou coiffure⁵ ont changé.

⁵ *N.d.t.* - Par *coiffure* nous entendons «ce qui sert à couvrir la tête ou à l'orner», première acceptation du terme selon le Petit Robert.

Nos statistiques montrent qu'il y a également variation du nombre des éléments; malgré tout un fait subsiste: les mêmes éléments se retrouvent dans différentes civilisations, qui recouvrent au moins cinq millénaires ([269](#)).

Ceci justifie notre traitement «générique» et «syncrétique» des données. Nous parlerons du sphinx et de ses éléments dans le cadre de la définition donnée ci-dessus, à savoir, le bœuf, le lion, l'aigle, le serpent et l'homme, tout en sachant que ces éléments ne se trouvent pas toujours tous réunis; ils constituent cependant l'ultime forme dans laquelle nous les avons trouvés dans les textes et documents sacrés de la civilisation judéo-chrétienne.

Nous répétons qu'il serait nécessaire d'effectuer des études symboliques et structurales tenant compte également des facteurs propres à chaque civilisation. Il faudrait en particulier prendre en considération les variations de style, puisque beaucoup d'entre elles pourraient avoir une valeur symbolique propre.

Nous allons maintenant aborder l'analyse symbolique du sphinx comme un tout. Ce sera l'objectif de notre prochain chapitre.

II. LE SPHINX COMME SYMBOLE

4. *Interprétations symboliques du sphinx*

En consultant les ouvrages de différents auteurs ésotériques ou d'anthropologues et de psychanalystes, nous nous sommes heurtés à de grandes difficultés: non seulement le nombre de ceux qui ont abordé le problème du sphinx de manière détaillée était assez limité, mais encore les hypothèses avancées étaient très diverses, et, en apparence du moins, très souvent contradictoires. Les monographies ou les livres sur le sphinx sont rarissimes.

Il semble que chaque auteur se soit intéressé à un aspect différent du sphinx ou bien qu'il ait considéré un sphinx différent. En effet, une structure polymorphe comme le sphinx permet à chaque auteur de projeter en elle ses structures mentales et ses conceptions philosophiques ou scientifiques personnelles. L'une des tâches que nous nous sommes proposées en commençant cet ouvrage consiste précisément à séparer ce qui est projection de ce qui est réalité (et parfois même les deux à la fois).

Nous allons donner une idée de la diversité des opinions rencontrées en résumant ou en citant ci-après des avis émis par divers auteurs, pour la plupart ésotériques⁶, les autres étant liés aux sciences humaines, sociales ou archéologiques.

M.A. Matthers ([174](#)) dit dans son introduction au *Sepher Yezirah*, que la doctrine secrète contenue dans l'Apocalypse de saint Jean a des racines dans la Kabbale judaïque, étant donné que les quatre animaux de la vision de l'apôtre du Christ se confondent avec ceux de la vision du prophète juif Ezéchiel. En fait, l'origine de la doctrine en question est plus lointaine encore, dit-il, puisque les quatre animaux se confondent en un seul dans le sphinx égyptien. Et même bien auparavant, en Inde, on trouve la déesse Adda Nari avec une tête d'ange, équilibrant la lutte entre l'animal féroce et le taureau pacifique.

Eliphaz Levi ([175](#)) parle de quatre signes élémentaires et astronomiques ayant les quatre formes du sphinx, qui correspondent aux quatre animaux d'Ezéchiel et de saint Jean.

Paul Brunton dit à propos du sphinx de Giseh qu'il incarne la force du lion, l'intelligence de l'homme et la sérénité spirituelle des dieux. Il nous enseigne que l'être humain peut, par la maîtrise de soi, se superposer à l'animal qui est en lui et le dominer. Il fait aussi référence au serpent ou Uræus frontal ([176](#)).

Gurdjieff semble avoir fait une recherche spéciale sur le sphinx, car il en parle assez longuement dans un de ses livres ([322](#)). Chez lui aussi, il est question de quatre éléments: le torse de taureau, les pattes de lion, les ailes d'aigle et la tête d'homme.

⁶ * Le savoir ésotérique était dans la philosophie ancienne celui réservé par le maître à un petit nombre de disciples, alors que l'enseignement exotérique était dispensé au plus grand nombre. Mais le savoir ésotérique n'apparaît pas comme une connaissance ou une tradition que l'on reçoit passivement. Il ne s'acquiert que par un travail personnel, une maturation intérieure, sans lesquels ce savoir n'aurait aucun sens.

H. P. Blatavatsky se réfère au sphinx comme à un être ayant le corps d'un animal et la face d'un surhomme, ce qui semble aussi symboliser la domination de l'animal dans l'homme et par l'homme (135).

Cemborain (5) parle du courant d'anthropologues soutenant la valeur symbolique du sphinx qui, selon eux, représenterait la dichotomie espritmatière, mais lui-même défend la thèse suivant laquelle les sphinx seraient des dieux solaires.

Jules Boucher dans son livre sur la *Symbolique maçonnique* cite plusieurs auteurs ayant analysé le sphinx. En voici quelques extraits (323).

«Dans la Bible du Chanoine Crampon (Nouveau Testament, 1939, p, 311), on trouve cette note: Les quatre animaux (littéralement êtres animés, dans le sens le plus large du mot) sont la représentation idéale de toute la création vivante. Ils offrent la ressemblance des quatre êtres vivants qui peuvent à bon droit être regardés comme tenant le premier rang de ce monde.

«Le Docteur Paul Carton (*La science occulte et les sciences*, 1935, p. 85) explique ainsi le symbolisme du tetramorphe:

«Les flancs du taureau représentent la matière corporelle, la nutrition abdominale, la lymphe, l'inertie de l'eau, la vertu de la maîtrise avec son contraire, le vice de la sensualité, en un mot le tempérament lymphatique.

«Les ailes de l'aigle représentent la force vitale, la nutrition thoracique, le sang, la mobilité de l'air, le sentiment avec ses exagérations passionnelles, en un mot le tempérament sanguin.

«La tête de l'homme représente l'esprit immatériel avec le siège de la pensée, le savoir terrestre, la terre, en un mot, le tempérament nerveux.

«Les griffes et les membres du lion représentent le feu dévorant la vigueur active et l'énergie unificatrice qui met en acte les instincts et les résolutions volontaires, avec plus ou moins d'intensité, en un mot le tempérament bilieux.

«La sagesse antique, dit-il, avait tiré de l'énigme du sphinx les quatre règles fondamentales de la conduite humaine: savoir avec l'intelligence du cerveau humain; vouloir avec la vigueur du lion: oser ou s'élever avec la puissance audacieuse des ailes de l'aigle; se taire avec la force massive et concentrée du taureau.

«Le Docteur Paul Carton fait correspondre au lion le feu, à l'aigle l'air, ce qui est conforme à la tradition; mais il attribue l'eau au taureau et la terre à l'homme, tandis que, astrologiquement, la terre est l'élément du taureau.

«Cet auteur suit les données courantes concernant les correspondances de l'aigle, du lion et du taureau et il est nécessairement obligé d'attribuer l'élément eau à l'homme, cet élément étant le seul restant.

«Le Docteur Paul Carton semble cependant avoir raison, si l'on s'en rapporte à Félix Lajard (*Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident*, 1867) qui écrit, au sujet du deuxième grade, grade de Bromius ou taureau:

«Il fallait trouver un animal qui, par sa constitution, ses mœurs et toutes les conditions d'existence, pût exprimer l'idée qu'on attachait à l'état de l'âme alliée au principe humide. Pour quelle raison ces prêtres si savants donnèrent-ils la préférence au taureau? C'est ce que j'ignore. Toutes mes recherches, à cet égard, n'ont eu d'autres résultats que de constater l'absence ou le manque de documents qui auraient pu m'aider à résoudre cette question. Mais si nous examinons avec attention la constitution et les mœurs du taureau, nous reconnâtrons sans peine qu'après les animaux aquatiques et les animaux amphibies, ce quadrupède offre toutes les conditions nécessaires pour exprimer les idées qu'attachaient les anciens au principe humide (p. 181).

«Pour appuyer sa thèse, Félix Lajard donne ensuite un extrait de ses recherches sur Vénus:

«Premier être sorti des mains d'un Dieu créateur du monde, le taureau, symbole de vie, est appelé d'un nom qui signifie à la fois vie et taureau. Par une conséquence immédiate d'une doctrine qui enseignait que les premiers êtres vivants étaient nés dans l'eau, il est, en même temps, le symbole du principe humide, du pouvoir passif de la génération ou du sexe féminin. Mais là ne se borne pas son rôle: il est le représentant symbolique de la lune et de

cette grande matrice cosmique ou l'on supposait que les féroces, c'est-à-dire les idées typiques, émanées de l'intelligence d'un Dieu suprême, éternel et invisible, avaient été revêtus d'une forme matérielle ou sensible (p. 182).

«Les quatre animaux disposés autour du Christ doivent chacun occuper une place précise:

«L'ange doit tenir la droite, à côté de la tête du Christ; l'aigle doit être à gauche; aux pieds dans le même ordre, le lion et le taureau (Abbé Auber, Histoire du symbolisme religieux, t. IV, p. 112-113).

«Dupuis, dans une longue dissertation (*Origine de tous les cultes ou religion universelle*, 1835, t. VIII, p. 164 à 196), cherche à établir que les quatre animaux de l'Apocalypse correspondaient à quatre des signes du zodiaque.

«Les quatre signes fixes ou centres étaient, dit-il, le lion, le bœuf ou taureau céleste, l'homme du verseau ou le scorpion, auquel on substitua la brillante étoile du vautour, espèce d'aigle, la lyre qui monte avec ce signe et qui en détermine l'ascension».

Dans les livres sur le Tarot divinatoire ([119](#), [200](#)), nous avons trouvé un grand nombre d'interprétations symboliques sur le sphinx, puisqu'il apparaît sur quatre, ou même davantage, des cartes des jeux, qui sont les dépositaires d'une tradition ésotérique très ancienne; en effet, tout indique, comme nous le verrons plus loin, qu'il y a un rapport entre le Tarot des Tziganes et la Kabbale hébraïque. Nous avons trouvé deux de ces jeux: bien que le style des images diffère d'un jeu à l'autre, les sphinx apparaissent sur les mêmes cartes. Oswald Wirth et surtout Papus ont écrit des ouvrages de synthèse sur le Tarot. C'est là que nous avons trouvé des explications très révélatrices sur le symbolisme du sphinx et des animaux qui le composent. Nous allons résumer ci-après les idées exposées, et nous y reviendrons dans d'autres parties de cet ouvrage.

- Voici comment apparaît le sphinx sur les cartes du Tarot:
- il représente les trois inconnues éternelles: d'où venons-nous, qui sommes-nous et où allons-nous?
- deux sphinx, un blanc et un noir, symbolisent les antagonismes vitaux qui conduisent à un parallélogramme de forces ([fig. 50](#)).
- le sphinx apparaît également comme un équilibrateur des forces bipolaires telles que le bien et le mal, le positif et le négatif, etc. C'est le principe de l'équilibre qui assure la stabilité transitoire des forces individuelles ([fig. 53](#)).

C'est dans l'arcane 22 du Tarot que nous retrouvons, en même temps que la synthèse du Tarot et de la création, les quatre animaux composant le sphinx. Voici les différentes correspondances que nous avons rencontrées chez les auteurs déjà cités. Il s'agit de correspondances en grande partie dérivées de la tradition cabalistique, chacune d'elles ayant aussi une valeur symbolique qui ne peut être interprétée au pied de la lettre.

TABLEAU III

	BŒUF	LION	AIGLE	ANGE
Éléments	Terre	Feu	air	eau
Évangélistes	Luc	Marc	Jean	Matthieu
Couleurs	Noir	Rouge	bleu	vert
Saisons	Printemps	Été	Automne	hiver
Planètes	Saturne	Mars	Jupiter	Vénus
Métaux	Plomb	Fer	étain	cuiivre
Qualités élémentaires	Froid-sec	Chaud-sec	Chaud-humide -	Chaud-froid
Lettres hébraïques de Jéhovah	Hei	Iod	vau	hei
Id. Cabalistique	Mem	Schin	aleph	Mem
Symbolisme	Pouvoir de pro- création	Force de l'univers	savoir	Élévation – Conscience du bien et du mal

Quel étrange mélange de données de physique, d'astronomie, de linguistique, de climatologie, de religion et de symbologie! Au fur et à mesure que nous irons de l'avant, un grand nombre de ces données prendront la place qui leur revient. Pour l'instant, elles entrent dans une catégorie générale que nous pourrions appeler «cosmologique».

Dans son *Dictionnaire des symboles*, J. Eduardo Cirlot ([177](#)) dit que dans la tradition ésotérique le sphinx synthétise toute la science du passé. Derrière lui se cache le mythe de la multiplicité et de la fragmentation du cosmos; c'est un symbole qui unifie, quoique dans l'hétérogénéité des quatre éléments et de la quintessence de l'esprit.

Dans le test de Rorschach, nous avons trouvé deux auteurs qui ont attribué une valeur symbolique au sphinx:

- 1° moi et inconscient (Augras M.) ([281](#))
- 2° manque d'assurance intérieure et sentiment d'insuffisance à l'égard de la structure intérieure (Adrados I) ([278](#))

Cette dernière interprétation provient sans doute du stéréotype du sphinx en tant qu'énigme.

Papus, qui a étudié les correspondances entre le Tarot des Tziganes et l'arbre sephirothique de la Kabbale d'Israël, est celui qui a parlé le plus du sens symbolique du sphinx. Tout au long de son chapitre sur la constitution de l'homme, il tente d'établir un parallèle entre le sphinx et la constitution de l'homme. Grâce à ses études comparatives entre la constitution anatomo-physiologique de l'homme (il était médecin) et la structure cosmologique cabalistique (il était membre de sociétés ésotériques), il a reconstitué la hiérarchie des animaux composant le sphinx, ce dernier étant, selon lui, le symbole de la constitution de l'homme. Dans ce livre, nous nous sommes beaucoup inspiré de ses travaux.

c'est-à-dire sur «trois pieds»; pour lutter contre la bassesse, la mort de l'esprit, il aurait besoin de se dresser sur deux pieds (211).

C.G. Jung, en analysant Le rêve de Miss Miller, interprète le sphinx comme le symbole de la mère mauvaise en se référant au monstre éliminé par Œdipe (128). Il cite les animaux symboles des quatre évangélistes, et les compare aux animaux égyptiens (79).

Pour E. Fromm (217, 218), le sphinx est un symbole de matriarcat.

A. mesure que nous citons les auteurs qui ont parlé du sphinx, nous voyons se profiler une série de catégories interprétatives sur son sens symbolique. Nous allons les énumérer ci-après:

- le sphinx comme modèle psychosomatique - emphase sur les structures unitaires, binaires, ternaires et quaternaires;
- le sphinx comme symbole évolutif de l'homme et de l'humanité depuis ses origines;
- le sphinx comme symbole et modèle cosmologique;
- les rapports du sphinx avec les écoles ésotériques et les religions, plus particulièrement avec le christianisme et le judaïsme.

5. Liens entre le sphinx et les animaux symboles de r Ancien et du Nouveau Testament

Ce sont ces rapports qui nous ont échappé du point de vue méthodologique, car il nous manquait un lien tangible pouvant objectivement confirmer les parallèles établis entre les animaux du sphinx et ceux cités dans la Bible et la Kabbale. Ce lien, nous l'avons rencontré chez les chérubins, et ceci vient corroborer notre hypothèse d'une symbologie cosmologique du sphinx.

Nous avons également fait une découverte tout à fait inattendue en constatant que le sphinx avait également été introduit dans les religions judaïque et chrétienne. C'est tout à fait par hasard que nous avons trouvé dans une encyclopédie judaïque (69) La reproduction d'un chérubin de Samarie (fig. 7) avec un corps de lion, des ailes d'aigle et la tête d'un homme. En cherchant l'origine du mot chérubin, nous avons vérifié qu'il venait de *Keroub*, nom donné à un sphinx de Khorsabad (fig. 5) (236, 70), sphinx ayant les pieds d'un taureau, la queue d'un lion, les ailes d'un aigle et la tête d'un homme. C'était exactement le sphinx que nous étions en train de chercher, car le livre de Papus (178) parlait avec insistance d'un sphinx ayant ces quatre éléments sans cependant indiquer ses sources.

Le mot *keroub* vient de l'akkadien «karabu», qui signifie prier, bénir. Mais il existe une autre version selon laquelle il serait la combinaison des quatre lettres «KRUB», chacune d'elle étant la première lettre d'un animal composant le sphinx. Nous avons fait une découverte intéressante à ce propos, et nous en reparlerons plus loin.

En Egypte, le sphinx s'appelait *Seshey*, ce qui signifie «pouvoir d'illuminer» (72), ou encore *Hor-em-akhet*, c'est-à-dire «Horus⁷ dans l'horizon» (215). En fait, dans toute tradition religieuse orientale, la prière est un recours pour parvenir à l'illumination intérieure, à la révélation. C'est une donnée très importante dont nous nous servirons plus loin dans notre analyse.

De toute manière, cette brève digression étymologique nous indique déjà que le sphinx n'était probablement pas qu'un dieu. Il a pu être adoré comme tel par le peuple qui n'avait pas la formation nécessaire pour percevoir sa valeur symbolique. Mais il avait un autre sens pour les prêtres, sens que Moïse lui a donné et qu'il a transmis à la Kabbale en réaction à l'idolâtrie qui régnait en Egypte à cette époque-là.

En effet, ce serait commettre un grave contresens que d'introduire un dieu composé d'animaux ailés dans une religion monothéiste. En outre, Moïse est allé jusqu'à interdire la confection de toute image et a même cassé les premières Tables des lois à cause de l'idole d'or. Or, malgré cette interdiction, Moïse reçut l'ordre de mettre deux chérubins dans l'Arche d'alliance, et bien plus, il les représenta de manière artistique sur les tapis du tabernacle (73) toujours selon la volonté de Dieu. Quelles statues importantes! Il se trouve que les chérubins apparaissent déjà dans la Genèse (74) gardant le chemin de l'arbre de vie après l'expulsion d'Adam et d'Eve. Le roi Salomon a ordonné qu'on les mette dans le temple de Jérusalem (75-76). Et les chérubins réapparaissent dans la Kabbale (78), plus exactement dans l'arbre de vie ou sephiroth dans un ordre hiérarchique d'anges. Ezéchiel a décrit les animaux du sphinx dans sa vision (77) et saint Jean dans l'Apocalypse (112). Plus tard les moines médiévaux représentèrent les animaux du sphinx en pierre en tant que symboles des apôtres autour du Christ, de la même manière que les fils de Horus. C'est Jung qui fit cette comparaison (79) à propos du symbole quaternaire (fig. 10). Mercure apparaît lui aussi avec des animaux du sphinx (14).

Dans le *Sepher Ha-Zohar* de la Kabbale, plusieurs textes se réfèrent aux animaux du tétramorphe en tant que symboles de personnages bibliques:

«Lorsque les Israélites arriveront au mois de Tischri, ils auront l'appui du côté droit du Messie, fils de David, qui est symbolisé par le lion. Leur délivrance aura lieu grâce au Messie, fils de Joseph le Juste; mais le redressement final se fera grâce à Moïse. Le Messie, fils de David, c'est le lion du côté droit du char, côté d'Abraham. Le Messie, fils de Joseph, c'est le taureau qui est à gauche du char, côté d'Isaac. L'aigle qui se trouve au milieu du char symbolise

Moïse (ou Jacob), c'est la "colonne du milieu". Le Schin du nom de Mosche (Moïse) désigne les trois figures des patriarches appelés "Lions du matin". Ils sont du côté droit, du côté du lion. Du côté gauche se trouve le taureau qui combat. Au milieu, se situent les aigles. C'est ce à quoi font allusion les paroles de l'Écriture: "Je vous ai portés sur des ailes d'aigle et je suis venu vers vous. Il y a trois figures de chaque côté, en tout neuf, par conséquent. La dixième figure, qui est la quatrième du char céleste, figure de l'homme, c'est Moïse chevauchant les trois autres» (315).

Jung affirme également que:

«Les chérubins sont probablement aussi d'origine babylonienne. d'après Genesius, les énormes taureaux figurant sur les inscriptions assyriennes de Suse portaient le nom de "Karibati", c'est-à-dire "ceux qui bénissent". Une autre inscription assyrienne les appelle encore "Kuribi" (329)».

En Palestine, des excavations ont permis de retrouver des chérubins datant de 700 ans avant J.-C., en particulier les reliefs en ivoire de Samarie (113) (fig. 7). André Parrot, directeur du Musée du Louvre est même assez catégorique quand il affirme à propos des ivoires de Samarie, et plus particulièrement du sphinx ailé, que c'est un prototype des chérubins, qui, nous le savons, étaient fréquemment représentés dans le temple de Jérusalem (324).

⁷ Horus: transcription latine du nom du dieu égyptien Hor représenté par un faucon ou un homme à tête de faucon.

6. Les chérubins dans les textes bibliques

Les textes bibliques se référant aux trois animaux composant le sphinx (le bœuf, le lion et l'aigle) ou aux chérubins, sont vraiment intéressants pour qui étudie l'hypothèse du sphinx en tant que symbole. Nous allons en citer quelques-uns ci-après.

Le premier texte est tiré de la Genèse:

«C'est ainsi qu'il chassa Adam; et il mit à l'orient du jardin d'Eden les chérubins qui agitent une épée flamboyante pour garder le chemin de l'arbre de vie» (74).

Plus tard, Jéhovah ordonna à Moïse: «Tu feras deux chérubins d'or, tu les feras d'or battu, aux deux extrémités du propitiatoire; fais un chérubin à l'une des extrémités et un chérubin à l'autre extrémité; vous ferez les chérubins sortant de propitiatoire à ses deux extrémités. Les chérubins étendront les ailes par-dessus, couvrant de leurs ailes le propitiatoire, et se faisant face l'un à l'autre; les chérubins auront la face tournée vers le propitiatoire (...) entre les deux chérubins placés sur l'arche du témoignage, je te donnerai tous mes ordres pour les enfants d'Israel» (73).

Comme ces chérubins avaient de l'importance!

Et un peu plus loin, Dieu ordonna, avec beaucoup de détails, la confection du chandelier à sept branches qui, comme nous le verrons plus loin, est l'un des symboles de l'arbre de vie.

Mais non content de cela, Dieu ordonna qu'on tisse des chérubins dans les dix tapis du tabernacle: «... tu y représenteras des chérubins artistement travaillés» (73).

Il se produit la même chose à Jérusalem dans le temple de Salomon:

«Il fit dans la maison du lieu très saint deux chérubins sculptés, et on les couvrit d'or (...) Il fit le voile bleu, pourpre et cramoisi (...) et il y représenta des chérubins » (76).

Ezéchiel fait une description des chérubins du temple qui constitue encore une preuve – en plus de l'origine du mot «keroub» (sphinx assyrien), que les chérubins étaient des sphinx: (...) chaque chérubin avait deux visages, une face d'homme (...) et une face de lion» (111).

Dans sa vision, Ezéchiel décrit les chérubins avec de nombreux détails:

«Au centre encore, apparaissaient quatre animaux, dont l'aspect avait une ressemblance humaine. Chacun d'eux avait quatre faces, et chacun avait quatre ailes. Leurs pieds étaient droits, et la plante de leurs pieds étaient comme celle du pied de veau (...) ils avaient des mains d'hommes sous les ailes (...) ils avaient tous une face d'homme, tous quatre une face de lion à droite, tous quatre une face de bœuf à gauche, et tous quatre une face d'aigle... »

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Les animaux reviennent dans le Nouveau Testament, chez saint Jean qui les décrit dans l'Apocalypse:

«(...) Devant le trône brûlent sept lampes ardentes, qui sont les sept esprits de Dieu (...) Au milieu du trône et autour du trône, il y a quatre êtres vivants remplis d'yeux devant et derrière. Le premier être vivant est semblable à un lion, le second être vivant est semblable à un veau, le troisième être vivant a la face d'un homme et le quatrième être vivant est semblable à un aigle qui vole» (112).

Les sept lumières rappellent le chandelier à sept branches, c'est-à-dire l'arbre de vie.

Par ailleurs, quelqu'un qui connaît un peu la Kabbale, en particulier les dix sephiroth, rencontrera à chaque pas du récit de saint Jean (114) la numérologie cabalistique. Il y a une phrase de saint Jean qui montre indubitablement la relation entre les animaux et la numérologie: «(...) et que personne ne pût acheter ni vendre, sans avoir la marque, *le nom de la bête ou le nombre de son nom**. C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête. Car c'est un nombre d'homme et son nombre est six cent soixante-six». La Phrase: «Calcule le nombre de la bête...» ne laisse subsister aucun doute. C'est exactement ce que nous tentons de faire dans ce livre. Nous pourrions commencer par dire que six cent soixante-six comprend plusieurs fois le ternaire (trois fois six, et six est deux fois trois), et que dans l'arbre sephirothique le nombre six (Vau) symbolise en même temps l'harmonie et le tétragramme (JHVH). Mais là nous anticipons.

7. Hypothèse sur l'origine des mythes bibliques

Selon les traditions ésotériques, Moïse aurait, comme le Christ, reçu une initiation secrète dans les temples égyptiens.

Jésus aurait fréquenté des temples d'Egypte et même de Rome au cours de cette phase de sa vie dont les Ecritures ne parlent pas, c'est-à-dire pendant son adolescence. Tous les aspects de sa vie rappellent celle des grands maîtres de l'Inde, et plus particulièrement la vie de Krishna (249). Il serait issu des Esséniens selon les «documents de la Mer Morte» et la tradition ésotérique.

Comme le démontre Freud dans ses travaux sur Moïse (80), Moïse était, du point de vue culturel, essentiellement un Egyptien. De nombreux indices permettent de supposer qu'il a été initié, par les prêtres de la Grande Pyramide, à toute la tradition ésotérique, qui provient d'après certaines écoles ésotériques, des Atlantes. Parmi les enseignements qu'il y reçut pourrait très bien figurer le symbolisme du sphinx qu'il a transmis par la tradition orale à travers la Kabbale, qui est parvenue jusqu'à saint Jean dans l'Apocalypse.

L'existence de traditions exotériques et ésotériques dans les religions vient encore renforcer notre hypothèse. Ceci sera le thème de notre prochain paragraphe.

8. Sens exotériques et ésotériques

Dans la plupart des religions on trouve des usages, des coutumes et des rituels destinés au public, parallèlement à des rites et à des interprétations symboliques réservés à une élite sacerdotale d'initiés. La première catégorie «exotérique», apparaît sous la forme de rituels, de statues, d'habillements, de textes sacrés dont le sens peut être complètement différent de celui enseigné en secret, de bouche à bouche, par des traditions orales et ésotériques.

Les monastères du Tibet ont une partie externe ouverte au public. Seuls les initiés ont le droit de pénétrer progressivement dans leur partie interne.

Nous ne parviendrons à comprendre un phénomène comme le sphinx que si nous admettons l'existence de l'ésotérisme en tant que fait historique sans nous laisser influencer par des stéréotypes ou des sentiments sympathie ou d'antipathie.

* Souligné par l'auteur.

Luc Benoist est l'un des rares auteurs à avoir abordé l'ésotérisme à partir d'un critère purement descriptif, en en faisant un fait historique susceptible d'être analysé objectivement. Benoist distingue les écoles ésotériques suivantes:

1° En Orient:

- la tradition hindoue des Védas
- le bouddhisme
- le taoïsme chinois
- le bouddhisme zen
- la tradition hébraïque de la Kabbale la tradition islamique

2° En Occident:

- l'ésotérisme chrétien (Esséniens) l'hésychasme orthodoxe
- les Templiers
- les Fidèles de l'amour
- les rose-croix
- la cosmologie hermétique
- le compagnonnage
- la maçonnerie
- Maitre Eckhart et Nicolas de Cusa la théosophie
- le traditionalisme roman
- la renaissance orientale ([275](#)).

Nous avons trouvé le texte suivant dans la Bhagavad Gitâ, qui confirme cette pratique dans l'Antiquité :

«Il y en a beaucoup qui se rassasient avec les paroles (ou de leur signification extérieure, superficielle) des Ecritures et des doctrines saintes, et ne pouvant en saisir le sens véritable et profond, ils trouvent une grande délectation dans des controverses technique, des définitions monstrueuses et des interprétations absurdes»; ou encore: «mais il ne faut pas les confondre avec les têtes des hommes inexpérimentés... laisse ceux-ci faire de leur mieux. Mais toi et les autres sages, vous devez agir en harmonie avec moi, en encourageant les autres à l'activité par l'exemple» ([83](#)).

C'est dans les temples et les monuments que nous avons rencontré un grand nombre de messages de nature ésotérique.

En plus du fait de sa situation, à exactement 30° latitude nord, la Grande Pyramide contenait des messages mathématiques, astronomiques et géographiques, et entre autres, le nombre pi et le calcul exact des dimensions du rayon solaire terrestre.

L'Egypte avait ses rites secrets auxquels seuls les initiés avaient accès, entre autres le pharaon (et sans doute Platon, Pythagore et Moïse).

La Grande Pyramide de Giseh était probablement l'un de ces temples destinés aux initiations ésotériques, et elle était gardée par le Grand Sphinx. Il est plausible que la Grande Pyramide contenait les messages des sciences physiques, tandis que dans le Sphinx se trouvaient ceux des sciences humaines.

Un des ouvrages qui nous permettra sans doute de mieux comprendre le sphinx et de contrôler les hypothèses émises dans ces travaux au moyen d'une analyse structuraliste, est le *Livre des morts* égyptien. Comme le montre Kolpaktchy dans son introduction le *Livre des morts* est composé de cantiques, qui sont une espèce de vulgarisation des mystères initiatiques égyptiens. Ces mystères ont bien été gardés jusqu'à la chute de la VI^e dynastie, c'est-à-dire 2400 ans avant J.-C. environ, et réservés à une élite (rois, conseillers intimes et hauts dignitaires). A cette époque, ces mystères qui permettaient d'atteindre la vie éternelle furent trahis: il y eut une espèce de «socialisation» du droit à l'immortalité de l'âme. C'est grâce à cela que nous avons aujourd'hui des documents écrits qui nous permettent d'avoir une idée de ces mystères. Seulement, un système de codification hermétique empêche une meilleure compréhension de ces textes. d'après l'auteur il sera nécessaire de reconstituer une «égyptologie ésotérique», car la simple traduction des hiéroglyphes ne mène à rien (267).

Dans la religion judaïque il existe d'une part la Bible, qui est à la portée du public, et d'autre part, une tradition orale connue sous le nom de Kabbale réservée aux prêtres et plus tard aussi aux rabbins initiés qui la mettront par écrit. La Kabbale est en somme une interprétation et un complément ésotérique de La Bible (7, 21).

En effet certains indices indiquent qu'en plus du texte biblique proprement dit destiné au peuple, il y avait une tradition orale transmise par Moïse aux prêtres qu'il avait choisis. Moïse a suivi en cela la méthode des prêtres égyptiens. Pour ces derniers, le même mot pouvait avoir un sens propre, figuré ou symbolique ou encore hiéroglyphique ou numérique (81).

Le Christ a perpétué cette tradition: saint Paul (82) distingue également deux types d'enseignements quand il dit textuellement:

«Pour moi, frères, lorsque je suis allé chez vous, ce n'est pas avec une supériorité de langage ou de sagesse que je suis allé vous annoncer le témoignage de Dieu (...) Cependant c'est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle (...) Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme».

Pythagore et Platon faisaient eux aussi une distinction dans leurs enseignements entre les exotériques et les ésotériques réservés aux initiés. Or, eux aussi avaient fait des séjours en Egypte.

Cette dualité d'enseignement n'existait pas seulement en Inde, en Egypte, en Grece, en Israel ou chez les chrétiens. Les Chinois l'adoptaient également. Voici en exemple les paroles de Lao Tseu dans le *Tao Tö King*, qui est, comme on le sait, un traité sur le principe et l'art de vivre selon les anciens maîtres chinois:

«Dans l'Antiquité les plus versés dans la Voie (Maîtres et lettrés) n'illuminaient pas le peuple pour autant, Car toutes les lumières ne vont pas aux hommes...» (82).

Un grand nombre de sociétés initiatiques actuelles, telles que la théosophie, la maçonnerie, les rose-croix, le spiritisme, les «umbandas», etc, reçurent leurs traditions d'une ou plusieurs sources.

Les moines constructeurs des églises médiévales avaient fait partie de sociétés initiatiques, ce qui explique l'existence d'innombrables symboles sur ces monuments (10-15) et plus particulièrement de symboles thériomorphes*.

* En forme d' animaux.

Des statues comme le sphinx pouvaient donc très bien représenter un dieu pour les non-initiés et être porteur de messages symboliques intentionnellement laissés par leurs auteurs. On peut dire la même chose à propos des rites qui avaient une valeur magique pour le peuple et n'étaient des symboles que pour les sages.

Si nous examinons de plus près les symboles animaux du sphinx, nous parviendrons probablement à nous rapprocher des intentions de leurs constructeurs ou sculpteurs.

C'est ce qui constitue l'objectif de notre prochain chapitre. Auparavant, nous voudrions signaler certains aspects du sphinx susceptibles d'avoir une signification symbolique.

9. La position du sphinx

Il est également possible que la position du sphinx comporte une signification déterminée. En effet, les statistiques que nous avons faites d'après les données de Dessenne ont mis en relief les faits suivants:

POSITION	FRÉQUENCE
Debout sur deux pattes	18
Sur quatre pattes	103
Assis	76
Couchés, la tête redressée	83
Identification difficile	55
X² = 20, 20	335

Le test X² nous permet d'affirmer* avec assurance que la majorité des sphinx sont debout sur les quatre pattes (quelques-uns étant en position de marche). En second lieu viennent les sphinx couchés ou assis. Il y a peu de sphinx en position debout. Ceci signifie que près de 200 sphinx ont une position spécifiquement animale, tandis que seulement dix-huit ont intentionnellement une position humaine.

En compensation, tous les sphinx couchés redressent leur tête d'homme, ce qui semble symboliser la primauté de l'humain sur l'animal.

10. Lca coiffure**

Il est intéressant de relever un détail qui échappe à première vue: c'est que pratiquement tous les sphinx ont la tête couverte. Dessenne cite entre autres: tiare, béret, bonnet phrygien, couronne, diadème, turban, calotte, casque, mèches et plumes. d'après Diehl (211) et Jung (246) «couvrir la tête» signifierait invisibilité et mort.

11. Le sexe

* Pour plus de détails au sujet de ce calcul, voir J. M. Faverge *Méthodes statistiques en psychologie appliquée*, P.U.F., Paris, 1953, Chap. VI.

** Nous rappelons qu'il s'agit de ce «qui sert à couvrir la tête et à l'orner».

Le sexe des sphinx mériterait une statistique spéciale. Il existe quelques sphinx ayant des seins de femme ou une tête typiquement féminine. Chez d'autres le sexe est reconnaissable à la tête de pharaon ou bien à la barbe. L'analyse de la coiffure permettrait également d'identifier le sexe de certains sphinx. Mais seule une étude très spécialisée permettrait de faire une statistique sûre là-dessus. Toujours selon Dessenne, les sphinx égyptiens seraient généralement masculins. Et l'on peut se demander pourquoi le sphinx grec est devenu féminin.

12. Fonction de gardien

Dessenne dit qu'il a trouvé des sphinx ayant mie fonction de gardiens d'autels, de portes de sanctuaires, de temples et de cérémonies mortuaires ou de colonnes, en plus de celle de gardien de l'arbre de vie déjà signalée.

Selon le Oxford Dictionary le mot «sphinx» aurait pour origine la racine *sphig* qui signifie «étrangler», ce qui renforce l'idée de la fonction gardien sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Et maintenant venons-en à la description des interprétations symboliques des animaux du sphinx.

III. LES SYMBOLES ANIMAUX

13. Les symboles animaux dans les religions

Gilbert Durant, dans son livre aujourd'hui classique sur les *Structures anthropologiques de l'imaginaire* est très catégorique quant à la valeur symbolique des animaux. Il affirme que «tout archétypologie doit s'ouvrir sur un bestiaire et commencer par une réflexion sur l'universalité et la banalité du bestiaire». Il nous rappelle que les animaux font partie de notre enfance, que la moitié des livres destinés à l'enfance sont consacrés à l'animal. Il nous montre comment l'ethnologie vient confirmer l'universalité et l'archaïsme de ce qu'il appelle les symboles «thériomorphes»*, aussi bien dans le cas des totems que dans celui de la symbolologie religieuse dite «primitive». Il insiste aussi sur le caractère de surdétermination du symbole, surdétermination que nous avons nous-mêmes mise en évidence à propos du sphinx (329).

L'usage d'animaux comme symboles remonte à une époque très lointaine dans presque toutes les civilisations et religions. Les Védas et le Bhagavad Gitâ, qui sont les livres sacrés les plus anciens de l'Inde et même de l'humanité, citent abondamment des animaux ayant à la fois un sens divin et symbolique. «Sache que je suis Uchahishravas parmi les chevaux, le cheval d'Indra (symbole de la poésie). Parmi les éléphants je suis Airâvata (symbole de sagesse et de grandeur)» (31). Il existe une interprétation ésotérique du *Livre des morts* tibétain selon laquelle les animaux cités comme objets de réincarnation représenteraient en fait la dominante du tempérament qui caractérisera l'être humain dans sa nouvelle incarnation.

La Bible nous est trop familière pour qu'il faille rappeler le serpent de la Genèse, le «bouc émissaire», les animaux de la vision d'Ezéchiel ou bien la recommandation de saint Jean. à savoir. «calculer le nombre de la bête» (114).

Au fur et à mesure que nous examinerons de plus près le sens symbolique de chaque animal composant le sphinx, nous redonnerons quelques exemples tirés des livres sacrés de diverses cultures.

De toute manière, comme le montre en particulier Jung (33), dans la majorité des cas, les animaux représentent notre vie instinctive, notre «animalité» comme l'indique le mot lui-même. Jung se réfère à son expérience de psychanalyste et les rêves constituent l'essentiel de son matériel d'analyse.

Il existe cependant d'autres techniques de recherche expérimentale sur la valeur symbolique des animaux: il s'agit des tests projectifs. Le test de Rorschach (interprétation des taches d'encre) entre autres, donne lieu à de nombreuses interprétations animales qui permettent, précisément à travers leur symbolisme, de tirer des conclusions sur la structure de la personnalité.

* En forme d'animaux.

Nous avons demandé à notre collègue, Madame le Professeur Elza Lima de nous aider à trouver des études statistiques effectuées spécifiquement sur des adjectifs donnés aux animaux composant le sphinx; malheureusement il n'existe que des interprétations symboliques données par quelques auteurs; nous les signalerons au moment de l'étude du symbolisme de chaque animal (278 à 292).

Il existe un autre test projectif: le «bestiaire» de Zazzo et Mathon. Zazzo nous dit que dans ce test il s'est servi de la tendance aussi vieille que le monde à symboliser les caractères de l'homme par celui des animaux. Et il cite la Fontaine qui affirme que lorsque Prométhée voulut créer l'homme, il prit la qualité dominante de chaque animal et composa notre espèce à partir de ces différents éléments.

Dans Le «bestiaire» de Zazzo, on demande aux enfants de dire quel animal ils aimeraient être et celui qu'ils n'aimeraient pas être. Les résultats de cette recherche nous ont confirmé:

- 1° que les animaux ont réellement une valeur symbolique, qui est exprimée dans les motifs du choix indiqués par les enfants;
- 2° que cette valeur symbolique se retrouve déjà chez des enfants de cinq ans;
- 3° que cette valeur symbolique a des aspects d'attraction ou de répulsion, ou comme dirait Murray, une cathexis positive ou négative;
- 4° que le même animal peut avoir une valeur d'attraction chez les uns, et de répulsion chez les autres, suivant l'aspect symbolique envisagé. Par exemple, un enfant choisit le lion parce qu'il est le roi des animaux. Un autre a une réaction de «contre-identification» et n'aimerait pas être un lion parce qu'«il est méchant et mord les enfants»;
- 5° que le lion et le serpent sont rejetés par la majorité des enfants; l'aigle n'apparaît jamais dans leurs choix; la vache est choisie par la majorité d'entre eux.

Une recherche réalisée au Brésil par M. Silvia Machado et Berta P. Maia (travail non publié et aimablement mis à la disposition de l'auteur) sur un groupe de délinquants âgés de 14 à 18 ans, confirme les valeurs symboliques accordées aux différents animaux par des enfants français. Il y a cependant une différence dans l'ordre des choix: dans le premier groupe, le lion vient en première position (22 %), recevant simultanément la valeur symbolique de «libération». En seconde position vient l'oiseau, qui lui aussi symbolise la «libération». Comme il s'agit de délinquants internés, on peut se rendre compte à quel point les animaux se prêtent à des projections symboliques, et ces conclusions sont encore plus significatives, si on considère que dans la recherche française l'oiseau n'apparaît que parmi les derniers animaux. Il est vrai que ces conclusions ne sont peut-être pas tout à fait valables, car la recherche française portait sur des enfants pré-adolescents, alors que la recherche brésilienne a été faite sur des adolescents délinquants. Cependant il est fort probable que l'on obtiendrait des résultats identiques avec des adolescents «normaux», étant donné que l'adolescence est l'âge où l'on aspire à la libération.

D'autres auteurs voient en certains animaux des symboles de vertus (34). d'autres encore pensent que les animaux représentaient en même temps une divinité et un de leurs traits de caractère principaux en tant qu'animal. Par exemple: Le chien (ou chacal domestique) était le symbole du dieu Anubis qui gardait (fidèlement comme un chien) le monde des morts (35).

Voici un autre exemple relatif au lion, que nous avons trouvé dans le *Livre des morts des anciens égyptiens*, à propos de Tum, qui selon Dessenne serait le sphinx:

«Je me sens vigoureux comme un dieu avec une double tête de lion» (273).

Dans le *Zohar* de la Kabbale, on rencontre un vrai traité de caractérologie biotypologique. Un des textes que nous y avons rencontrés, ne laisse subsister aucun doute au sujet de la correspondance que les Anciens ont établie entre les animaux du tétramorphe et la caractérologie ou biotypologie humaine:

«Les traits généraux transmis par la mère forment quatre types principaux: visage d'homme, visage de lion, visage de bœuf et visage d'aigle» (312).

Nous allons maintenant examiner de plus près le symbolisme des animaux composant les sphinx, du moins ceux apparaissant le plus fréquemment, c'est-à-dire: le lion, le taureau (ou le bœuf ou encore la vache), l'aigle ou l'oiseau (représenté par des ailes), le serpent (l'Uraeus). Le cheval, le bélier, le scorpion et le chien apparaissent si rarement que nous avons jugé inutile de nous en occuper ici, ce qui ne veut pas dire qu'une étude spéciale serait dénuée d'intérêt.

14. Le bœuf

Le taureau (ou le bœuf) symbolise, d'après Jung (39), l'instinct, l'animalité.

Dans le test de Rorschach, le taureau et le bœuf sont considérés, par différents auteurs, comme des symboles de:

- | | |
|---|-----------------|
| – la puissance phallique | M. Augras (281) |
| – la force génétique en général | - |
| – l'image de la mère en nous | - |
| – la destruction | Holtzman (287) |
| – l'agression | - |
| – la relation avec l'image paternelle non résolue | - |
| – problème avec l'autorité | Philips (289) |

Dans le test du «bestiaire») de Zazzo (277), la vache était aux yeux des enfants:

- la bonté, la serviabilité
- la méchanceté
- les disgrâces physiques
- la captivité
- «tuable»

Dans la *Bhagavad Gîtâ* (31), la déesse hindoue Kâmaduk représentait, sous la forme d'une vache, la fertilité. Nous avons également trouvé un sphinx hindou, où la vache est substituée au bœuf (fig. 70). Dans les Védas, Indra et Soma étaient également représentés par un taureau. Or, Indra était le dieu des combats et Soma en même temps la boisson euphorisante de l'immortalité et un dieu rituel (40). Pour certains auteurs ésotériques d'une époque plus récente, le bœuf représente l'obéissance et le travail physique (41). Pour les chrétiens, il

rappelle saint Luc, parce que c'est un animal de sacrifice et que l'évangile selon saint Luc commence par le sacrifice offert par Zacharie. Il représente aussi le sacrifice et le renoncement du Christ (34).

En Egypte, la queue du Taureau était enroulée autour de la taille des pharaons, et ceci jusqu'à l'époque de l'empire romain. Apis était le dieu solaire des Egyptiens; à Memphis, il était représenté par un taureau. Il incarnait le dieu Ptah (265).

En résumé, le taureau symbolisait l'instinct agressif et sexuel, et le bœuf, le travail physique, l'obéissance, le sacrifice et le renoncement.

Il convient aussi de rappeler une caractéristique évidente du bœuf en tant que ruminant, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un animal essentiellement digestif. Cette particularité aura en effet beaucoup d'importance quand nous reconstituerons la symbologie du sphinx.

15. Le lion

Le lion symbolisait la royauté. Les pharaons étaient représentés avec une crinière de lion. Dans La Bhagavad Gitâ, le «Verbe divin» affirme que: «parmi les animaux sauvages, il est le lion» (31). Pour les chrétiens, le lion incarnait le courage du christ (36) et l'impulsivité pour les Egyptiens du temps des pharaons (41). Nous avons aussi: le sentiment en général ou la noblesse d'âme chez Richard Cœur-de-Lion. Saint Marc était aussi symbolisé par un lion.

La tête du lion figurait souvent à la place du cœur humain, ce qui renforce encore sa valeur symbolique émotionnelle (fig. 15-4).

Le lion était également considéré comme un symbole du dieu RWTY qui était un dieu gardien (215). Et en Inde, Bouddha était surnommé le lion de la loi (243).

Le lion symbolise également des traits de caractère négatifs tels que la destruction et la cruauté. C'est le cas de la déesse Sekmet, qui était représentée par un tête de lionne dans le temple de Ptah en Egypte (37).

Un couple de lions dans le tombeau de Toutankhamon symbolisait le «présent» et le «futur»(38), ce qui revient à donner encore une autre interprétation à l'animal considéré comme un symbole solaire.

Dans l'épreuve du bestiaire de Zazzo, le lion était l'animal préféré des enfants de sexe masculin - non sans une certaine ambivalence et il était rejeté par presque tous les enfants de sexe féminin. Pour les uns, il représentait la force, la domination et le prestige, tandis que pour les autres c'était la cruauté, la laideur et la sujétion (278).

On pourrait résumer les interprétations symboliques données au lion de la manière suivante: courage, impulsivité, sentiment, cœur, agression et domination.

16. L'aigle

L'aigle symbolisait pour les anciens la vue pénétrante à qui rien n'échappe (42), c'est-à-dire l'intelligence, la pensée. C'était aussi l'oiseau de la lumière solaire, puisque c'était l'unique oiseau capable de regarder le soleil en face. Et c'est aussi pour cette raison que Horus, «Le dieu du soleil rayonnant qui vainc l'obscurité» a une tête d'aigle (43-44) (fig. 17-18-19). Pour le même motif, l'aigle fut choisi pour symboliser saint Jean, car celui-ci osait regarder le ciel en face (36) (fig. 10). C'est ainsi que l'aigle s'est trouvé lié à l'idée de soleil. Les disques solaires ailés égyptiens, chaldéens, assyriens et de Yucutan au Mexique en témoignent (45)

(fig. 20). Dans la Bhagavad Gitâ, le «Verbe divin» dit «que parmi les oiseaux il est l'aigle» (31) et dans les Védas nous avons trouvé l'affirmation suivante: «La lumière divine, l'œil ,de l'aigle, ne vieillit pas» (46). L'oiseau représente donc aussi l'éternité, la contemplation des choses éternelles du chrétien (34). Il est également considéré comme le messager et le médiateur entre l'homme et les dieux. C'est l'aigle qui s'est emparé du soma hindou et l'a amené jusqu'aux dieux (40). Pour les i morts il est le «psychopompe», et dans les églises médiévales l'aigle représentait l'ascension de Jésus-Christ (36). Chez les Hindous, c'était l'oiseau de Vishnou; chez les Grecs, il symbolisait Zeus, et chez les Romains, Jupiter. Depuis, il est également devenu le symbole du pouvoir impérial; l'expression «aigle impérial» n'a pas d'autre origine. Prométhée représentait l'aspect involutif de l'homme et l'aigle son aspect évolutif (42).

Dans le test de Rorschach l'aigle apparaît avec une certaine fréquence. Voici les interprétations qui lui ont été donnée par différents auteurs:

Domination des instincts	(M. Augras) (281)
Principe de sublimation	
Hostilité	(Holtzmann) (287)
Attitude de défiance	(phillips) (289)
Pouvoir, domination, omnipotence	
Liberté	(Piotrowski) (290)

A l'occasion de séminaires auxquels nous avons assisté, nos maîtres en psychodiagnostic de Rorschach, Loosli Usteri et Nella Canivet interprétaient l'aigle comme un symbole de domination et de désir de liberté.

Gilbert Durant insiste lui aussi sur le fait que «les images ornithologiques renvoient toutes au désir dynamique d'élévation, de sublimation» (329).

En ce qui concerne les ailes, Bachelard nous montre qu'il existe toute une «psychologie ascensionnelle» dans les rêves de vol et dans la «poétique des ailes». Pour lui aussi, les ailes sont un symbole de sublimation, de pureté, de lumière, lié à l'azur de l'air (332).

Nous pouvons résumer le symbolisme de l'aigle de la manière suivante: intelligence, acuité mentale, pouvoir, évolution, sublimation, véhicule de lumière divine ou solaire; comme représentant de dieu, il symbolisait également le pouvoir d'imposer la loi et de définir ce qui est bien et mal, la domination des instincts, la liberté.

17. Le serpent

Le serpent est pratiquement passé inaperçu dans les descriptions des différents sphinx, surtout en raison de sa taille relativement minuscule. On le prenait probablement pour l'Uraeus que tous les pharaons avaient sur leur front. On pensait que le serpent faisait partie de la tenue du pharaon et que c'est pour cette raison qu'on le retrouvait chez les sphinx. En fait, comme nous l'avons déjà vu, le bœuf et le lion apparaissent aussi dans la tenue du pharaon et en même temps chez le sphinx, et des ailes d'aigle recouvrent le tombeau de Toutankhamon (49).

De plus, notre civilisation a complètement perdu la tradition symbolique du serpent, si ce n'est comme le tentateur d'Eve ou comme l'animal traître qui mord quand on s'y attend le moins, ou bien encore en tant que symbole phallique dans la sexualité.

D'après Desoille (259), le serpent peut, suivant le contexte dans lequel ont été trouvés les productions et les fantasmes projectifs de l'inconscient collectif, symboliser l'agressivité à un niveau inférieur, et le pouvoir et la sagesse à un niveau supérieur. Sur le plan de l'inconscient individuel, il est une image phallique.

Dans le test de Rorschach, le serpent est interprété par les auteurs comme un symbole phallique, un symbole maternel, un symbole de l'inconscient (281), un stéréotype de la peur (287), enfin, comme un indice de niveau mental élevé (289).

Dans le test du «bestiaire» de Zazzo, le serpent est considéré comme un être agressif, cruel, anxiogène et abject.

Le serpent mériterait une étude spéciale, car il apparaît de manière persistante dans toutes les civilisations antiques: La localisation de l'Uraeus sur le front, à la hauteur du cerveau, est déjà révélatrice: c'est aussi à la hauteur du front que se trouve le «troisième œil» du yoga. La plupart des interprétations symboliques données au serpent nous indiquent la force originale (47) ou la force créatrice énergétique (48). En Inde, Vâsuki, le roi des serpents apparaît également comme un symbole du savoir, le dragon Ananta comme celui de l'intelligence (31). La transcendance et l'éternité sont représentés par le serpent Ouroboros dans un manuscrit de saint Marc d'après Tondriau (50). C'est le serpent qui mord sa propre queue (fig. 28) que l'on trouve également dans des motifs égyptiens (51). Même dans le christianisme, il existe le serpent en tant que symbole du Christ (fig. 25, 26, 27) sous la forme du serpent crucifié (47-52). Et ce n'est pas par hasard que ce symbole de la force créatrice est présent dans presque toutes les roues solaires ailées (55) (fig. 20). Ces serpents représenteraient Isis et Osiris, ou encore les forces positives et négatives. On faisait une distinction entre les bons et les mauvais serpents. Les Africains, les Hindous, les Egyptiens et même les Aztèques adoraient le serpent en tant que représentant du pouvoir suprême. Le fait que cet animal puisse prendre une foule d'aspects différents dans ses mouvements tout en restant le même, a encore renforcé sa valeur symbolique d'esprit unique qui imprègne toutes les formes de l'univers. Tout en restant le même, il change de peau comme le fait le serpent, et cette peau représente la nouvelle forme que la matière va prendre; le serpent, comme l'esprit ou la force cosmique, continue à vivre malgré ces changements (55).

Nous avons trouvé dans le *Livre des Morts* égyptien les vers suivants, qui illustrent bien cette affirmation:

«Je suis un fils de la Terre
Longues furent mes années
Je me couche au soir;
Renaîs à la vie le matin,
Selon les rythmes millénaires du temps» (266).

Le serpent est aussi un symbole de révélation obtenue par l'initiation, par laquelle on meurt pour renaître à une autre vie. Comme le dit G. Durant:

«C'est parce que le sphinx, le dragon, le serpent est vaincu que le héros se voit confirmé: c'est parce qu'Indra subjugué Vritra, parce qu'Atar, fils de Mazda, tue le dragon Azhi Dehâka, parce qu'Apollon étouffe Python, que Jason, Hérakles, saint Michel et saint Georges viennent à bout du

monstre, et parce que Krishna domine Nysamba "fille du roi des serpents", que tous ces héros accèdent à l'immortalité»(331).

Moïse domina le serpent, le transformant en bâton devant le pharaon. d'ailleurs bien des dompteurs et fakirs y parviennent en provoquant un état cataleptique par l'hypnose. Mais ceci pourrait aussi signifier que Moïse a découvert le moyen de dominer la «force du serpent» ou «pouvoir du serpent» ce qui en yoga est connu sous le nom de «pouvoir Kundalini».

En effet, dans pratiquement tous les traités de yoga on trouve la description d'une expérience psychosomatique considérée comme dangereuse, car elle serait même susceptible de causer des lésions, des brûlures ou des psychoses, si elle n'est pas suivie par un maître ou «guru» ayant suffisamment d'expérience. Ce sont les Kundalinasanas ou positions qui favorisent l'éveil de ce pouvoir. Ce pouvoir était d'ailleurs attribué à l'absorption de l'énergie solaire par le corps humain à travers le serpent. Sur le tombeau d'El Armana, on voit trois serpents avec des rayons de soleil touchant sa tête, le troisième rayon vient frapper une croix ansée, et le quatrième est en contact avec l'Uraeus (fig. 46).

L'Uraeus situé juste au niveau du «chakra» du troisième œil, pourrait bien symboliser la révélation. Dans notre sphinx hindou (fig. 70), le troisième œil est représenté par un point, bien à l'endroit où les Egyptiens mettaient l'Uraeus. On trouve d'ailleurs des figures hindoues avec un serpent au niveau du front.

D'après le yoga, nous avons, enroulé autour de notre colonne vertébrale, comme un serpent, un courant de force cosmique également appelé «feu serpent» (fig. 22). Grâce à des exercices mentaux, respiratoires et des postures physiques conjugués, l'énergie remonte du plan sexuel au plan mental, activant d'une manière évolutive les sept «chakras» (le serpent de la fig. 22 fait sept tours et il y a sept nœuds sur la fig. 37) ou centres de distribution de l'énergie vitale. Chacun de ces sept centres serait situé au niveau de nos plexus nerveux (fig. 23). C'est ce mouvement en spirale (comme les courants nerveux des deux hémisphères cérébraux se croisent pour exciter les muscles du côté opposé) qui évoque la Kundalini. Pour éveiller le pouvoir Kundalini, il faut concentrer son énergie dans les chakras supérieurs, ce qui provoque des états de révélation ou de «conscience cosmique». Ce sont ces états extatiques que les mystiques de toutes les religions cherchent à atteindre; c'est l'illumination, surnommée «samadhi» en yoga, ou «savoir véritable»; c'est la «révélation» des chrétiens; c'est l'accession aux sphères supérieures à laquelle aspirent les mystiques. Voilà la raison d'être la plus plausible de ce serpent enroulé autour de la croix qui symboliserait entre autres notre système nerveux et principalement la colonne vertébrale. Le yoga, le jeûne, la privation de viande, les restrictions de l'activité sexuelle, les prières et les mantras⁸, la méditation et la concentration, de même que les postures spéciales sont les moyens utilisés pour atteindre la révélation grâce à l'éveil du «pouvoir du serpent» (57). Les jeunes judéo-chrétiens, le célibat des prêtres, les postures à genoux, la conception de l'activité sexuelle comme un péché ou une chose interdite en sont très probablement les traces, seulement leur signification a disparu à travers le temps (57).

Il est intéressant de noter que c'est Freud qui a redécouvert les effets de la sublimation de l'instinct sexuel dans l'art. C'est encore lui qui a vu dans l'apparition des symboles sexuels dans les rêves, parmi lesquels

⁸ *Mantras*: mots ou phrases secrètes révélés par le maître ou «guru» au fur et à mesure de l'évolution du disciple, et que celui-ci répète un certain nombre de fois.

le serpent... les effets de la répression de cet instinct. C'est ce qui a permis à Jung d'élaborer sa théorie des archétypes (9-10).

18. Le serpent et l'arbre de vie

Grâce à ces explications, le lien unissant le serpent et l'arbre de vie apparaît déjà plus clairement. En effet, l'arbre de vie d'après la Genèse «était précieux pour ouvrir l'intelligence» (III-6). d'après la Bible elle-même l'arbre de vie était aussi un arbre de connaissance. Nous pouvons nous demander: de quelle connaissance? Du pouvoir Kundalini? Nous verrons plus loin qu'il ne s'agissait pas seulement de cela.

Cet arbre se retrouve aussi dans des bas-reliefs chaldéens (fig. 29-30) et sumériens (fig. 37) constitué de serpents et gardé par des serpents ou des sphinx. De plus, rappelons-nous que, toujours d'après la Genèse, l'arbre de vie était gardé par des chérubins qui étaient en fait des sphinx (241) assis en direction de l'orient, tout comme le sphinx de Giseh, c'est-à-dire en direction de la source d'énergie solaire.

Asmodée, prince des Enfers, ayant une tête de taureau, d'homme et de bélier, des pieds d'aigle et une queue de serpent (fig. 16) (quatre animaux sur cinq se retrouvent dans le sphinx) serait également Israël, le serpent qui séduisit Eve. Il aurait été dominé par Salomon, qui l'obligea à l'aider à construire le temple (54). Or, comme nous l'avons déjà vu, on trouve également des chérubins dans le temple de Salomon en même temps que le chandelier à sept branches, qui symbolise l'arbre de vie (fig. 34).

L'arbre de vie apparaît également dans les Védas et dans la Bhagavad Gîtâ; le Verbe divin affirme qu'«entre les arbres c'est le figuier qui est l'arbre de vie» (31). Le serpent, gardien de cet arbre de vie, découvert par les dieux, inonda la terre de son venin. Siva absorba ce venin, prenant une apparence humaine, évitant ainsi la perversion de toute âme vive (58). d'après les Hindous, cet arbre communiquerait l'immortalité.

Il y a une illustration dans le *Livre des morts* égyptien qui montre un serpent sortant du corps du défunt et évoluant dans l'espace. Ce serait l'énergie qui quitte le corps (fig. 24) d'ailleurs gardé par un sphinx.

En résumé, le serpent symbolisait l'énergie cosmique, le pouvoir de canaliser volontairement l'énergie pour parvenir à la révélation de la conscience cosmique, de l'énergie créatrice et sexuelle, forces positives et négatives. Le transfert et la transmutation de l'énergie fait aussi du serpent enroulé, un symbole d'évolution (spirale évolutionnaire) et de thérapie (le serpent d'Hippocrate) qui est encore le symbole de la médecine actuelle.

19. Relations entre les éléments symboliques: quelques données complémentaires

Après avoir analysé la symbolologie de chaque animal, il nous faudrait démontrer que chacun de ces animaux a été intentionnellement intégré dans la structure du sphinx pour assumer une signification propre. C'est surtout le cas de l'aigle et du serpent qui semblent ou bien coexister, ou bien se substituer l'un l'autre, comme s'ils avaient un sens équivalent ou différent suivant le cas.

Nous servant une fois de plus de l'iconographie de Dessenne, nous pouvons constater les faits suivants:

En considérant la relation homme-lion comme fixe, nous pouvons facilement vérifier que c'est la présence ou l'absence simultanée ou non: e l'aigle et du serpent, qui fait varier le nombre des éléments.

Pour éclaircir ce point, nous avons décidé de calculer la fréquence de chacun de ces éléments dans la structure du sphinx, ainsi que leur intercorrélation. Voici les résultats obtenus:

ELÉMENTS	FRÉQUENCE
Seulement le serpent	44
Seulement les ailes	87
Serpent et ailes	104
Aucun de ces éléments	30

	SERPENT	NON/SERPENT
NON/AILES	44	30
AILES	104	87

Coefficient de contingence C = 0,41.

Hypothèse nulle rejetée au niveau de 0,001.

PLACE DU SERPENT	FRÉQUENCE
Uraeus frontal	60
Serpent apparaissant à un autre endroit de la tête	57
Serpent en d'autres endroits y compris en dehors du corps	31
Total	148

La majorité des sphinx sont en même temps pourvus de serpent et d'ailes. En second lieu viennent les sphinx avec des ailes. En dernier lieu ceux qui n'ont que le serpent. Les sphinx n'ayant aucun de ces éléments accusent la plus basse fréquence.

Le calcul du coefficient de contingence permet d'affirmer qu'il y a une certaine tendance à associer les ailes avec les serpents.

Nous regrettons de n'avoir pas pu faire le même calcul de corrélation dans le cas du bœuf et du lion, car la statistique que nous avons faite est fondée sur l'iconographie de Dessenne qui s'est limité comme nous l'avons vu aux sphinx avec un corps de lion, sa définition implique en effet, que les taureaux ailés ne sont pas à considérer comme des sphinx (233). Quant à notre propre iconographie, la fréquence des taureaux ailés est trop faible pour nous permettre de faire une analyse statistique. Nous rappelons d'autre part les réserves déjà faites plus haut quant à la possibilité d'un diagnostic de la présence simultanée de deux types de quadrupèdes.

Ceci nous empêche d'affirmer avec des données statistiques à l'appui qu'en l'absence de l'un des éléments, l'autre prend sa signification symbolique. Par exemple, si le lion signifiera la même chose que le bœuf quand celui-ci se présente seul.

Tout ce que nous pouvons faire, c'est nous appuyer sur le témoignage de celui qui, à notre connaissance, a le plus étudié la structure architecturale des sphinx, c'est-à-dire Dessenne.

Comme nous l'avons déjà vu, Dessenne a analysé plus de trois cents sphinx en se limitant dans son étude à une définition réduite au lion et excluant le bœuf ou le taureau. Il n'y est cependant pas tout à fait parvenu, puisqu'on rencontre des sphinx avec des cornes de bœuf sur un casque, comme c'est le cas d'un sphinx hittite. Dessenne pense qu'il doit y avoir eu «contamination» entre un sphinx et un taureau ailé (262). Il attribue ce phénomène à des facteurs d'ordre religieux, en l'occurrence la fonction de gardien exercée aussi bien par les taureaux androcéphales que par le sphinx. C'est cette identité de fonction qui favoriserait l'échange des attributs (263). Dessenne cite également le fait que le pharaon est parfois comparé à un lion et porte aussi souvent le titre de «taureau puissant» (264).

Dans le cas des ailes et du serpent, nous pouvons émettre les hypothèses suivantes basées sur l'intercorrélation obtenue, qui nous montre que ces deux éléments ont un facteur commun tout en pouvant exister séparément.

1° Quand il y a seulement la présence du serpent, celui-ci prendrait également le sens symbolique de l'aile.

2° Quand il y a seulement l'aile, celle-ci prendrait le même sens que le serpent, en plus de sa propre signification.

3° Quand les deux éléments figurent ensemble, chacun garderait sa propre signification.

4° Si les deux éléments n'y sont pas présents, il conviendrait de chercher ce qui se substitue à eux pour en prendre le sens.

Il est intéressant de noter l'existence en Mésopotamie, en Babylonie, en Assyrie, à Assur, à Ninive, à Suse du mythe d'Etana dans lequel l'aigle et le serpent concluent un pacte d'alliance:

«L'aigle ouvrit la bouche et dit au serpent:

Viens, faisons une alliance, tous deux,

Devenons associés, toi et moi» (256).

Plus tard les deux animaux entrèrent en conflit. L'aigle mangea les petits du serpent et le serpent se vengea: il se cacha dans les entrailles d'un bœuf, et avec l'aide de Samash empêcha l'aigle de voler. Ce dernier implora Samash, qui lui accorda son pardon et lui envoya Etana pour que l'aigle montre à celui-ci la «plante qui fait procréer».

Nous trouvons ici, réunis dans la même légende: le bœuf, l'aigle, le serpent et la «plante» qui est peut-être l'arbre de vie.

Dans l'analyse symbolique que nous venons de faire, c'est le facteur énergétique qui représente leur facteur commun.

En effet, l'aigle tout comme le serpent est en liaison avec l'énergie solaire. Le fait qu'on les rencontre presque toujours ensemble dans le disque solaire ailé (fig. 20) en constitue une preuve de plus. Ou bien, comme le montre Cirlot, ils se complètent (fig. 21), l'aigle symboliserait le principe céleste, et le serpent le principe chthonien (245).

Quand le serpent et les ailes sont réunis, les ailes représenteraient l'esprit, tandis que le serpent symboliserait l'énergie proprement dite.

Quand aucun des éléments n'y figure, il serait intéressant de chercher à savoir si la position du sphinx en direction du levant ne remplirait pas leur rôle. De plus un grand nombre de têtes humaines se dressent, vers le ciel. Ne serait-ce pas l'homme lui-même qui jouerait alors le rôle de l'aigle?

20. La queue, un symbole?

Il convient, avant de terminer, de faire encore quelques commentaires sur la queue. Celle-ci apparaît sous diverses formes qui pourraient, elles aussi, faire l'objet d'études statistiques. Dessenne montre dans son iconographie les variétés suivantes de queue: en forme de serpent, ou bien avec une tête de serpent; en forme de S; enroulée autour de la cuisse; levée en arc de cercle ou bien repliée; et enfin, tombante.

21. Le sphinx et l'arbre de vie

Il y a un autre aspect à considérer dans la symbologie du sphinx, à savoir, la présence d'autres éléments indépendants du corps du sphinx proprement dit, mais qui lui sont associés. Voici ce que nous avons trouvé dans l'iconographie de Dessenne:

ELEMENTS ASSOCIES		FREQUENCE
	Disque solaire ailé	2
	Personne	11
	Animal	10
	Horus	1
	Pyramide	1
	Vase	2
	Statuette	1
	Colonne	
	Griffon	
	Structure arborimorphique :	
	Exteme	36
	sur La tête	8
	Total	75

Avant d'analyser ces résultats, il convient de faire quelques réserves quant à ces données. En effet, cette statistique a été effectuée à partir de dessins de l'iconographie de Dessenne. Or, l'auteur lui-même insiste sur la nécessité de recourir aux sources, en particulier pour faire des recherches stylistiques. Il est donc possible que quelques sphinx (ou bien un grand nombre d'entre eux) aient été isolés de leur contexte. De plus, nous ignorons combien de sphinx ont été trouvés déjà séparés des objets qui furent sculptés ou gravés, ou bien encore dessinés auprès d'eux.

Même en tenant compte de ces restrictions, un fait saute aux yeux: la fréquence – statistiquement significative ($t = 5,4$)⁹ - des structures arborimorphiques. Nous entendons par structure arborimorphique, tout dessin reproduisant un arbre ou des parties d'arbre, ou bien des formes typiquement arborescentes. Ceci corrobore le rapport que nous avons déjà fait entre le serpent et l'arbre de vie.

Il faut aussi noter la fréquence, quoique moindre, mais tout de même significative, de personnes et d'animaux. Dans le cas des animaux, il convient de donner deux précisions: nous n'avons pas encore signalé que tous les animaux sont situés au-dessous du sphinx; ceci semble devoir symboliser la domination de l'animal par le sphinx, qui lui serait supérieur. De plus, nous en avons exclu les serpents qui figurent déjà sur un tableau à part (voir plus haut). Or, un grand nombre d'entre eux sont foulés aux pieds par le sphinx, ce qui vient encore renforcer l'idée de domination de l'animal par le sphinx.

De toute manière, le serpent et l'arbre sont les éléments externes rencontrés le plus fréquemment dans nos statistiques.

⁹ Pour plus de détails au sujet de ce calcul, voir J.M. Favergé *Méthodes statistiques en psychologie appliquée*, P.U.F., Paris, 1953, Chap. VI.

IV. L'ARBRE DE VIE ET DE CONNAISSANCE

Nous venons de montrer que sur soixante-quinze sphinx qui «gardaient» quelque chose, quarante-quatre «gardaient» une structure arborimorphique. Il s'agit là d'un fait statistiquement significatif, qui mérite une analyse plus approfondie, d'autant plus que, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, il y a d'innombrables textes sacrés à l'appui de ce fait. Voilà pourquoi nous avons décidé de consacrer ce chapitre à l'arbre de vie et de connaissance.

22. *L'arbre de vie, un modèle cosmologique*

Mircea Eliade ([232](#)), un des grands spécialistes en matière de science des religions, nous démontre la valeur symbolique de l'arbre de vie. Il dit ce qui suit:

«Tout cela est d'ailleurs "chiffré" dans les rythmes cosmiques: il n'est que de déchiffrer ce que le cosmos" dit" par ses multiples modes d'être, pour comprendre le mystère de la vie. Or, une chose semble évidente : que le cosmos est un organisme vivant, qui se renouvelle périodiquement. Le mystère de l'inépuisable apparition de la vie est solidaire du renouvellement rythmique du cosmos. Pour cette raison, le cosmos a été imaginé sous la forme d'un arbre géant: le mode d'être du cosmos et en premier lieu sa capacité de se régénérer sans fin est exprimé symboliquement par la vie de l'arbre.

Ily a lieu de remarquer qu'il ne s'agit pas d'une simple transposition d'images de l'échelle microcosmique à l'échelle macrocosmique. En tant qu' "objet naturel", l'arbre ne pouvait pas suggérer *la totalité de la vie cosmique*: au niveau de l'expérience profane, son mode d'être ne recouvre pas le mode d'être du cosmos dans toute sa complexité. Au niveau de l'expérience profane, la vie végétale ne révèle qu'une suite de "naissances" et de "morts". C'est la vision: religieuse de la vie qui permet de "déchiffrer" dans le rythme de la végétation d'autres significations, et en premier lieu les idées de régénération, d'éternelle jeunesse, de santé, d'immortalité; l'idée religieuse de la *réalité absolue* est symboliquement exprimée, parmi tant j d'autres images, par l'image d'un "fruit miraculeux" qui confère en même temps l'immortalité, l'omniscience et la toute-puissance, fruit qui est susceptible de transformer les hommes en dieux.

L'image de l'arbre n'a pas été choisie uniquement pour symboliser le cosmos, mais aussi pour exprimer la vie, la jeunesse, l'immortalité, la sagesse. A côté des arbres cosmiques comme l'Yggdrasil de la mythologie germanique, l'histoire des religions connaît des arbres de vie (par exemple, Mésopotamie), d'immortalité (Asie, Ancien Testament), de sagesse (Ancien Testament), de jouvence (Mésopotamie, Inde, Iran), etc. Autrement dit, l'arbre est arrivé à exprimer tout ce que l'homme religieux considère comme *réel et sacré par excellence*, tout ce que les dieux possèdent de par leur nature et qui n'est que rarement accessible aux individus privilégiés, aux héros et aux demi-dieux. Aussi les mythes de la recherche de l'immortalité ou de jouvence mettent-ils en vedette un arbre à fruits d'or et à feuillage miraculeux, d'un arbre qui se trouve "dans un pays lointain" (en réalité, dans l'autre monde) et qui est défendu par des monstres (griffons, dragons, serpents). Pour cueillir Les fruits, il faut affronter Le monstre gardien et l tuer, donc subir une épreuve initiatique de type héroïque: Le vainqueur obtient" par la violence la condition surhumaine, presque divine, de l'éternelle jeunesse, de l'invincibilité et de la toute-puissance"» ([fig. 36](#)).

Le Maître dit:

«Les sentiers sont deux ; Les grandes perfections trois; six sont les vertus qui transforment le corps en arbre de la connaissance».

Commentant ce passage du *Livre des préceptes d'or*, Blawatsky dit que «l'arbre de la connaissance est un titre donné par les disciples de la Bodhi Dharma, à ceux qui ont atteint les hauteurs de la connaissance mystique». Il portait également le nom d'«arbre-dragon» ([242-243](#)).

23. Méthodologie d'approche de la structure cosmologique

Les Cabalistes nous enseignent comment il faut aborder l'étude des mondes. C'est à travers l'analyse de l'homme ou microcosme. Voici par exemple ce que dit SaLomon Ibn Gabirol ([106](#)) à propos de la méthode pour arriver à la connaissance:

«Puisque nous avons pour but la connaissance, qui monte de l'extrémité inférieure des êtres à leur extrémité supérieure, et que tout ce qui est à l'extrémité inférieure vient de l'extrémité supérieure, il faut que tout ce que nous trouvons à l'extrémité inférieure nous serve de point de comparaison et de preuve pour tout ce qui est à l'extrémité supérieure, la partie inférieure étant l'image de la partie supérieure dont elle émane. Nous pouvons donc après avoir compris la similitude qui existe entre les deux extrémités, arriver, par ce qui est visible, à la connaissance de ce qui est caché».

Cette méthodologie repose sur un axiome: la structure de l'homme reproduit celle du cosmos. Nous avons retrouvé cette même idée dans la représentation d'un des arbres de vie chaldéens ([fig. 29](#)). Deux hommes, probablement des prêtres, semblent être en train de donner un cours. d'une main, Ils montrent la partie supérieure, et de l'autre, la partie inférieure. Nous ne pouvons nous empêcher de nous souvenir, en voyant cela, d'une tradition ésotérique de la «table d'émeraude». de Hermès, qui dit que «tout ce qui est en haut, se retrouve en bas» en d'autres termes le microcosme est une reproduction du macrocosme. L'homme serait un microcosme. Sa constitution physique et psychologique reproduirait en fait le fonctionnement de l'univers dans sa totalité. Ainsi, les deux prêtres sont en train de dire : «le microcosme reproduit le macrocosme. Tout ce qui est en haut, est en bas».

Ceci nous rappelle aussi une phrase de la Genèse ([61](#)):

«Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance (...) Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle».

Et après les avoir créés régnant sur toute la nature de la terre tout comme Dieu, il leur fut interdit de se nourrir «de l'arbre de la connaissance du bien et du mal» ([60](#)).

Et Voici une affirmation de saint Jean: «...Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous...» ([62](#)).

Dans les Védas nous trouvons également l'idée de l'homme en tant que démiurge qui dans sa personnalité résume tout l'univers:

«L'homme est tout ce qui est
Ce qui fut et ce qui sera
Il est maître aussi de l'immortel
dont par la nourriture il dépasse la croissance
(...) Tous les êtres sont un quart de sa mesure
Les trois autres sont l'immortel au ciel» ([59](#)).

24. *L'arbre de vie et la numérologie*

Revenons un instant à l'arbre des deux prêtres de la [figure 29](#). Ce qu'ils indiquent en bas serait donc un symbole de la structure du microcosme, c'est-à-dire de l'homme. Faisons le compte du nombre de paires de branches que ce microcosme humain détient: nous arrivons au nombre sept. Revenons maintenant à l'image des chakras ([fig. 23](#)). Nous en avons aussi relevé sept comme il y a sept nœuds dans le serpent du relief sumérien ([fig. 37](#)). L'arbre chaldéen indique en outre des groupements par trois éléments. Il en est de même avec des arbres assyriens ([fig. 36](#)), perses ([fig. 33](#)), hindous ([fig. 31](#)). On considère également comme arbres de vie stylisés la croix chrétienne, la croix ansée et la croix taoïque ([fig. 47](#)).

Le chandelier à sept branches, que Dieu ordonna de construire à Moïse dans l'arche d'alliance en même temps que les chérubins, avait également trois branches de chaque côté ([fig. 34](#)). Le texte biblique ([63](#)) se réfère de manière indubitable à un arbre, d'autant plus qu'il emploie des termes comme branches, fleurs et pommes.

Tous ces faits nous amènent à penser que les arbres de vie symbolisent une structure numérique.

On y trouve en effet les ensembles numériques suivants:

- l'unité: l'arbre dans sa totalité, ou le tronc qui unit les branches formant l'arbre;
- binaire: les branches sont disposées par paires;
- ternaire: les branches sont groupées par trois. On pourrait rappeler ici que Dieu ordonna, en plus, de mettre trois calices en forme d'amande sur chacune des branches du chandelier;
- quaternaire: la partie médiane de l'arbre chaldéen a quatre paires de branches. Et Dieu ordonna à Moïse de mettre quatre calices en forme d'amande sur le chandelier ([116](#));
- septénaire : nous avons encore des combinaisons de sept paires ou sept lampes dans le cas du chandelier juif. A Carthage, on a trouvé un ensemble de sept vases en terre cuite.. En face du vase du milieu il y a une figure humaine et immédiatement en dessous une tête de bœuf ([115](#)) ([fig. 35](#)).

25. *La kabbale*

Dans la kabbale juive, on trouve un système numérique dénommé «arbre sephirothique». Il s'agit des dix sephiroth ou nombres ([fig. 38](#)). Le texte de la kabbale, selon certaines traditions et comme nous l'avons dit, aurait été introduit chez les juifs par le juif égyptien Moïse. Ce dernier l'aurait tiré des bibliothèques de Thèbes qui contenaient des livres sacrés plus anciens (Atlantes et église de Ram), de même que des traditions orales d'Abraham. d'après une légende ([89](#)), Abraham aurait été le représentant d'un collège de prêtres de la Chaldée.

De plus, Esdras, et plus tard Daniel, grand maître de l'université des mages chaldéens, aurait également rapporté la Kabbale de chez les Chaldéens ou, tout comme en Egypte, la Kabbale aurait été la «sagesse» enseignée dans les universités métropolitaines. L'arbre de vie ou de sagesse, ou bien encore de connaissance, serait une représentation graphique d'un système numérique unique exposé dans la Kabbale. Des systèmes numériques analogues symbolisés par des lettres, se retrouvent chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Hindous ([fig. 45](#)) et les chinois ([fig. 43-44](#)). Les Arabes, les Perses et les Marocains utilisent aussi des systèmes cabalistiques de transformation des lettres en nombres.

Donc, aussi bien les traces d'arbres de vie que des textes anciens et des analyses sémantiques corroborent l'hypothèse selon laquelle une grande partie des traditions ésotériques de toutes les cultures humaines se trouveraient synthétisée dans la Kabbale (85).

Le mot Kabbale a pour radical le mot égyptien «kheb» et hébreu «khebb» ou «khebett» qui signifient cacher, enfermer, et «al» qui peut être traduit par «prendre». Ainsi Kabbale signifierait science déduite de principes cachés. Il existe une autre interprétation selon laquelle Kabbale signifierait en hébreu «tradition» (86). D'ailleurs une définition complète l'autre. La Kabbale serait un ensemble de principes scientifiques transmis par la tradition.

La représentation des sephiroth sous la forme d'un arbre a longuement été analysée par le rabbi Schabbathi (87) qui dit que les sephiroth peuvent être comparés à l'arbre:

"L'arbre dans son tout n'est qu'un individu unique la couronne, mystère du point est la racine cachée les trois cervelles sont le tronc; elles sont unies au point qui est leur racine.

Les sept autres sephiroth qui sont les branches, sont unies au tronc, qui est les trois cervelles. Voilà pourquoi tous ensemble

Le point et les trois cervelles

et les sephiroth sont appelés une unité absolue, une unité unique".

Dans la tradition cabalistique, il y a quelque chose qui rappelle étrangement l'histoire d'Adam et d'Eve. La Kabbale est appelée «verger» par les cabalistes. celui qui s'enhardit à tirer des doctrines erronées de ce système sera puni. «Vouloir scruter les sublimes mystères (de la Kabbale) c'est ce s'introduire dans le verger» dit-on chez les cabalistes et celui qui en donne de fausses interprétations «détruit les plantes» (88):C'était une façon de garantir une transmission correcte de la tradition. La chute d'Adam et d'Eve devient plus claire avec cette explication. Ce serait en fait le symbole d'une rupture qui se serait produite dans la tradition cabalistique, dans le «verger» qui continua à être gardé par nos «sphinx-chérubins»

Des analogies assez intéressantes nous viennent à l'idée: le sphinx: de Giseh «gardant» le temple de la Grande Pyramide ou on enseignait quelque chose d'analogue à l'arbre séphirothique et à la Kabbale et les chérubins «gardant» l'arbre cabalistique de l'Eden. Nous pourrions également rappeler le sphinx grec du temple de Delphes et la légende d'Œdipe sur laquelle nous reviendrons plus loin, sans compter les chérubins de l'arche d'alliance et du tabernacle, dans le temple de Salomon:

Il existe dans la kabbale une classification hiérarchique de neuf ordres d'anges. Parmi eux on retrouve des chérubins. Papus (270) citant Kircher montre que cette classification provient d'un dédoublement de la sephira (binah ou intelligence) de nombre trois (fig. 39). Ce dédoublement consiste en cinquante «portes de l'intelligence» subdivisées en six classes. Un système d'évolution cosmologique inductif qui part du principe des éléments (1^{me} classe) et aboutit à l'idée de l'absolu Ensoph (6^e classe).

La cinquième classe est celle du «monde angélique» que nous reproduisons ci-après:

Porte	41 - Haiioth-Hakadosch - animaux saints	séraphins
-	42 - Ophanim, c'est-à-dire «roues»	chérubins
-	43 - Auges grands et forts	trônes
-	44 - Haschemalim, c'est-à-dire	dominations
-	45 - Séraphins	vertus
-	46 - Malachim	puissances

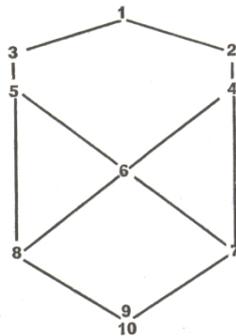
- 47 - Elohim principautés
- 48 - Ben Elohim archanges
- 49 - Chérubin anges

En nous référant au texte hébraïque du *Sepher Yesirah* dont une partie de cette classification semble tirée (195), nous avons constaté qu'il serait nécessaire de revoir la traduction de chérubin par ange, car en hébreu ange est exprimé par le mot *maleachei*. Nous n'avons pas non plus compris comment *ophanim* a pu être traduit par chérubin, puisque chérubin a déjà son correspondant en hébreu dans *keroub*. De plus *haioth ha kodosch* est un mot utilisé indépendamment de «séraphin». Il y a donc des confusions terminologiques qui s'ajoutent à l'hermétisme cabalistique; c'est ce qui nous incite à nous limiter prudemment, jusqu'à ce que des études plus approfondies se fassent, à la simple constatation de la présence de chérubins dans la Kabbale. Ce fait justifie une analyse plus poussée ayant pour but la comparaison entre la structure de l'arbre sephirothique et la structure symbolique du sphinx-chérubin.

26. De l'arbre sephirothique à la structure du sphinx

Nous allons maintenant résumer aussi clairement que possible les étapes qui nous ont menés de la cosmologie numérique des sephiroth de la kabbale à l'analyse de la structure des sphinx.

Il y a dix sephiroth ou numérations disposés de la manière suivante:



En plus des traits ou «canaux» reliant les nombres, il en existe d'autres (fig. 39), de telle manière que leur nombre total s'élève à vingt-deux, ce qui correspond aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu et à vingt-deux nombres. Les canaux sont les voies qui mettent les dix nombres en relation entre eux.

Nous allons, en premier lieu, examiner les indications des cabalistes quant à l'usage du système sephirothique.

Le système sephirothique symbolise sous une forme numérique les grandes lois régissant la nature, et ceci à tous les niveaux ou mondes, aussi bien dans le macrocosme que dans le microcosme, et qu'au niveau des origines de la procréation, des univers ou de l'humanité. Ce sont les quatre mondes: émanatif, créatif, formatif et factif.

Plusieurs principes numériques émanent des sephiroth, et plus particulièrement de la morphologie des lettres hébraïques:

- le *iod* (י) ou unité, qui est l'élément dont sont faites toutes les autres lettres;
- trois lettres-mère (aleph, mem, schin)
- sept lettres doubles (pour exprimer deux sons, un positif fort et un négatif doux);

- douze Illettrés simples.

Chaque lettre avait trois significations:

- celle de la lettre proprement dite dans sa morphologie
- celle du nombre
- l'idée symbolisée par la lettre dans le sens hiéroglyphique.

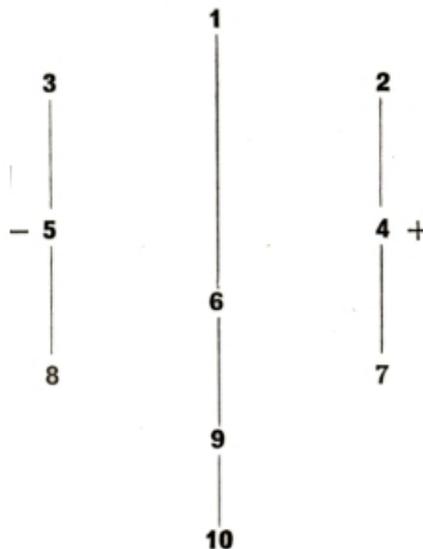
Par exemple, la lettre *aleph* correspond au nombre un et a le sens hiéroglyphique d'homme. Dans sa morphologie, il est composé de quatre *iod* opposés deux à deux.

Ces explications sont importantes pour la compréhension de ce qui va suivre, étant donné que l'interprétation des sephiroth est basée sur la combinaison des trois sens des lettres.

Revenant au groupe des sephiroth, nous allons résumer ci-après ce qu'en disent des spécialistes de la Kabbale comme Perouya, Papus et Safran. Il existe les regroupements et numérations suivantes:

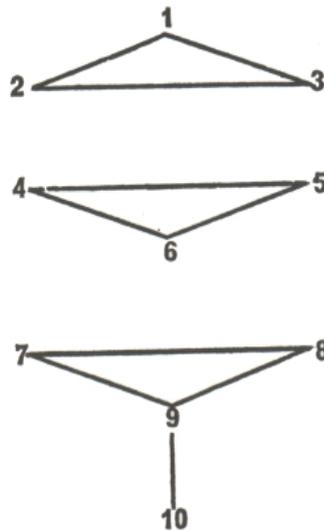
- *l'unité* que l'on a dans le nombre un qui est le principe et se retrouve dans le nombre 10 (1 + 0) qui contient tous les autres nombres. Ainsi en partant de l'unité on revient à l'unité.
- *La dualité*

Les trois nombres de la droite (2, 4, 7) et les trois de la gauche (3, 5, 8) par rapport à l'axe (1, 6, 9) représentent respectivement l'élément positif, négatif et neutre ou équilibrant. Cette bipolarité est en fait une triade, puisqu'il existe un troisième élément équilibrant.



- *le ternaire*

Nous avons trois groupes de trois nombres, à savoir:



Il y a par conséquent trois ternaires représentant la trinité manifestée dans les trois mondes.

- *le quaternaire*

Le nombre dix, qui contient les trois triades, est le contenant et le lien avec les autres mondes ou plans. Cette relation de contenu-contenant et d'interliaisons est synthétisée dans la [fig. 41](#). Ainsi, le nombre 10 forme quatre éléments avec a, b, c. a contient à son tour les nombres 1, 2, 3 qui constituent l'élément de compénétration et de liaison avec b. Si déjà sous cet aspect numérique nous analysons le nombre d'éléments des sphinx (voir tableau I), nous vérifierions que nous avons:

- Le sphinx dans son tout représentant l'unité
- des sphinx égyptiens composés de deux animaux, ce qui représenterait la dualité, de même que les groupes de deux sphinx.
- Les sphinx de quelques autres cultures composés de trois et quatre éléments représentant le ternaire ou le quaternaire.

Tout semble indiquer que la variation du nombre d'éléments des sphinx correspond à des approches et modèles cosmologiques différents.

La pyramide elle-même comprend un quaternaire dans sa base, un ternaire dans ses côtés et synthétise l'unité par son sommet. Citons en passant les interprétations mathématiques de la Grande Pyramide, très bien résumées, entre autres auteurs, par Ghyka ([212](#)).

C'est en approfondissant davantage la signification de l'unité que nous comprendrons mieux la raison d'être de ce polymorphisme hétérogène dans le sphinx. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

V. LE SPHINX COMME UNITE STRUCTURALE

27. Concept d'unité dans les religions

Adonai echod, Dieu est un ; voilà l'affirmation constamment répétée dans la Bible, et encore bien plus dans la Kabbale. Au-dessus des sephiroth est représenté un cercle ([fig. 38](#)) qui symbolise l'unité primordiale, le principe. Bien que ce principe se dédouble, nous retrouvons son unité dans le nombre dix des sephiroth démontrant ainsi que toute pluralité revient à l'unité ([fig. 39](#)).

Il est probable que Moïse, craignant de voir son peuple contaminé par l'idolâtrie régnant en Egypte en son temps et cherchant à conserver des synthèses scientifiques originales, ait résolu de faire émigrer son peuple et de lui transmettre la tradition originale qui, aussi bien celle de l'Egypte que celle d'autres peuples anciens, était monothéiste.

En effet, certains textes le montrent clairement: par exemple, Voici ce que nous dit le *Livre des Morts* égyptien vieux de plusieurs milliers d'années: «Hommage à toi, Dieu Grand, Seigneur de la Vérité et de la Justice». De la même façon des inscriptions hiéroglyphiques de la troisième et quatrième dynastie parlent à plusieurs reprises de «Dieu, Dieu UN, Dieu l'Unique». Les Assyriens symbolisaient le mot de Dieu par EL d'où vient le nom hébraïque Elohim ([92](#)).

Dans la majorité des civilisations l'unité est symbolisée par une roue ailée. Sur la [fig. 20](#), nous trouvons une production de six roues ailées de six civilisations différentes, parmi lesquelles figure une américaine (de Uxmal, Yucatan au Mexique) contenant l'étoile de David.

Celui qui connaît les deux sphinx de Suse ([fig. 6](#)) dominés par une roue ailée, doutera difficilement de la valeur symbolique du sphinx. On peut Supposer que la roue ailée est là pour rehausser la pluralité du sphinx englobée dans une unité.

Les Chinois symbolisèrent l'unité par un cercle ([fig. 51](#)) englobant le Yin et le Yang dont nous reparlerons quand nous aborderons la dualité. Lao Tseu ([93](#)) ne laisse subsister aucune équivoque dans son *Tao Tö King* quand, immédiatement dans les premières lignes, il affirme sous le titre:

La Voie dans son Essence

La voie qui est une voie n'est pas la Voie
Source et racine de tout
Le nom qui est un nom n'est pas le Nom
Essence exemplaire de l'Universel
Sans nom, c'est le (principe)
Commencement du Ciel et de la Terre.

Qui connaît bien la philosophie bouddhiste zen ([180](#)) saura mieux encore interpréter ces phrases. Toute affirmation implique une négation; donner un nom ou indiquer une voie cela revient à Les situer en

relation à un autre nom ou à une autre voie, et par conséquent à leur faire perdre leur qualité de Principe Unique qui est clairement définie comme «Source et racine de tout» et «Essence exemplaire de l'Universel».

Les Védas utilisent simplement le mot «un» pour éviter les dichotomisations auxquelles Lao Tseu se réfère. Ils montrent que l'Inde avait elle aussi une conception unitaire des origines:

«Il n'y avait pas l'être, il n'y avait pas le non-être en ce temps.
Il n'y avait ni l'espace, ni Le firmament au-delà.
Que! était le contenu? Où était-ce ? Sous la garde de qui?
Ni la mort, ni la non-mort n'étaient en ce temps,
Point de signe distinguant la nuit du jour.
L'Un respirait sans souffle mu de soi-même:
Rien d'autre n'existait par ailleurs» (94).

Ce symbole seul de *Un* nous montre combien les religions à leur origine étaient loin de notre conception anthropomorphique d'un dieu barbu fait à notre image. Le Langage religieux antique atteint un tel degré d'abstraction qu'il se rapproche d'un langage mathématique et scientifique, alors que notre langage religieux actuel, ou du moins sa signification subjective pour l'homme de la rue, est empreint d'une superstition primitive et ingénue.

28. L'unité dans la Kabbale

L'idée suivant laquelle les animaux du tétramorphe symbolisent des aspects caractéristiques différents réunis en une seule unité qui est l'homme, est clairement exprimée dans le *Sepher Ha-Zohar* de la Kabbale:

«L'Écriture dit que les anges avaient des figures d'homme, des figures de lion, de bœuf et d'aigle. Par le terme "figures d'homme", l'Écriture entend en même temps des figures du mâle et de la femelle; car sans cette union, le nom d'"homme" ne s'applique pas à un individu (...) tous les anges, qu'ils aient la figure du bœuf, de l'aigle, du lion ou de l'homme, ont en commun un trait particulier à l'homme et reflètent un des noms mystérieux gravés sur le char de Dieu (...), les anges à figure de bœuf (...) reflètent la force, les anges à figure d'aigle (u.) reflètent la grandeur (...), les anges à figure de lion reflètent la puissance (...), de sorte que toutes les figures sont synthétisées dans celle de l'homme dont elles reflètent les traits».

Dans ce texte, on trouve également une correspondance entre les animaux du tétramorphe et les différents noms de Dieu, qui eux aussi sont les différents aspects d'une même unité (316).

C'est aussi dans la Kabbale que nous avons trouvé des analyses approfondies sur le nom principal de Dieu : JHVH, analyses qui nous amènent aussi à cette notion de pluralité dans l'unité.

La première lettre *iod* (י) symbolise l'unité principe et l'unité-fin des êtres et des choses. C'est à partir de la lettre iod qu'ont été faites toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, montrant ainsi que ce principe se retrouve en toute chose.

L'ensemble des lettres *hei, vau, hei* qui suivent immédiatement le iod, signifie être-étant. Le nom complet signifie par conséquent: «qui fut, qui est et qui sera» (95).

Voyons maintenant dans le cas du sphinx, quel est l'animal symbole de l'unité, de l'infini, de l'éternel recommencement.

Il est évident que c'est le serpent placé à la hauteur du cerveau des pharaons et des prêtres égyptiens ou bien qui, comme Ananta, mord sa propre queue en une évolution circulaire de perpétuel recommencement vie-mort, principe-fin, changeant de forme, mais conservant son caractère, et dont la tête à la forme du iod hébraïque et qui symbolisait l'énergie cosmique.

29. Le sphinx comme totalité

On peut dire que l'unité est également représentée par l'ensemble du sphinx et par l'homme. Cemborain, qui fait autorité en matière de sphinx du point de vue de l'art ancien (5), affirme qu'il existe une thèse selon laquelle le sphinx symboliserait l'unité de l'esprit avec la matière ou de l'intelligence avec la force. Le premier élément serait symbolisé par l'homme, le second par l'animal. L'auteur dit que cette thèse ne serait pas valable, étant donné que le peuple égyptien était plus religieux que moral. Or selon lui, cette idée de synthèse est une idée essentiellement 'morale. Enfin, il attire l'attention sur l'existence de sphinx composés d'autres animaux tels que le bélier et l'aigle, ce qui détruirait cette thèse.

L'auteur se montre bien plus favorable à la thèse selon laquelle les sphinx représenteraient des dieux. Or, si nous prenons en considération tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent, nous nous apercevons qu'une thèse n'exclut pas l'autre, mais que les deux pourraient parfaitement se compléter. Or, comme nous venons de le voir, la religion égyptienne était à son origine, essentiellement monothéiste, donc favorable à l'unité. L'idolâtrie est seulement apparue plus tard et correspond probablement à une phase de décadence religieuse, comparable aux superstitions entourant les images des saints dans l'Eglise catholique.

De plus, la «religion» telle que nous l'avons décrite, entre les mains des prêtres et des initiés, était bien plus une science, ou, une recherche de la nature de l'homme et de l'univers que l'adoration de statues. Les dieux eux-mêmes étaient en fait des symboles de ce que les prêtres considéraient comme les forces de la nature. Ainsi un sphinx composé du bélier ou de l'aigle pouvait représenter Amon et Horus. Or, Amon-Râ était le dieu solaire, qui avait pour symbole la roue ailée, c'est-à-dire l'unité ou l'infini comme nous l'avons déjà vu. C'était sans doute le symbole de dieu pour les habitants de Thèbes et de l'absolu ou unité cosmologique pour les prêtres.

On peut dire la même chose à propos de l'aigle qui symbolisait Horus. Or, Horus signifiait aussi la renaissance, le soleil qui vainc l'obscurité, qui préside aux saisons de l'année et qui nous donne la chaleur et l'énergie vitale. La comparaison entre les sphinx humains et les sphinx simplement animaux vient encore renforcer, au lieu de l'affaiblir, la thèse du symbole de l'unité. Ce qui voudrait peut-être dire que les animaux, tout comme l'homme, formèrent une unité, par exemple, énergie-matière.

Seul le manichéisme qui caractérise encore notre culture occidentale nous empêche d'avoir la souplesse des orientaux dans l'interprétation symbolique. d'après le raisonnement d'un occidental, un sphinx serait ou un dieu ou un symbole. Pour un oriental, il peut être à la fois un, Dieu et un symbole ou même plusieurs symboles suivant le moment, le type d'approche et les personnes réceptrices du message.

30. De l'unité à la pluralité

Nous pouvons donc émettre l'hypothèse suivante: l'unité se trouverait représentée de deux manières dans le sphinx: par le serpent qui représente le principe énergétique et le sphinx comme unité humaine contenant la pluralité.

Dans l'arbre sephirothique, le serpent correspondrait au nombre un (1), alors que le sphinx représenterait, en sa totalité, le nombre dix (10).

Comme l'a dit le sage chinois Lao Tseu:

"Et là où est le roi-pontife pousse l'arbre de vie» (96).

Serait-ce par hasard que, précisément dans l'arbre de vie hébraïque (si loin de la Chine...), c'est-à-dire dans les sephiroth, ce soit l'aleph ou le nombre un qui correspond à «kether», la couronne, tandis que le nombre dix, le iod correspond à «malchut», le royaume? Il s'agit évidemment de la couronne et du royaume d'un même roi ([fig. 39](#)).

La transformation ou l'évolution de l'unité en pluralité et le retour à l'unité tout comme l'évolution du serpent à la totalité du sphinx, sont également symbolisés dans les sephiroth.

En effet, la lettre un-aleph est symbolisée par le En-Soph qui est l'infini représenté par le cercle (ou bien le zéro). Ce cercle se divise en deux parties, tout comme la lettre aleph est composée de deux paires de iods. Lao Tseu lui aussi affirme que dans les transformations de la voie»,

«la Voie produit un (souffle primordial);
c'est-à-dire que de non-manifestée, concentrée en elle-même
Elle devient manifestée, elle se produit au-dehors;
Un produit deux (Yin et Yang).
Des qu'il y a l'Un (l'entier) il y a deux (le Couple)
Deux produit trois (voies du Ciel, de la Terre, de l'Homme)
Le Yin et le Yang s'unissent et produisent l'harmonie
Trois produit les dix mille êtres» ([97](#)).

Les présocratiques étaient autant imprégnés de l'idée de totalité que du principe des contraires. Voici, simplement à titre de rappel, quelques *Fragments* d'Héraclite:

Tout se fait par contraste.
De la lutte des contraintes naît la plus belle harmonie
corrélations: complet et incomplet, concorde et discorde,
harmonie et déséquilibre, et de toutes les choses, un, et
d'un toutes les choses» ([253](#)).

Il est intéressant de noter en passant que dans les sephiroth le canal portant le numéro vingt-deux ([fig. 39](#)) qui unit le iesod (ou fondement) au malchut (royaume) est représenté par la lettre tau, qui rappelle bien le Tao (voie) chinois. Cette lettre correspond précisément à la voie qui unit la dernière lettre du système à la lettre primitive iod ou dix.

Ainsi Lao Tseu et Héraclite, tout comme les cabalistes, nous disent que l'unité doit, pour parvenir à la multiplicité (des dix mille êtres), passer par la dualité.

Nous allons examiner maintenant comment la science moderne envisage le problème de l'unité et plus particulièrement en ce qui concerne l'être humain synthétisé par le sphinx.

31. Le principe de l'unité psychosomatique au XX^e siècle

Il serait difficile de parler d'unité au XX^e siècle sans faire allusion au structuralisme. Dans une étude critique et très synthétique présentée par un de nos maîtres, Jean Piaget ([173](#)), l'auteur montre que tous les structuralismes existant actuellement dans les différentes sciences, ont un point commun correspondant en même temps à la première caractéristique d'une structure: la totalité.

Il montre comment le structuralisme s'oppose au compartimentage et cherche à retrouver l'unité des éléments dispersés par les études diachroniques en linguistique ou par l'associationnisme en psychologie et par l'atomisation de la science en général.

En psychologie, la théorie de la Gestalt est venue se substituer à la théorie associationniste, la supplantant sans doute pour toujours.

En psychothérapie, on reconnaît aujourd'hui qu'il n'est pas possible de séparer l'esprit du corps comme s'il s'agissait de deux êtres antagonistes ou indépendants, mais qu'il existe une «unité psychosomatique». En cas de névrose ou psychose, le médecin et le psychologue travaillent ensemble. Mais même ainsi l'unité psychosomatique doit être envisagée dans ses relations avec le monde extérieur, avec le non-moi, dont elle est faite et vers lequel elle retournera. Ceci explique l'apparition de la tendance culturaliste en psychothérapie analytique et de l'assistance sociale dans les équipes thérapeutiques.

Tout se passe comme si l'analyse scientifique avait pour conséquence un éloignement, une négation de l'affirmation unitaire des structures, telles qu'elles apparaissent dans le symbole du sphinx et dans la structure de la Kabbale, et que subitement, la science se réveille et revienne à des conceptions d'il y a quelque cinq à dix mille ans.

Merleau-Ponty, en tant que psychologue et philosophe du XX^e siècle, pourrait être comparé à Maimonide, philosophe juif du Moyen Age, lorsqu'il s'efforce de démontrer l'unité de l'homme dans une étude de synthèse de nos connaissances actuelles sur le comportement humain.

Voici une affirmation de Maimonide:

«Sache que l'âme de l'homme est une, mais que ses opérations sont nombreuses et diverses et que certaines d'entre elles sont parfois appelées âmes, ce qui peut faire croire que l'homme a plusieurs âmes (...). Et ces appellations sont souvent employées par les philosophes (...) mais ils énumèrent seulement par là ses actes divers, lesquels sont à l'égard de l'âme tout entière comme les parties à l'égard du tout» (294).

Et maintenant, Merleau-Ponty:

«(...) Il nous a semblé que matière, vie, esprit, ne pouvaient

être définis comme trois ordres de réalité ou trois sortes d'êtres, mais comme trois plans de signification ou trois formes d'unité» (293).

Mais il n'est pas moins vrai que toute structure est composée de parties. Pourtant, un tout, comme le rappelle Piaget en citant les gestaltistes, ce n'est pas une simple somme des parties.

Les recherches sur les structures (ou mieux, les structurations) des opérations logiques chez l'enfant, ont permis à Piaget d'apporter une importante contribution au structuralisme contemporain: il a montré qu'un tout est le fruit de relations entre les éléments.

De plus, ses recherches indiquent que ces totalités sont en constante évolution et qu'une structure est en fait un système de transformations.

Les relations entre l'unité et ses parties, comme le montre Piaget, nous permettent précisément de constater l'existence d'une première bipolarité des totalités structurées, ce qui rend celles-ci à la fois structurantes et structurées.

Je ne sais pas si Piaget ou les structuralistes ont étudié le sphinx, la Kabbale ou Lao Tseu, mais tout indique que la science du XX^e siècle est d'une certaine manière en train de revenir à ses origines ésotériques et présocratiques. Comme l'a montré Arbousse Bastide, Auguste Comte s'insurgeait déjà contre la fragmentation

des sciences. La nécessité d'un modèle unitaire est aussi un point de vue que défend Soares (302) à propos du *Sepher Yesirah* de la Kabbale qu'il considère comme le modèle structural qui manque aux sciences modernes.

Dans le prochain chapitre nous analyserons la bipolarité; en effet, le sphinx et les modèles cabalistiques tout autant que le structuralisme moderne nous y incitent.

VI. DIALECTIQUE DANS LE SPHINX

32. La bipolarité

La dualité apparaît de manière symbolique chez les sphinx sous deux formes. Premièrement, dans la composition de certains sphinx égyptiens en deux parties: le lion et l'homme. Tout indique que les Egyptiens voulaient mettre en relief la dualité.

Quelques sphinx de l'iconographie de Dessenne ont deux plumes sur la tête. Kolpaktchy, le traducteur français des hiéroglyphes du *Livre des Morts* égyptien fait observer à ce propos qu'au centre de la vision morale de l'Egyptien on trouvait l'équilibre cosmique incarné dans Maat, déesse à deux plumes sur la tête. La Déesse Maat incarnait la «vérité-justice». L'auteur fait la comparaison entre cette bipolarité et la «libration de la balance» de l'arcane VIII de l'arbre sephirothique qui représente la justice. La majorité des dieux sont «doubles» (Râ-Osiris, PtahTatenem, Horus-double, etc.). L'Egypte a établi une véritable balance cosmique (Au-delà - En bas).

L'alchimie hérita plus tard de l'Egypte ce principe d'opposition et le symbolisa à travers la bipolarité mercure-sulfure (268).

De plus, beaucoup de sphinx ont été placés par paires (fig. 6), en général l'un en face de l'autre.

On peut démontrer ce fait statistiquement. Voici les résultats obtenus, toujours à partir des données de Dessenne; celui-ci affirme que ce sont précisément les sphinx-gardiens que l'on trouve par paires.

FORME d' ACCOUPLEMENT	FRÉQUENCE 35
L'un en face de l'autre	35
Se tournant le dos ou l'un derrière l'autre	9
Côte à côte	2
Total	46

Sur 335 sphinx, on en trouve donc 46 par paires, ce qui est statistiquement significatif ($t = 7,37$ avec $P = 01$)¹⁰. Même les chérubins se trouvent par paires selon l'ordre de Dieu, d'après la Bible, aussi bien pour garder l'arbre de vie que pour composer l'arche d'alliance.

¹⁰ Pour plus de détails au sujet de ce calcul, voir I.M. Faverge, *Méthodes statistiques en psychologie appliquée*, P.U.F., Paris, 1953, chap. VI.

Il y a d'ailleurs une autre preuve de la liaison entre le sphinx et l'idée de bipolarité. Dans la légende d'Œdipe, la deuxième question était: «Quelles sont les deux sœurs qui s'engendrent mutuellement?» Et la réponse ne laisse subsister aucun doute: «le jour et la nuit», ce même jour qui imprègne constamment le Zohar de la Kabbale (321).

33. *Le binaire dans la Kabbale*

Sur tous les arbres de vie les branches sont groupées par paires (fig. 29-30-31-32-33). Les rameaux du chandelier à sept branches qui symbolise l'arbre sephirothique de la Kabbale sont également groupés par paires (fig. 34) correspondant aux trois paires de sephiroth latéraux (fig. 38).

Toujours dans la Kabbale, nous avons comme nous l'avons déjà vu, la dualité représentée par les sept lettres doubles: b, g, d, k, p, r, t. Ces lettres peuvent être prononcées d'une manière douce ou dure. Un des livres de la Kabbale, le *Sepher Yezirah*, qui aurait été écrit par Abraham dit textuellement:

«Les doubles représentent des contraires. Le contraire de la vie c'est la mort.; le contraire de la paix, c'est le malheur; le contraire de la sagesse, c'est la sottise; le contraire de la richesse, c'est la pauvreté; le contraire de la culture, c'est le désert; le contraire de la grâce, c'est la laideur; le contraire du pouvoir, c'est La servitude» (98) (195).

C'est cette idée des contraires que nous trouvons aussi dans la Genèse quand Dieu déclare qu'il créa l'homme à son image, c'est-à-dire les créa mâle et femelle. On reconnaît donc chez Dieu lui-même une dualité ou bipolarité.

Le *Sepher Ha-Zohar* de la Kabbale montre de manière indiscutable que, déjà à l'époque où il a été écrit, existait une tradition suivant laquelle les chérubins symbolisaient la bipolarité. Voici le texte que nous avons découvert dans ce livre:

«Les deux chérubins placés sur l'arche d'alliance étaient l'image des principes mâle et femelle; car tout ce qu'il y a dans le monde ici-bas est formé de principes mâle et femelle, à l'exemple de monde d'en-haut» (310).

Dans ses commentaires du *Sepher Dzeniuta*, le Rabbi Simeon Bem Yochai affirme également:

"l'image divine est double. Il a la tête de lumière et la tête d'ombre, l'idéal blanc et l'idéal noir, la tête supérieure et la tête inférieure. L'une est le rêve de l'homme-dieu, l'autre est la supposition du dieu-homme (...) Toute lumière en effet suppose une ombre, et ne devient clarté que par l'opposition de cette ombre"(99)

Parmi les illustrations que nous avons réussi à rassembler, nous en avons plusieurs provenant de la tradition cabalistique qui mettent en relief cette «loi des contraires» à travers l'opposition du noir et blanc, que ce soit avec l'étoile de David, dans laquelle s'entrelacent un triangle noir et un triangle blanc (fig. 13), que nous avons également trouvés dans des motifs hindous (fig. 45) ou que ce soit dans des illustrations du nom JHVH (fig. 52), dans la représentation du serpent en deux couleurs, noir et blanc (fig. 28) ou encore dans le cercle noir-blanc symbolisant le «*En Sof*» de l'arbre sephirothique (fig. 38).

34. *Le Yin Yang chinois*

C'est sans doute chez les Chinois que l'idée de dualité a été le plus développée et le plus clairement exprimée à travers la doctrine taoïste du Yin et du Yang, et symbolisée par un cercle qui contient deux parties divisées entre elles par une espèce de S. La partie blanche est appelée Yang et la partie noire Yin ([fig. 51](#)).

Lao Tseu définit le Yin Yang de la manière suivante:
«Aussi, tant qu'elle (La Voie) n'a pas de désir
Etat Yin permanent de concentration et de repos,
Elle contemple sa spiritualité,
Transcendante à tout mode et à toute puissance
Tant qu'elle a le désir
Etat Yang permanent d'expansion et de mouvement
Elle contemple sa spirale.
En se déroulant le non-manifesté produit le manifesté» ([93](#))

Ainsi, le Yin représente l'état de passivité et le Yang, l'état d'activité. Sans désir, sans finalité, il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas d'activité. C'est l'état Yin.

Le Yin et le Yang constituent une alternance rythmique, un mouvement de systole-diastole garantissant l'équilibre de l'univers, et symbolisé par le S.

«Tout le monde sait que beauté est la qualité de ce qui est beau
Et que laid, difformité de cœur, existe.
Tous les hommes savent que bonté est la qualité de ce qui est bon
Et que mauvais, défaut de nature, existe aussi.
Beauté, Bonté, aspects simples de l'harmonie
Equilibre universel, loi générale du monde.
Ainsi
Pulsation de l'univers
Forme et non forme se produisent et se conditionnent mutuellement;
Difficile et facile (...) Long et court (...) Haut et bas (...)
Son et ton (...) Avant et après (...)» ([99](#)).

Dans le premier texte de Lao Tseu que nous venons de citer, on retrouve également la conception cabalistique du passage de l'absolu, qui n'est pas polarisé en positif et négatif vers une existence qui elle, est polarisée en Yin et Yang: «le non manifesté produit le manifesté». Le cercle symbolisant l'absolu se déroule en une spirale, en «pulsation» faite de Yin et de Yang. Nous reviendrons sur ces notions quand nous parlerons des principes évolutifs que l'on trouve dans le sphinx.

Le Yin et le Yang ne sont donc pas séparés par des divisions hermétiques ([fig. 51](#)). Il y a un constant passage d'un état à l'autre; le point noir dans le blanc et vice versa, ce qui veut dire qu'il y a toujours un peu de positif dans le négatif et un peu de négatif dans le positif. La forme du S montre l'oscillation (chez le serpent elle signifie également l'énergie qui le meut) entre deux états. Dans le négatif il y a toujours un peu de positif, chez l'homme pervers il y a toujours des éléments de bonté, ne fût-ce qu'à un degré infime. Et le sphinx nous indique qu'en tout homme il y a un animal, ou bien plusieurs, suivant la civilisation d'origine du sphinx.

Ce binaire fondamental régit le macrocosme et le microcosme, et possède aussi de l'influence sur les rythmes de l'un dans l'autre.

Sur le plan du macrocosme, nous avons par exemple les saisons de l'année et les parties du jour. Voici comment les Chinois en ont calculé les proportions de Yin et de Yang.

ANNEE	Jour	Proportions Yin-Yang
Printemps	Matin	50/50
Eté	Midi	1/99
Automne	Après-midi	50/50
Hiver	Nuit	99/1

Il y a une constante alternance d'action (Yang) et de repos (Yin). Ceci est valable aussi bien pour les pulsations galactiques que pour les saisons de l'année ou les rayons cosmiques.

Sur le plan du microcosme, l'organisme humain obéit aux mêmes lois d'alternance de Yin et Yang. Ce rythme action-repos se retrouve dans une infinité de cycles depuis le métabolisme cellulaire (anabolisme-catabolisme) jusqu'aux rythmes cardiaques de systole-diastole, respiratoire ou digestif. Voici les proportions de Yin-Yang dans quelques-unes des fonctions du corps humain selon la médecine chinoise d'il y a plus de cinq mille ans ([101](#)).

FONCTION	Proportions Yin-Yang
Evacuation	1/99
Hépatique	75/25
Cardiaque	65/35
Surrénale	99/1

L'acupuncture et le micromassage chinois sont fondés sur ce type de proportions, de même que leur système philosophique et leur sagesse.

Dans le «Ha-Do» chinois ([fig. 44](#)) qui a beaucoup de points de ressemblance avec l'arbre sephirothique, le binaire est représenté par les couleurs blanc et noir. Le blanc est au-dessus (Yang) et le noir en dessous (Yin). Les trois paires de trois éléments semblent représenter l'évolution des proportions Yin-Yang, au sein du cercle qui représente l'absolu et le cycle de l'éternel recommencement. Cet absolu ou Tao est la loi ou la force équilibrante qui régularise la pulsation universelle.

35. La troisième force

Mais il n'existe pas seulement des forces positives et négatives. Il y a une troisième force, qui est en même temps antérieure aux deux autres et le résultat du jeu de celles-ci. Lao Tseu l'a définie de la manière citée plus haut : «Un produit deux, deux produit trois». Cette affirmation: «deux produit trois» signifierait, selon Stanislas Julien ([97](#)) que le Yin et le Yang s'unissent et produisent l'harmonie. «Le souffle du vide médian règle l'harmonie du ciel», dit encore Lao Tseu ([97](#)) et le Yi-King explique que le souffle est le retour alternatif du Yin et du Yang. La raison de ce fait s'appelle le «Tao» ([97](#), note 5). Comme on le sait, le Yi-King, écrit il y a environ cinq mille ans, est un commentaire sur la signification du «Ha-Do». Il prouve que déjà en ce temps-là existait l'idée de l'unité, du binaire et du ternaire.

On retrouve aussi cette idée dans la Kabbale, aussi bien dans l'arbre sephirothique que dans le chandelier à sept branches ou bien dans le tétragramme ou nom de Dieu.

Le Zohar désigne l'aigle comme le symbole du troisième élément ou de la troisième force:

«Egalement dans la vision d'Ezéchiel, la face du lion était à droite, celle du bœuf à gauche, tandis que celle de l'aigle formait le trait d'union entre les deux précédentes, et que la face de l'homme planait au-dessus de toutes les autres» (318).

Dans l'arbre sephirothique, comme dans le chandelier à sept branches qui le matérialise, nous avons trois paires de rameaux réunies autour d'un axe central. Sur cet axe, il y a un point qui est en relation avec tous les autres points par l'intermédiaire des canaux. Ce sephiroth qui correspond au nombre 6 est le «tiphereth» ou beauté (fig. 39). Or, comme chacun des sephiroth, le nombre six est représenté par un nom de Dieu: et il s'agit en l'occurrence du nom le plus expressif, et du seul qu'il soit interdit de prononcer dans la religion mosaïque. Comme nous l'avons déjà vu, ce tétragramme est composé des lettres iod, hei, vau et hei (JHVH), dont la prononciation latine est «Jéhovah».

Ainsi, la structure géométrique de l'arbre de vie lui-même indique l'unité ou l'absolu de l'origine (fig. 38-39). De plus c'est dans l'axe central que nous retrouvons le tétragramme. Or, celui-ci répète simplement le même principe. de la manière suivante.

Le «iod», comme nous l'avons déjà vu, est l'élément qui compose toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque. C'est l'unité principe et fin, étant donné que le nombre dix contient tous les autres. De plus, il est constitué d'un *un* et d'un *zéro*: 1 + 0. C'est dans le principe *un*, 1, qui s'unit au *rien*, 0, pour former le tout, 10. Ce tout dix peut être l'homme aussi bien que l'univers.

Ce moi (humain ou cosmique) ne peut se concevoir que par son opposition avec le non-moi, qui résulte de la division de l'unité en deux parties. Dix divisé par deux donne cinq. Or, le nombre cinq en hébreu correspond précisément à la lettre «hei».

La lettre «hei» symbolise par conséquent le principe passif par rapport au iod qui symbolise l'actif. Le moi peut seulement s'affirmer par rapport au non-moi, puisque notre monde est un monde relatif. Telle est l'origine de la dualité (102).

Le «hei» symbolise également la féminité dans la Genèse: «Il les créa à son image; il les créa mâle et femelle» (61). Ainsi s'explique le symbole d'Adam.

Comme nous venons de le voir sur le plan du macrocosme, l'absolu a dû se dédoubler en deux pôles pour se mettre à exister. C'est dans ce sens que l'on peut interpréter l'image de Dieu composé du mâle et de la femelle.

Comme l'homme est une image de Dieu, Adam a de même dû se dédoubler en mâle et femelle pour se mettre à exister, c'est-à-dire en principes positif et négatif, en Yin et Yang. C'est de là que vient l'image symbolique d'Eve créée à partir d'une côte d'Adam. Selon la tradition cabalistique, il y aurait eu avant l'état terrestre plusieurs Adam-Everéunis en un seul. Adam aurait donc été à l'origine un être androgyne. l'«Adam-Kadmon».

L'amour est le troisième élément qui tend à éliminer la contradiction homme-femme. Cette troisième force d'attraction pousse l'homme à rechercher éperdument l'unité perdue.

Mais revenons au «hei». Cette lettre représente par conséquent l'élément passif par rapport au iod actif, la féminité par rapport à la masculinité, la substance par rapport à l'essence, le Yin par rapport au Yang.

Le «vau» (V) est l'élément équilibrateur. C'est la force de l'harmonie. En effet, le vau correspond au nombre six des sephiroth (fig. 39) qui, comme nous l'avons déjà vu, représente la beauté (tiphereth), l'harmonie ou l'amour.

Le nombre six est en même temps la somme de cinq (hei) avec l'unité (iod). Sa forme hiéroglyphique est celle d'un crochet. Il est vraiment le crochet entre le iod et le hei. entre le yin et le yang (102). Dans l'arbre sephirothique, c'est le point de convergence et d'équilibre de tous les autres sephiroth. C'est l'émanation de l'absolu dans le monde de la création. C'est le Tao de Lao-Tseu. Il est vraiment intéressant de vérifier comment des traditions religieuses en apparence aussi distantes que le judaïsme (et à travers celui-ci le christianisme) et le taoïsme se rencontrent.

Nous pouvons encore ajouter une interprétation ésotérique suivant laquelle le symbole hiéroglyphique du disque ailé dans lequel le disque est l'absolu iod, les deux serpents représenteraient les deux hei et les deux ailes seraient le vau (103).

Le second «hei» est le lien entre un monde et l'autre. Nous reviendrons sur cette notion quand nous parlerons du quaternaire.

Signalons en passant que, selon Wirth (252), il y aurait des correspondances entre les animaux du sphinx et les lettres du nom JHVH:

iod:	lion
hei:	ange
vau:	aigle
hei:	bœuf

Après toutes ces considérations sur les conceptions philosophiques contemporaines, nous pouvons comprendre plus facilement le symbolisme des modèles égyptiens binaires du sphinx. Le binaire homme-animal, yin-yang, positif-négatif, etc..., est seulement apparent. Le serpent y a sans doute été ajouté pour faire de cet ensemble un ternaire.

36. L'espace bidimensionnel et la hiérarchie des éléments dans le sphinx

En ce qui concerne plus particulièrement la bipolarité dans le sphinx, nous comprendrons mieux sa manifestation symbolique si nous consultons certaines traditions cabalistiques se rapportant à l'usage de l'espace bidimensionnel pour représenter la bipolarité.

Le Rabbi Simeon Ben Yochai dit dans ses commentaires du *Sepher Dzeniuta*, que dans le symbolisme traditionnel la partie inférieure correspond à la gauche. Le côté droit correspond au blanc, le côté gauche au noir (204). En d'autres termes, le positif est représenté à droite et en haut, le négatif à gauche et en bas. Ce qui est en bas est négatif par rapport à ce qui est en haut. Ce qui est à gauche est négatif par rapport à ce qui est à droite. Donc, en fonction de sa position, un positif peut devenir négatif et vice-versa. Nous sommes en pleine relativité.

Gurdjieff exprime une idée identique. Pour lui les forces actives, passives ou neutralisantes apparaissent seulement sous cette forme à leur point de rencontre. Par exemple dans un corps composé de quatre éléments ou centres (nous reviendrons sur ces idées plus loin), l'élément supérieur est toujours positif par rapport aux éléments inférieurs qu'il domine (205).

Les moines constructeurs des églises médiévales suivaient le même symbolisme spatial (125).

Nous avons trouvé chez Baudouin (260-261) une classification de l'espace avec quelques significations du point de vue psychanalytique. Le symbolisme de l'espace est identique à celui des Anciens:

– NÉGATIF	+ POSITIF
en bas (gauche)	En haut (droite)
Ça	Soi
père tyrannique	Père idéal
mère terrible – Satan	mère idéale – Dieu
Obscurité	Lumière
fatalité (mort)	Liberté (naissance)
Contraction (dépression)	Expansion (joie)
Tendances captatives	Tendances oblatives
(orales – anales)	(génitales)

Dans le Tarot nous avons trouvé des sphinx dans différentes situations et dans chacune d'elles ils assument une autre valence.

Sur la carte n° 10, qui exprime la bipolarité à sa naissance (dédoublé du n° 1), le sphinx apparaît en bas et à gauche de la «papesse» ([fig. 49](#)), près de symboles bipolaires (lettre double beth. symbole de yin yang sol quadrillé blanc et noir, dernier quartier de lune) de manière yang, doublement (encore deux) négative.

Sur la carte n° 7, qui symbolise le septénaire (deux ternaires harmonisés par l'unité), nous avons trouvé deux sphinx symbolisant la bipolarité des ternaires du septénaire. L'un d'eux, à gauche du conducteur est noir, donc négatif. L'autre est blanc, donc positif, et il est de plus situé à droite du conducteur ([fig. 50](#)).

Sur la carte n° 10 (1 + 0), qui symbolise le retour à l'unité (voir arbre sephirothique dans les chapitres précédents), le sphinx apparaît en haut et au milieu des forces du bien et du mal dans la roue de la fortune. Il représente donc l'élément équilibrateur actif et positif par rapport aux deux forces situées en bas et en même temps neutre ou équilibrateur par rapport à ces forces de par sa position médiane. Les forces du bien montent, assumant une direction positive, tandis que les forces du mal descendent en direction du négatif. Les forces du bien partent d'une position négative, à gauche du sphinx, en direction du sommet positif, ou synthèse finale, symbolisée par le sphinx ([fig. 53-54](#)).

Sur la carte n° 21 (ou 22 suivant le jeu: il y a des divergences à ce sujet) les quatre éléments du sphinx apparaissent justement sur la carte qui représente le synthèse finale, le retour à l'absolu. Si nous prenons maintenant le symbolisme des animaux déjà analysé dans un chapitre précédent, nous découvrirons des relations très intéressantes. L'aigle et l'homme se retrouvent en haut, le lion et le bœuf en bas. Nous voici face à l'opposition entre les forces spirituelles (aigle) et de l'idéal humain (homme-ange) d'une part, et les forces animales de l'instinct (bœuf) et de la passion (lion) d'autre part. On peut trouver un autre aspect bipolaire, c'est l'opposition entre l'homme (ange) et la matière (bœuf) ou encore entre la raison (aigle) et le sentiment (lion), entre l'esprit (aigle) et le sentiment (lion). Si nous prenons maintenant comme point de référence le plan horizontal, nous aurons d'autres oppositions bipolaires : l'homme dominant son esprit (aigle). En bas, le conflit entre le sentiment (lion) et l'instinct (bœuf). Il y a une contradiction entre cette disposition spatiale du bœuf et du lion et celle trouvée dans les quatre éléments du sphinx, dans le rêve d'Ezéchiel, dans lequel le lion est situé à droite et le bœuf à gauche. Et il en est de même en ce qui concerne les statues et bas-reliefs médiévaux des éléments entourant le Christ ([77-79](#)) ([fig. 11-12](#)). Il se peut qu'il y ait eu une inversion de la symbologie, ce qui

s'expliquerait par le fait que les Tziganes provenaient sans doute de l'Inde d'où ils auraient été expulsés en tant que caste indésirable. Or, en Inde le bœuf est sacré, considéré comme un animal pacifique, plein d'affection et de sentiment, tandis que le lion représenterait l'animal instinctif. Il est vraiment difficile de résoudre cette contradiction.

Il existe encore une autre bipolarité inhérente au sphinx. Il s'agit de l'opposition, ou complémentarité, masculin-féminin. Le sphinx est vraiment un être ambigu sous ce rapport. Tantôt il apparaît comme un être masculin avec une tête de pharaon, tantôt comme un être féminin. Quand c'est un être féminin, il est en général redouté, dévorateur et agressif, crachant du feu ou armé d'une épée; or, il s'agit là d'attributs essentiellement masculins.

On retrouve ces contradictions sur le plan linguistique. En français, le sphinx est masculin ; dans les langues ibériques et germaniques, il est féminin.

Leur emplacement l'un en face de l'autre symbolise aussi la bipolarité masculin-féminin comme le montre le texte du Zohar déjà cité.

L'analyse de Lévi-Strauss, que nous avons déjà vue au début de cet ouvrage, sur le mythe œdipien et les doutes sur nos origines autochtones nous incite à faire un rapprochement entre le sphinx et la tradition cabalistique, en ce qui concerne l'existence d'un Adam-Kadmon androgyne, prédécesseur de l'homme.

Les relations bipolaires dans l'espace, utilisées dans la Kabbale et décrites plus haut, expliquent la majorité des structures quaternaires, qui sont en fait des bipolarités distribuées dans l'espace bidimensionnel. Les quatre points cardinaux, la caractérologie quaternaire de Jung (254), les quatre saisons de l'année, les quatre côtés du rectangle, impliquent l'existence d'un harmonisateur commun, qui dans l'arbre sephirothique est caractérisé par la lettre vau, le tétragramme Jéhovah et symbolise la beauté ou l'harmonie (fig. 38-39).

Il y a un parallèle très important à faire et à analyser à ce propos: il s'agit des relations existant entre les rectangles de l'arbre sephirothique d'un côté, dans lesquels règnent, comme nous l'avons vu, des relations bipolaires bispatiales et le groupe de transformations de Klein, bien connu en mathématique et exploité par les structuralistes (206).

37. La contradiction à notre époque moderne

Parler de «contradiction» à notre époque, nous entraîne immédiatement à évoquer la dialectique hégélienne. Les considérations de Hegel sur la contradiction pourraient très bien être accompagnées d'une illustration du symbole du Yin Yang chinois ou du Sepher Yesirah de la Kabbale.

Hegel a mis en relief le rôle de la contradiction dans la vie humaine. L'opposition du positif et du négatif bien qu'ils s'annulent avec le zéro, représentent également le «un», puisque + a, - a ont en commun un «a».

Selon lui, la contradiction ne représente pas qu'une différence entre le positif et le négatif, mais le négatif contient le positif et vice-versa. Pour Hegel, la vie est contradiction et union en même temps. La thèse et l'antithèse impliquent une synthèse. L'idée d'un constant dépassement de l'homme à travers l'analyse des contradictions contenues en lui-même et entre lui et la nature, imprègne toute la philosophie contemporaine. Et ceci est vrai en partant de Hegel pour en arriver à Marx, de Teilhard de Chardin à Roger Garaudy en passant par Jean-Paul Sartre (182).

38. La dialectique des contraires en psychanalyse

Il est parfaitement compréhensible que cette philosophie ait imprégné la psychothérapie moderne. La première grande contradiction et bipolarité observée en psychothérapie est celle contenue dans le modèle de Freud. La contradiction entre le surmoi d'un côté et le ça de l'autre, entre l'introjection du monde extérieur et plus particulièrement du monde social d'une part, et les forces de la nature représentées par l'instinct ou «pulsions», d'autre part. Il est intéressant de noter que Freud distingue une bipolarité pulsionnelle: son déjà fameux Eros et Thanatos ou l'instinct de vie et de mort.

En ce qui concerne le sphinx, on pourrait mettre en évidence le conflit entre l'aigle d'un côté, et le lion et le bœuf d'un autre. L'aigle symbolisant le surmoi, et le bœuf et le lion, les pulsions.

La psychothérapie analytique, comme le montre plus particulièrement Caruso, consiste justement en un apprentissage de l'analyse des contradictions par l'homme. Grâce à cette analyse, l'homme devient toujours plus conscient, plus autonome. Il se libère de son aliénation aussi bien rapport au monde extérieur, que par rapport à son monde interne (monde extérieur introjecté). Mais n'anticipons pas: cette question sera traitée un peu plus loin. Pour l'instant, nous cherchons seulement à démontrer qu'à notre époque, la bipolarité constitue encore une préoccupation essentielle.

La psychanalyse a également montré l'importance de l'introjection dans la formation de la personnalité. La première bipolarité introjectée est, selon Mélanie Klein, celle du bon sein et du mauvais sein (198). Nous avons introjecté le monde extérieur avec toutes ses contradictions. Déjà a priori, on pourrait affirmer que puisqu'il existe des contradictions, ou bipolarités, dans le monde extérieur, celles-ci se réfléchiront fatalement dans notre vie psychique; elles apparaîtront donc aussi dans les résultats des recherches scientifiques en psychologie. C'est ce que nous allons démontrer dans le paragraphe suivant.

39. La bipolarité en psychologie

Comme on s'y attendait, les bipolarités se sont révélées être très nombreuses en psychologie. Nous allons seulement en citer quelques exemples, à titre d'illustration.

Les psychologues de la Gestalt ont démontré l'existence d'une constante relation dans la perception d'un objet entre la «figure» et le «fond». Suivant la centration que nous donnons à notre perception, une figure peut devenir fond, et vice-versa.

En psychologie topologique, Kurt Lewin (183) et ses disciples ont rehaussé l'importance des «champs» de forces, des systèmes de tension qui poussent l'individu à agir. Ces champs de forces impliquent au minimum deux forces. Par exemple, un niveau d'aspiration se caractérisant par le désaccord existant entre ce qu'une personne est et ce qu'elle désire être, entre l'objectif qu'elle prétend atteindre et le lieu où elle se trouve. Zeigarnik a montré, à propos de ce dernier aspect, qu'une personne agit en vertu d'une tension créée par la présence d'un objectif à atteindre. La tension s'annule quand l'objectif est atteint. Galeno P. Alvarenga a confirmé les résultats de telles recherches à travers des situations de «tâches interrompues» (184).

La psychologie de la décision a également mis en relief l'état de tension créé entre deux ou plusieurs alternatives, de même que l'influence du succès et de l'échec, une autre bipolarité, dans les décisions (185). d'autres bipolarités ont été relevées dans les prises de décisions, comme par exemple: les voies traditionnelles, les voies modernes, ou les décisions programmées et les décisions non programmées (186). Toujours dans le

domaine de la décision. Festinger a attiré l'attention sur la tension créée par la «dissonance cognitive», c'est-à-dire par l'existence d'aspects positifs de l'alternative rejetée (187).

En psychologie sociale, R. F. Bales a réussi à élaborer un ingénieux système de classification du comportement des individus en groupe, à travers une étude effectuée sur de petits groupes et l'interaction humaine en général. Dans ce système il distingue des réactions émotionnelles positives et des réactions émotionnelles négatives, comme par exemple: solidarité-antagonisme, tension-relaxe, approbation-désapprobation (188).

Toujours en psychologie sociale, le comportement de leader a fait l'objet de nombreuses études dans lesquelles l'opposition bipolaire individu-groupe a été mise en relief. Nous pouvons citer entre autres les travaux de Chrys Argiris sur l'intérêt de l'homme et de l'organisation, ceux de Mc Gregor sur la théorie X et la théorie Y, et ceux de Blake et Mouton, sur les intérêts centrés sur l'homme et la production (190-191-192).

En psychologie behavioriste et en réftexologie de Pavlov et Skinner le comportement réflexe est déclenché par des stimuli positifs et très souvent perturbé par des stimuli aversifs. Le modelage du comportement opérant se fait à travers des renforcements positifs et négatifs; c'est encore une bipolarité «stimulus-réponse» qui est prise comme point de départ méthodologique (150).

La bipolarité «masculin-féminin» a été amplement démontrée, aussi bien par des travaux de psychanalystes tels que Jung (10), en ce qui concerne l'animus et l'anima présents en chaque homme et en chaque femme, en quantités variables, que par des expérimentalistes comme Terman Miles qui parvint à élaborer un test de masculinité-féménéité ainsi qu'une échelle de mesure. La distribution statistique de ce «trait» bipolaire est gaussienne (193). La participation d'un autre binaire dans la formation des comportements masculins et féminins est toujours en discussion. Il s'agit de l'organisme (endocrinologie) et du milieu (introjection de la mère et du père). Comme dans tout comportement il est difficile de distinguer la part des facteurs physiogéniques et celle des facteurs psychogéniques, de même que les relations entre le gynandro-morphisme (118) et la «gynandrophrénie».

Rocheblave-Spenlé nous parle de rôles masculins et féminins en insistant sur l'énorme part de l'influence sociale dans leur formation. En prenant comme exemple la «domination» et la «soumission», l'auteur nous montre que ces traits de caractère qui semblent a priori caractériser respectivement l'homme et la femme, «ne se retrouvent pas très clairement au niveau du rôle joué», la plupart des couples prennent en effet leurs décisions ensemble. L'auteur attire notre attention sur le fait que les différents aspects du rôle ont un rythme d'évolution différent dans une société donnée. d'autre part, alors qu'au niveau du groupe, les rôles sont nettement définis, il n'en va plus de même quand on examine le comportement réel d'individus et de ménages (326).

En caractérologie et dans les théories de la structure de la personnalité, il existe un grand nombre de «traits» ou variables bipolaires. Nous allons en citer quelques-unes extraites de l'une des études les plus exhaustives réalisées sur ce sujet par Murray (194):

«conjonctivité-disjonctivité; exocatexis-endocatexis; introception-extrapeption; impulsions-délibération; projectivité-objectivité; radicalisme-conservatisme; uniformité-changement».

Un traité ne suffirait pas pour commenter les variables bipolaires isolées par l'analyse factorielle de psychologues comme par exemple, Cattell et Leary (196-197). La structure" de la personnalité d'après Cattell est constituée de seize facteurs bipolaires, par exemple : dépendant-autonome; force moindre du moi - force plus grande du moi; réservé-expansif.

Bien que l'existence de contradictions et de bipolarités soit un fait abondamment démontré par la psychologie moderne, il nous faut aussi reconnaître qu'en général un troisième élément intervient. Entre le positif et le négatif se situe l'élément neutre. De la comparaison de la thèse et de l'antithèse naît la synthèse comme processus dialectique. Dans le modèle psychanalytique le moi régularise les forces du ça et du surmoi et prend des décisions dans le «champ de forces» ou bien choisit entre deux comportements opposés. De plus, il existe une homéostasie qui régularise les interactions entre l'individu et son milieu.

C'est ainsi que nous débouchons sur le ternaire qui fera l'objet du prochain chapitre.

VII. LE TERNAIRE

40. Analyse numérologique du mot KRUB. Signification statistique

Suivant le «conseil» de saint Jean déjà cité, quand il dit: «que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête, car c'est un nombre d'homme et son nombre est six cent soixante-six», nous avons calculé «le nombre de la bête» qui nous intéresse ici, le sphinx-chérubin.

L'affirmation de saint Jean indique clairement l'intention que l'on avait à l'époque, de symboliser les animaux par les nombres. Il reste à savoir comment on procédait.

Nous avons découvert une explication plausible aussi bien dans la Kabbale que dans les traités de numérologie (207). C'est là que tout d'abord nous avons trouvé une description de certaines propriétés des lettres hébraïques qui, comme signifiants phonétiques, ont plusieurs sens dont un numérique. Il nous est donc facile de transformer le mot hébreu keroub en nombre :

K	=	11
R	=	20
U	=	6
B	=	2
Total		39

En examinant de plus près le résultat de cette opération, nous constatons qu'il est composé du nombre trois, et de trois fois trois. Serait-ce intentionnel? En ne tenant pas compte de l'homme, nous avons trois animaux. Comme nous le verrons plus loin, chacun d'eux se divise en trois parties, ce qui nous donne le nombre neuf.

Or, chaque partie du chandelier à sept branches, voisin des chérubins, est aussi composée de trois rameaux, sur lesquels Dieu a ordonné à Moïse de mettre trois calices en forme d'amandes, ce qui donne neuf calices de chaque côté.

Mais ce serait analyser le problème selon une méthode bien occidentale. En effet, les cabalistes, suivant la tradition ésotérique de Papus, utilisaient ce qu'on appelle l'addition et la réduction théosophique, qui se font de la manière suivante: on ajoute au nombre analysé tous les nombres qui le précèdent. Par exemple:

$$4 = 1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

Ensuite on décompose le chiffre en nombres premiers, puis on additionne tous les éléments ainsi obtenus. Dans le cas de 10, nous aurons:

$$10 = 1 + 0 = 1$$

En effectuant ensuite la réduction théosophique des quatre lettres du mot *keraub*, on obtient un résultat surprenant:

$$\text{Caph} \quad \text{K} = 11 = 3$$

$$\text{Resch} \quad \text{R} = 20 = 3$$

$$\text{Vau} \quad \text{U} = 6 = 3$$

$$\text{Beth} \quad \text{B} = 2 = 3$$

Par la réduction théosophique, toutes les quatre lettres sont symbolisées par le nombre trois.

Donc le nombre du sphinx KRUB serait: 3333.

La somme de 39, obtenue ci-dessus, indiquerait que nous sommes en présence d'un être composé de trois parties (le premier 3), chacune des parties étant également composée de trois parties (trois fois trois donne 9). Nous avons par conséquent quatre trois.

La réduction théosophique nous donne la même idée de quatre ternaires.

Il est presque impossible que la correspondance numérolgique des lettres de KRUB soit due au hasard, parce que parmi les vingt-deux lettres-nombres de l'alphabet hébraïque, transformées en nombres réduits, il n'y a que cinq lettres correspondant au nombre trois. Et sur les cinq, quatre furent choisies. Il y a là une intentionnalité manifeste; La probabilité de hasard est de 0,012.

Cette intentionnalité vient corroborer la thèse selon laquelle les chérubins représenteraient une structure de quatre éléments ternaires ou d'un élément ternaire subdivisé en trois ternaires.

Comme il s'agit aussi d'un quaternaire, nombre préféré de Pythagore, d'après Papus, nous nous trouvons encore en présence d'une structure unitaire. En effet, comme nous l'avons déjà vu un peu plus haut, la réduction théosophique du nombre quatre donne le nombre un. C'est-à-dire le quatrième élément beth qui, comme nous l'avons déjà démontré, symbolise probablement le retour à l'unité.

Donc du point de vue numérolgique. le message que les auteurs du sphinx nous ont très probablement laissé est une structure constituant une unité composée de trois animaux. chacun étant lui-même composé de trois éléments. La totalité représenterait l'homme.

Il y a une autre preuve de l'emploi de la numérolgie dans le cas des chérubins. En effet. dans le Zohar de la Kabbale. on rencontre le mot «schinan» qui synthétise les animaux du tétramorphe:

«Le mot *schinan* est formé à partir des initiales des mots *schor* (bœuf), *nescher* (aigle), *ariyé* (lion) et *Adam* (homme)» ([313-316](#)).

En plus du mot «schinan», le Zohar démontre que la lettre «schin», composée de trois «iod», représente les trois animaux du tétramorphe dans le nom de Mosche (Moïse):

«La lettre «schin» du nom de Moïse est l’emblème des trois branches principales à propos desquelles l’Ecriture dit: «Tous quatre à droite avaient une face d’homme». Or, on voit qu’en plus de la figure de l’homme, il y a dans le char de Dieu trois figures d’animaux: du lion, du bœuf et de l’aigle. Les lettres «mem» et «ré» du Nom de Moïse désignent l’«homme», quatrième figure du char» (314).

Nous avons découvert quelques faits qui viennent également corroborer l’idée d’intentionnalité dans le choix des quatre ternaires composant le mot KRUB. Alors que les chérubins furent placés au centre du tabernacle, les douze tribus d’Israël furent divisées en quatre groupes de trois (4 fois trois), et disposées en carré selon l’ordre de Dieu, d’après un targum du pseudo Jonathan, les emblèmes de ces quatre groupes étaient exactement les mêmes que ceux du tétramorphe. En combinant leur position aux quatre points cardinaux, leur ordre de marche et les lettres du nom de Dieu, JHVH, qui leur correspondraient, nous obtenons l’ensemble suivant (295-296):

<i>Tétramorphe</i>	<i>Tribus</i>	<i>Nombre de tribus</i>	<i>Position</i>	<i>Ordre de marche</i>	<i>Lettrès du nom de Dieu</i>
Lion	Judas Issachar Zabulon	3	Orient	premiere	hei
Homme	Ruben Siméon Gad	3	Sud	seconde	iod
Taureau	Ephraïm Manasse Benjamin	3	Occident	troisieme	vau
Aigle	Dan Asser Nephtali	3	Nord	quatrieme	hei

Ce tableau montre que la disposition des tribus autour du sanctuaire reproduit un ordre cosmique divisé en quatre ternaires. Les résultats de la réduction théosophique des lettres des chérubins correspondaient également à quatre ternaires. Il n’est donc pas exagéré de dire que de par leur structure les chérubins sont tout autant le résumé du macrocosme que celui du microcosme.

Les spécialistes en structure architecturale de sanctuaires sont unanimes à reconnaître que ces derniers devaient intentionnellement représenter la conception que leurs constructeurs avaient du macrocosme (quatre points cardinaux, signes du zodiaque, horloges solaires, situation par rapport au soleil). Il en fut de même pour le tabernacle et la disposition des tribus d’Israël, en tant que partie intégrante d’un grand sanctuaire nomade dans le désert (295).

On rencontre d’ailleurs dans le *Sepher Ha-Zohar*, une confirmation de l’existence d’une tradition orale selon laquelle le tétramorphe représenterait les douze tribus d’Israël:

« Et la bannière de Schiloh (Moïse) portera un lion à droite, un taureau à gauche, un aigle au milieu et un homme au-dessus. Il y a quatre faces à chaque figure, ce qui fait douze, correspondant aux douze tribus» (fig. 13 et réf. 315).

On pourrait faire remarquer aussi que la réduction théosophique des trois six, qui selon saint Jean représentent «le nombre de l’homme», est de: 333, puisque chaque 6 correspond à 3. Il y a là encore, la présence du ternaire. L’animal dont le nombre est un nombre d’homme serait-il le chérubin?

41. Le ternaire dans les religions du monde

Nous avons constaté dans le chapitre précédent qu'en fait, il n'existe presque pas de sphinx binaires, c'est-à-dire composés de deux parties seulement. Il y a, en général, trois parties : un bipolarité équilibrée, harmonisée par un troisième élément ou une troisième force qui tend à faire revenir l'être vers son unité.

Avant de commencer à rédiger ce livre, nous avons pendant quelques années accumulé des données bibliographiques. Or, c'est précisément sur le ternaire que nous avons trouvé le plus grand nombre d'éléments. Il y en avait tellement, et ils embrassaient tant de disciplines philosophiques et scientifiques différentes que nous avons manqué de nous y perdre, surtout quand il s'est agi d'établir des relations rationnelles entre ces ternaires.

Nous avons découvert peu à peu que le sphinx nous avait mis sur le chemin de l'étude de lois très générales sur la structure des univers, de l'atome, de la cellule, des gènes, de l'homme et des planètes. Une fois dégagés de l'unité absolue en passant par l'illusoire binaire, c'est précisément le ternaire qui permet aux Anciens une approche explicative générique et unitaire des phénomènes de la vie.

Et de nouveau, l'arbre de vie, dont la signification a été préservée par les sages juifs jusqu'à ce jour à travers le système sephirothique, nous permet de regrouper les éléments épars de nos recherches dans un modèle unique.

Les deux chérubins-sphinx de la Genèse, qui gardent l'arbre de vie, parvinrent, du moins en ce qui nous concerne, à remplir leur finalité: en effet ce sont eux qui nous incitèrent à en savoir davantage sur l'arbre de vie sephirothique. Et voici maintenant les éléments que nous avons obtenus à travers cette recherche.

Rappelons que l'arbre sephirothique est composé de dix sephiroth distribués en trois ternaires de la manière déjà écrite plus haut. La première sephira (aleph, nombre 1) s'appelle la couronne qui créa tous les autres sephiroth. Elle est à la fois à la tête de tout l'ensemble et du premier ternaire. d'après Papus, ce premier ternaire correspondrait au monde de la création, tandis que le second ternaire constituerait le monde de la formation, et le troisième ternaire le monde de l'action qui est notre monde matériel, l'ensemble représentant le monde du En-Soph ou Infini ou encore Aziluth (105). Il y a d'autres interprétations de ces trois ternaires, comme celle de l'édition du Zohar de Jean de Pauly ([fig. 39](#)).

Chacun des éléments composant ces mondes se subdivise aussi en dix sephiroth et trois ternaires, et ainsi de suite. Chacun des sephiroth a donc une signification différente selon le plan considéré.

On trouve le ternaire du monde de la création dans toutes les «grandes» religions et mythologies, que ce soit sur le plan ésotérique - c'est le cas du judaïsme – ou sur le plan exotérique. Voici quelques-uns des ternaires que nous avons rencontrés.

<i>Egypte</i>	<i>Brahmanisme</i>	<i>Taoïsme</i>	<i>Bouddhisme</i>
Osiris- Isis	Brahma	Tao	Dharma-Kaya
Horus	Vishnou	Yin	Sambogha-Kaya
Amon-Ptah	Siva	Yang	Nirmana-Kaya
<i>Judaïsme</i>	<i>Catholicisme</i>	<i>Scandinavie</i> (104)	<i>Grecs-Romains</i>
Kether	Père	Thor	Jupiter
Chochmah	Fils	Odin	Junon
Binah	Saint-Esprit	Freyr	Vulcain

L'idée de trois mondes ou plans se retrouve dans plusieurs religions ou mythologies. En voici quelques exemples:

<i>Judaïsme</i>	<i>Bouddhisme</i>	<i>Scandinavie</i> (104)	<i>Catholicisme</i>
Beria	Brahma Loka	Asgard	Esprit de Dieu
Yesirah	Deva Loka	Utgard	Ame ou vie de
Assiya	Manoespe-Loka	Mitgard	Dieu Corps de Dieu

42. La structure ternaire de l'homme et le sphinx

Le Zohar de la Kabbale insiste beaucoup sur la structure ternaire de l'homme. Voici un des textes que nous avons découvert:

« Le membre supérieur droit est composé de trois articulations, ainsi que le membre du côté gauche. Les trois articulations droites correspondent aux patriarches; mais, objectera-t-on, n'est-ce pas aux trois cavités du cerveau que les patriarches correspondent ? En effet, ce nombre trois se retrouve dans toutes les parties du corps...» (311).

Nous allons suivre l'orientation de Salomon Ibn Gabirol, dans le cadre de la méthodologie définie au début de cet ouvrage, c'est-à-dire que nous tenterons de suivre les méandres de la pensée antique en utilisant la même méthode d'approche que les Anciens.

On se rappelle que l'auteur recommande d'analyser le microcosme, c'est-à-dire l'homme, pour avoir une idée du fonctionnement du macrocosme. Voici la reconstitution faite par Papyrus (107-178-227).

Commençons par la cellule. Elle comprend trois parties distinctes:

- le noyau
- le protoplasme
- la membrane

En d'autres termes, une cellule est une unité qui se divise en ternaire :

- - le noyau ou élément central
- le protoplasme ou élément intermédiaire
- La membrane qui limite le corps de la cellule

Voyons maintenant l'embryon humain. Lui aussi est divisé en trois parties :

- l'ectoderme
- le mésoderme
- l'endoderme

Nous savons que chacun de ces éléments donne naissance à plusieurs organes qui permettront la mise en place des différentes fonctions, par exemple:

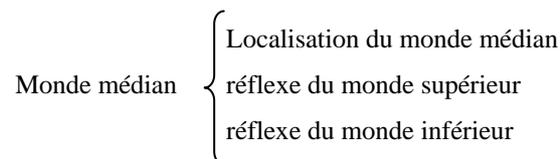
- l'ectoderme est à l'origine du système nerveux (cerveau, nerfs, fluide nerveux)
- le mésoderme donnera le système circulatoire (cœur, vaisseaux, sang)
- l'endoderme formera le système digestif (estomac, intestins, lymphe).

Chaque système est donc lui-même composé de trois éléments.

En somme, on retrouve constamment ces trois subdivisions appelées li mondes» dans la Kabbale:

- monde supérieur
- monde médian
- monde inférieur

Chaque monde est à son tour divisé en trois autres mondes, de telle manière que l'un des «mondes» soit la localisation du monde qui se divise et les deux autres le réflexe des deux précédents, ce que nous pouvons représenter de la façon suivante, en prenant pour exemple le monde médian:



Les relations de ces mondes obéiraient au principe d'intégration que nous avons déjà exposé et qui se trouve résumé sur la [figure 41](#).

Prenons comme exemple les trois grands «mondes» de l'homme:

- | | |
|-------------------|---------------------------------|
| – monde supérieur | – le système nerveux (tête) |
| – monde médian | – le système sanguin (thorax) |
| – monde inférieur | – le système digestif (abdomen) |

Le système nerveux se trouve dans la tête, mais possède des ramifications dans le thorax et l'abdomen, ou il distribue le fluide nerveux par l'intermédiaire des nerfs.

Le système sanguin, localisé dans le thorax, est présent par l'intermédiaire des vaisseaux et distribue le sang dans la tête et l'abdomen.

Le système digestif, localisé dans l'abdomen, alimente l'organisme tout entier par l'intermédiaire des vaisseaux lymphatiques.

Revenant au sphinx, nous voyons maintenant que les trois animaux, à savoir, le bœuf, le lion et l'aigle, dont nous avons déjà analysé les symboles, correspondent à nos trois «mondes» physiques, parties intégrantes de notre corps:

- le bœuf correspond à notre système digestif localisé dans l'abdomen
- le lion à notre système circulatoire localisé dans le thorax
- l'aigle symbolise notre système] nerveux.

En tenant compte du principe d'intégration des ternaires déjà décrit antérieurement quand nous parlons de l'arbre sephirothique ([fig. 41](#)) et de l'existence de plusieurs plans de division des ternaires, nous

tentons de donner sur un tableau synoptique (ci-après) les correspondances entre les différents aspects anatomiques et physiologiques de l'homme, tels que Papus les décrit.

TABLEAU IV
Homme, anatomie et physiologie d'après Papus
avec adaptation de l'auteur de ce livre

	Aigle (1)	Lion (2)	Bœuf (3)
Embryologie	Ectoderme	Mésoderme	Endoderme
Corps	Tete	Thorax	Abdomen
Membres	Maxillaire	Bras	Jambes
Organes récepteurs de la tête	yeux, oreilles	Nez	Bouche
Sources énergétiques	ondes lumineuses et acoustiques	Air	Matière végétale, minérale, Animale
Organes de transformation	cerveau usine électrique	Poumons, cœur usine à vapeur	Estomac intestin, usine Hydraulique, chimique, phySique
Types de force énergétique	influx nerveux	force vitale	Energie
Conducteurs	Nerfs	Vaisseaux sanguins	Vaisseaux Lymphatiques
Réservoirs de force	Neurones	Globules	Ganglions lymphatiques
Système nerveux cérébro-spinal	Cortex	Hypothalamus	Bulbe, moelle épinière
Organes d'expression	yeux, larynx	Bras	Jambes
Modes d'expression	regard, parole, expression	geste écrit	Marche

L'examen de ce tableau nous permet de faire des constatations intéressantes. Par exemple, la hiérarchie des organes de la tête correspond à celle des trois grandes parties du corps: la bouche est reliée à l'estomac (bœuf); le nez au thorax (lion), enfin les yeux et les oreilles sont en relation avec le cerveau (aigle).

Les trois grands types de membres ont chacun une fonction principale en rapport avec leur emplacement: le maxillaire permet le langage oral (aigle), les bras sont les organes de l'expression des sentiments et les jambes supportent le corps.

Les yeux sont, bien qu'ils soient des organes sensoriels, également des organes d'expression. Ils peuvent exprimer l'attention intellectuelle (aigle), les émotions (lion) ou les désirs (bœuf).

Le nez est un organe respiratoire (lion), mais il remplit en même temps la fonction sensorielle de l'odorat (aigle) qui nous ouvre l'appétit (bœuf).

La bouche est un organe d'absorption alimentaire (bœuf), mais elle permet également de respirer (lion) ou d'exprimer la pensée (aigle).

Il y a une tradition orientale qui compare l'organisme humain à un véhicule, ou plus précisément à un carrosse. La voiture est tirée par un cheval et dirigée par un cocher. Ces trois éléments permettent au véhicule d'avancer.

Le cocher est le principe directeur de cet ensemble. C'est lui qui commande et gouverne. C'est la tête.

Le véhicule en est le principe en mouvement, qui suppose la charge.

C'est le corps.

Le cheval en est le principe moteur. C'est l'intermédiaire entre le cocher et la voiture. C'est la vie. C'est aussi le lien entre la matière et la volonté (c'est le «cœur» de la voiture) (107).

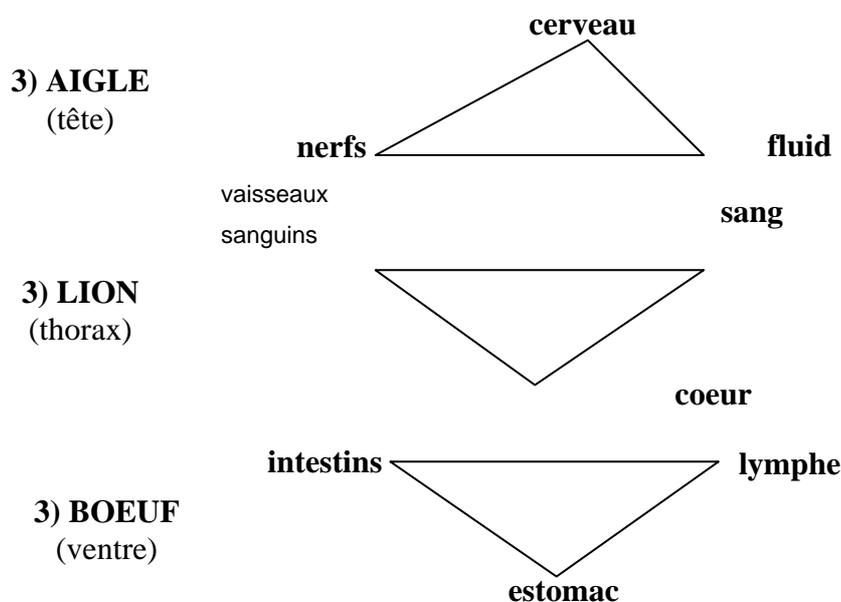
Le cocher est l'aigle, le cheval est le lion et la voiture correspond au bœuf.

Revenons maintenant quelques instants sur ce que nous avons dit à propos du binaire : actif-passif ou positif-négatif. Il fallait une force équilibrante ou un intermédiaire entre les deux. Dans l'exemple ci-dessus, le cocher est la force active, la voiture, la force passive et le cheval, la vie et le principe intermédiaire équilibrateur.

D'après Papus, nous pouvons maintenant appliquer ce principe aux trois ternaires de l'arbre sephirothique (108):

Sur le tableau V, le premier triangle représente la tête (aigle), siège de la volonté, le troisième représente l'abdomen (bœuf) et le second, le thorax (lion) qui contient le cœur, organe essentiel à la vie de l'organisme et intermédiaire entre les deux autres triangles.

TABLEAU V



En haut est situé le principe positif, en bas, le principe négatif et au milieu, le principe équilibrateur ou intermédiaire.

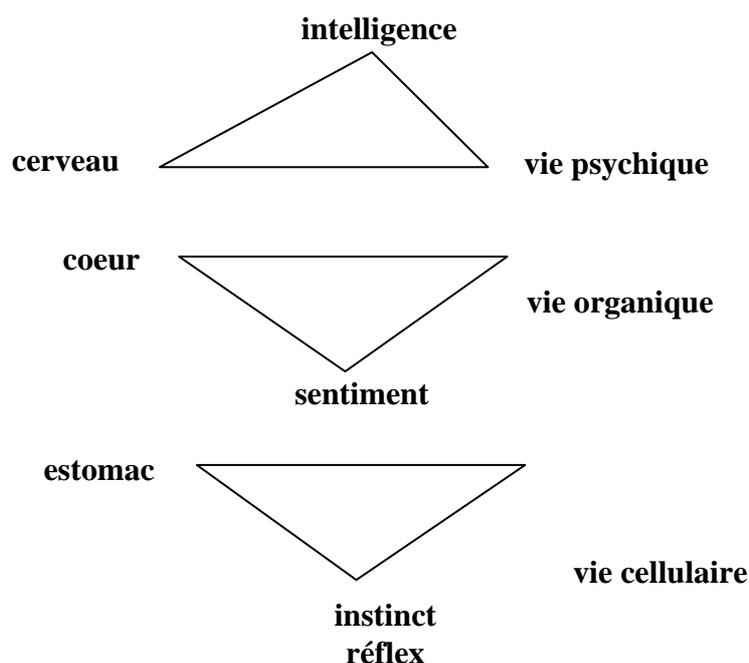
Dans chacun des triangles, nous avons les mêmes principes, cette fois orientés de la manière suivante: à droite, les fluides (principes actifs); à gauche, les organes conducteurs (principes passifs); au milieu les organes de commande (forces propulsatrices). Le cerveau commande l'influx nerveux par l'intermédiaire des nerfs. Le cœur distribue le sang par l'intermédiaire des vaisseaux et l'estomac les aliments par l'intestin, qui les transforme en lymphe par l'intermédiaire des cellules.

Dans la colonne centrale, se trouve l'organe de commande; à droite, les éléments de vie et à gauche les véhicules du corps. Dans la symbologie du sphinx, nous avons, au centre, les éléments représentatifs de l'aigle, à droite, ceux du lion et à gauche, ceux du bœuf.

Nous pouvons procéder de la même manière avec les grandes fonctions organiques ou psychiques, et nous nous sommes inspirés de Papus (108) pour établir le tableau VI ci-contre:

Le parallèle que l'on peut établir entre le symbolisme du sphinx, sa structuration et la structure de l'arbre sephirothique constitue vraiment un fait troublant. Nous comprenons maintenant l'insistance à placer les chérubins près des arbres de vie.

TABLEAU VI



Dans les textes sacrés nous avons trouvé des preuves de l'existence de ternaires psychosomatiques à l'époque des sphinx. Nous allons en donner quelques-unes ci-après, afin de montrer que les sculpteurs de sphinx, ou leurs constructeurs, avaient matière à inspiration.

Voici par exemple ce que dit la Bhagavad Gitā. Krishna explique à Arjuna les trois «gunas» ou qualités de la matière:

La matière a trois qualités, principes ou gunas, qui s'appellent Satwa ou harmonie, rajas ou mouvement et tamas ou inertie... Satwa (harmonie)... relie l'âme par l'amour à la connaissance et à l'harmonie... Rajas,

l'émotion, est la nature passionnelle... Tamas. l'inertie, lie l'âme par les rets de la négligence, de l'apathie et de la paresse» (109).

Dans la Kabbale nous avons aussi trois parties chez l'homme:

Neschamah
(volonté)
(*NOUS*)

Rouach
(vie)
(*EPITUMIA*)

Nephesh
(corps)
(*PSYCHE*)0

Ces trois parties correspondent aux «âmes» de Platon (qui constituent elles aussi un ternaire) ou bien aux corps mental, astral et physique de la théosophie, ou bien aussi aux corps spirituel, naturel et charnel des chrétiens.

Il existe une gravure médiévale (fig. 40) qui montre l'arbre sephirothique de la Kabbale appliqué à l'homme avec ses trois ternaires.

Nous rappelons en passant, que ce fut Moïse qui introduisit Une division ternaire dans les livres ou Sepher et que ce fut encore lui qui plaça les chérubins dans l'arche d'alliance.

Dans la philosophie yoga nous avons également trouvé trois grandes manifestations dans l'homme:

- Chitta ou substance mentale
- Prâna ou énergie
- Akasa ou matière

C'est au moi conscient ou Atman qu'il appartient de connaître, dominer et guider ces trois instances psychiques. Le Raja-Yoga, par exemple, se préoccupe de la maîtrise de l'esprit, et le Hatha Yoga de la domination sur le corps.

Il est à noter qu'en yoga, comme dans la Kabbale, le binaire est associé au ternaire de la manière suivante: la matière par rapport à l'énergie est négative, c'est-à-dire que l'énergie est positive par rapport à la matière. Mais la même énergie (prâna) est négative par rapport à la substance mentale (Chitta) (117).

Le ternaire fait donc vraiment partie de toute la tradition orientale en ce qui concerne la constitution psychosomatique de l'homme.

43. Le ternaire et les données de la science psychosomatique moderne

Il est intéressant de voir combien la science moderne est imprégnée de l'idée de ternaire, que ce soit en embryologie, en biotypologie, en caractérologie ou en symptomatologie psychiatrique. De nombreuses études seraient nécessaires pour définir jusqu'à quel point se justifient les parallèles établis entre les ternaires ésotériques et les ternaires scientifiques. Le fait est que des deux côtés nous avons des ternaires comme le montre le tableau VII.

TABLEAU VII			
BIOTYPOLOGIE KRETSCHMER		ET TEMPÉRAMENT ET CARACTÈRE SHELDON ET STEVENS	
<i>Biotype</i>	<i>Tempérament</i>	<i>Biotype</i>	<i>Tempérament</i>
Leptosome	schizotimique	Ectomorphe	Cérébrotonique
Athlétique	épileptoïde	Mésomorphe	Somatotonique
Psychique	éyclotimique	Endomorphe	Viseérotonique

Avant les travaux de ces deux auteurs, il existait des typologies binaires et quaternaires, en plus d'une majorité de ternaires; sur trente typologies recensées, vingt sont ternaires(118).

Les recherches de Kretschmer, et surtout celles de Sheldon et de Stevens, constituent jusqu'à ce jour les modèles les plus utilisés dans le diagnostic psychiatrique et psychologique.

Après avoir examiné et mesuré quatre mille individus au moyen d'un système photographique très objectif, de questionnaires et d'entrevues, ces deux derniers auteurs réussirent à mettre en évidence les faits suivants (119):

1° Les trois types physiques et tempéramentaux ont une distribution stylistique faisant ressortir que les types purs sont extrêmement rares, et que la majorité des individus se situe aux environs d'une moyenne (distribution suivant la courbe de Gauss). (Chacun de ces types est mesuré selon une échelle allant de 1 à 7.)

2° Le calcul des intercorrélations entre les trois types physiques montre qu'il y a une nette tendance des types à s'exclure les uns les autres (corrélations négatives et élevées).

3° Les recherches de Sheldon et Stevens mettent en évidence une corrélation élevée entre le biotype et le type tempéramental.

C'est sur ce dernier point que de nombreuses discussions sont toujours en cours; on lui oppose spécialement des objections d'ordre méthodologique du point de vue de l'échantillonnage ou des théories de nature psychosociologique.

Mais de toute manière, même à notre époque, les grandes divisions du sphinx sont toujours présentes dans notre biotypologie et caractérologie.

Le système nerveux lui-même est divisé en trois grandes parties intégrées et reliées entre elles, correspondant, grosso modo, aux trois grandes fonctions symbolisées par les trois animaux du sphinx:

- l'écorce cérébrale où se situent les grandes fonctions mentales;
- l'hypothalamus. Les noyaux subcorticaux sont le siège des réactions émotionnelles;
- la moelle épinière où se situe l'activité réflexe.

On ignorait tout de l'organisation structurelle de l'écorce cérébrale jusqu'à une époque récente. Les idées de Gall, au XIX^e siècle, sur les localisations cérébrales correspondant aux dénommées facultés mentales, furent progressivement détruites par les travaux de neurophysiologistes qui mirent en évidence l'existence d'un système fonctionnel intégré, tout en reconnaissant l'existence de «zones» ayant des fonctions spécifiques. Gestalt établit un parallèle entre les découvertes des psychologues de la Gestalt sur les relations «figure-fond» et la psychologie topologique sur la théorie du champ, qui s'insère dans le mouvement déclenché par la théorie de

la relativité d'Einstein en physique. La thèse des «localisations crâniennes» et des facultés mentales est pratiquement détruite bien qu'on en trouve encore de nombreuses traces dans le langage courant ou même dans les traités de psychologie éducationnelle ou de philosophie.

Lors d'un récent symposium sur la recherche cérébrale et le comportement humain réalisé par l'Unesco, le psychophysiologue russe Lucia (172) a tenté de faire une synthèse des travaux réalisés dans le domaine de l'écorce cérébrale. Il affirme qu'il ne s'agit plus maintenant de chercher à localiser les fonctions complexes de la pensée. En effet, des processus comme la perception, l'action volontaire, la mémoire active et la pensée abstraite seraient des «systèmes fonctionnels» extrêmement compliqués, d'origine sociale, indirects dans leur structure et consciemment autorégulés dans leur fonction. Pour les psychophysiologiques et les neurophysiologiques, les objectifs ont changé. Il s'agit de répondre à une autre question: comment ces systèmes fonctionnels peuvent-ils être réalisés par des constellations dynamiques de zones cérébrales, et comment chaque zone contribue-t-elle à la réalisation de tout le système fonctionnel?

Luria montre donc qu'actuellement on accepte comme un fait démontré que le cerveau, comme système autorégulé, consiste finalement en trois unités fonctionnelles de base ou «blocs».

- un *premier bloc* - fournisseur général d'énergie. C'est le *bloc d'homéostasie* et de surveillance. Ce bloc s'occupe de la partie interne de l'organisme;
- un *second bloc*, que Luria appelle «input» - codification et conservation de l'information reçue du monde extérieur. Il reçoit les informations du monde extérieur, les analyse et en effectue la codification. Il est composé de neurones ayant des spécialisations diverses: figures géométriques, couleurs, etc. Ces neurones constituent les zones primaires ou extrinsèques ou sensorielles. Une autre zone exerce une fonction d'intégration de ces informations parcellaires.
- Le *troisième bloc* situé dans la partie antérieure du cerveau et plus précisément dans le lobe frontal, remplit le rôle d'autorégulateur de l'organisme. C'est l'appareil qui s'occupe de la programmation, de la régulation et du contrôle du comportement humain.

Sur la figure 42 se trouve le «logotype» représenté sur la couverture de la revue de l'Unesco *Totus Homo* qui a publié les travaux de Lucia en 1970. Il s'agit d'une structure ternaire qui rappelle la structure sephirothique (fig. 41).

Sur le plan des opérations intellectuelles qui sont effectuées par l'écorce cérébrale, Piaget cherche à faire une analyse comparative sur les premières opérations dont se sert l'enfant et qui dérivent directement «des coordinations générales de ses actions sur les objets». Il y a trois catégories d'opérations:

Selon la réversibilité, on peut procéder par:

- *inversion* (structures de classification et de nombres)
- *réciprocité* (mise en séries, correspondances sérielles, etc.)
- *proximité, continuité et frontières*.

Piaget montre que ces structures élémentaires correspondent chez l'enfant aux «structures mères», dénommées ainsi par le groupe de mathématiciens «Bourbaki», parce qu'elles sont irréductibles entre elles et sources de toutes les autres. Ces structures mères sont au nombre de trois. Ce nombre trois a été obtenu, dit Piaget, par une analyse régressive et non par une construction aprioristique.

Il faut noter aussi que le terme de «structure mère» adopté par les «Bourbaki» ressemble aux termes de «trois lettres-mères» utilisés dans le *Sepher Yesirah* de la Kabbale hébraïque.

Ces structures sont les suivantes:

- les *structures algébriques* caractérisées par la présence d'opérations directes et inverses, au sens d'une réversibilité par négation. Leur opération réversible est une *inversion*.
- les *structures d'ordre*, qui s'appliquent aussi à un grand nombre de cas, comme par exemple, «l'ensemble des parties» ou le groupe et ses sous-groupes. Sa forme de réversibilité est La réciprocité.
- les *structures topologiques*, qui correspondent à des notions de proximité, continuité et frontières déjà citées dans la troisième catégorie» opérations élémentaires relevées chez l'enfant par Piaget (173).

44. De l'atome au cosmos

Revenant à notre méthodologie d'investigation du microcosme avec pour objectif de mieux comprendre le macrocosme, nous avons trouvé intéressant de tenter une recherche sur les ternaires du macrocosme ou du monde des atomes en fonction de ce que la science moderne nous en apprend.

Commençons par l'atome. Il se compose de trois éléments:

- le proton (positif)
- le neutron (neutre)
- l'électron (négatif)

L'énergie contenue dans l'atome a été libérée grâce à l'application de la célèbre formule d'Einstein:

$$E:mc^2.$$

L'énergie est fonction de la masse et de la vitesse de la lumière, en d'autres termes, elle est fonction de la matière (masse), de l'espace et du temps (vitesse: espace parcouru en un temps déterminé).

L'énergie peut donc être subdivisée de la manière suivante, comme étant fonction:

- de la matière
- de l'espace
- du temps

Chacun de ces éléments peut à son tour être divisé en trois parties: le temps a trois dimensions :

- le passé
- le présent
- le futur

L'espace a trois dimensions :

- la longueur
- la largeur
- la hauteur

La matière se classe en trois éléments :

- les solides
- les liquides
- les gaz

C'est la lumière qui a été utilisée dans la formule d'Einstein pour mesurer la vitesse.

Or, la lumière, par une analyse spectragraphique, se décompose en trois couleurs primaires:

<i>Synthèse additive</i>	rouge	<i>Synthèse soustractive</i>	Magenta
(blanc)	Bleu	(noir).	Jaune

Vert

Cyan

Si nous examinons le système de l'univers, nous y trouvons aussi trois types d'astres:

- les étoiles (soleils)
- les satellites
- les planètes

Nous avons aussi trois règnes sur la terre:

- règne minéral
- règne végétal
- règne animal

Donc si nous ne tenons compte que de la structure ternaire, nous sommes contraints de constater que la structure ternaire que nous trouvons chez l'homme, se retrouve aussi dans l'atome, sur la terre et dans l'univers, du moins tel que nous le connaissons actuellement, ou jusqu'au début du :XX^e siècle.

45. Messages des Anciens

Il est par conséquent compréhensible que les Anciens aient également divisé l'absolu ou Dieu en un ternaire ou trinité, à moins que des «dieux astronautes» soient venus instruire des populations de la terre (c'est la thèse avancée par Pauwels, Bergier, et Von Daniken)... ([120-121](#)).

Nous comprenons maintenant cette insistance des Anciens à consigner, sous toutes les formes possibles, l'existence de la structure ternaire. Tout se passe comme s'il avait déjà existé des civilisations possédant des connaissances scientifiques sur la structure du cosmos, et que ces civilisations ou groupes de savants, conscients de leur proche disparition, par explosions (atomiques?), tremblements de terre, guerres d'extermination, déluges, raz-de-marée, avaient eu la préoccupation de graver l'essentiel de leurs connaissances dans la pierre ou dans la tradition religieuse, pour la préserver de la destruction.

Que feraient, par exemple, nos savants nucléaires ou nos astronomes s'ils apprenaient que leurs livres allaient être détruits et que seules quelques tribus d'Indiens de l'Amazonie survivraient? Par exemple, comment pourraient-ils laisser aux Indiens de l'Amazonie l'essentiel de leurs connaissances?

La solution que les sages de l'Antiquité semblent avoir trouvée, c'était de consigner la structure ternaire, non seulement dans la pierre, mais encore dans les rites, les oraisons, les légendes, les objets d'usage rituel ou familial et les textes sacrés, dans l'espoir que ceux-ci se conservent intacts, au cours des millénaires à venir. C'est ce qui est effectivement arrivé.

A propos d'une plaquette assyrienne, conservée dans le British Museum, et qui représente l'arbre de vie gardé par deux sphinx portant deux autres êtres ailés et le disque solaire avec un être, Erich von Daniken dit: «L'objet central est interprété comme un "arbre sacré". Mais cela pourrait tout aussi bien être la représentation symbolique d'une structure atomique» ([122](#)). Effectivement, il n'y a aucune opposition entre l'arbre sacré et la structure atomique, puisque l'arbre sacré est un message cabalistique de la structure cosmique, et ceci intentionnellement comme le montre abondamment notre ouvrage.

On trouve des messages sur la structure ternaire, entre autres: dans le signe de croix chrétien. la salutation des mahométans. l'étoile de David (les deux premiers triangles de l'arbre sephirothique entrelacés), la

croix du Christ la croix ansée des Egyptiens. les triangles des pyramides. les trois points de la signature des francs-maçons et leur tablier triangulaire égyptien. le triple sceptre de l'Égypte. les trois lettres-mères des sephiroth (aleph, mem. schin), les trois lettres du mot sacré hindou (aum). les trois éléments du I-ching chinois. les trois lettres du nom de Jéhovah (iod, hei. vau). sans oublier les innombrables écrits déjà cités des Védas, de la Bhagavad Gitâ, Lao Tseu, de la Bible. de la Kabbale et des traditions ésotériques.

Les symboles animaux nous apparaissent maintenant comme une manière de consigner le message du ternaire : les sphinx de trois éléments. qui incluent l'homme. symbolisent l'homme comme élément équilibrant. comme principal vital ou directeur entre la pensée (aigle) ou l'énergie spirituelle (serpent) d'un côté. et le corps matériel (lion ou bœuf). ou les instincts animaux de l'autre.

Quand il y a trois animaux, principalement le bœuf. le lion et l'aigle, ils symbolisent les trois plans décrits plus haut en tant que modèle psychosomatique de l'homme. Il y a suffisamment de preuves permettant d'affirmer que cette hiérarchie est intentionnelle. Par exemple. comme nous l'avons déjà vu. l'ordre dans lequel sont placés les animaux représentant les apôtres du Christ suit la hiérarchie adoptée dans l'usage de l'espace par les moines constructeurs des églises et qui correspond, d'ailleurs, à la hiérarchie de l'espace des sephiroth. En haut et à droite, se trouvent les éléments positifs. en bas et à gauche, les éléments négatifs. L'ordre de présentation ou de lecture sera [\(123\)](#):

- en haut à droite (l'homme)
- en haut à gauche (l'aigle)
- en bas à droite (le lion)
- en bas à gauche (le bœuf)

La même hiérarchie se retrouve dans le tenue des pharaons :

- l'Uraeus frontal
- la crinière de lion
- la queue de taureau enroulée autour de la taille.

C'est aussi la hiérarchie que nous avons trouvée dans la majorité des sphinx.

La présence de l'homme chez les sphinx. en plus des trois animaux. mérite une étude spéciale. car il s'agit du quatrième élément formant le quaternaire. Ce sera l'objet d'étude du prochain chapitre.

VIII. L'HOMME ET SON EVOLUTION

46. Le quatrième élément du sphinx et le Tarot des Tziganes

L'homme est la figure dominant les trois animaux chez le sphinx composé de quatre parties. Cette hiérarchie a été mise en évidence à la fin du dernier chapitre, quand nous avons parlé de l'ordre adopté dans la disposition des animaux symbolisant les quatre Evangélistes.

Mais il existe d'autres preuves de cet ordre hiérarchique. L'une d'elles est l'existence du tétramorphe du sphinx dans le Tarot des Tziganes. Selon la tradition ésotérique, les Tziganes expulsés de l'Inde, passèrent par l'Egypte et furent initiés par les prêtres. Ceux-ci leur confièrent le jeu du Tarot qui est marqué par la même tradition que la Kabbale. Les vingt-deux arcanes majeures du Tarot correspondent aux vingt-deux lettres hébraïques, de même qu'aux vingt-deux canaux des dix sephiroth ([124-125](#)).

Dans le Tarot les quatre éléments du sphinx apparaissent séparément dans les quatre coins de la vingt-deuxième carte, qui correspond précisément à la synthèse: une femme nue entourée par le serpent qui mord sa queue, symbole de l'évolution et de l'éternité (vie-mort). Autour du serpent, on a les quatre éléments du sphinx ([fig. 11](#)).

Comme nous l'avons déjà montré, la vingt-deuxième lettre hébraïque est le «tau» qui, phonétiquement, ressemble au «Tao» ou «voie» (ou absolu) de Lao Tseu, et correspond au vingt-deuxième «canal» unissant la neuvième sephira (procréation) à la dixième ou iod, qui symbolise le retour à l'unité.

Le sphinx apparaît encore trois fois dans le Tarot, et toujours sur des cartes essentielles du point de vue de la numérologie.

On le trouve d'abord dans l'arcane mineure des deniers, sur la première carte, à côté du «père de la création» qui tient une monnaie sur laquelle figurent les lettres déjà analysées, iod et hei ([fig. 48](#)).

Le sphinx se présente aussi sous une forme binaire ([fig. 50](#)) c'est-à-dire deux sphinx guidant un chariot cubique (symbole quaternaire de l'œuvre réalisée). De nombreux symboles rappellent la domination de l'esprit sur la matière: le sceptre surmonté d'un triangle (symbole de l'esprit), par un carré (symbole de la matière) et par un cercle (symbole de l'éternité). Les deux sphinx attelés à la voiture et dominés par le conducteur symbolisent les forces actives et passives. L'ensemble de la carte correspond à la septième sephira de la Kabbale et signifie la victoire de l'esprit sur la nature ([125](#)) ([fig. 50](#)).

De plus, le sphinx se trouve sur la carte de l'arcane majeure dix ou lettre hébraïque iod, qui, comme nous l'avons déjà vu dans l'arbre sephirothique, signifie le retour à l'unité ($10 : 1 + 0$) ([fig. 53-54](#)). La carte

représente, à des fins exotériques, la roue de la fortune. Cependant sa symbologie est très significative: à droite (donc du côté positif) se trouve le génie du bien, Hermanubis. Le génie du bien est en train de grimper sur la roue (direction vers le haut: symbole positif d'élévation). A gauche (du côté négatif), on voit Typhon, le génie du mal, qui descend (symbole négatif de chute). En haut de la roue, se trouve le sphinx, une épée à la main, symbolisant la force équilibratrice entre les forces positives et négatives, en d'autres termes, le contrôle des forces de la nature. On retrouve encore l'étoile à six pointes et les deux serpents. Ces deux symboles nous ramènent au pouvoir Kundalini et au Kundalini-Yoga, qui a pour but de parvenir au «Samadhi» ou illumination par le chemin de la sublimation de l'énergie serpent) vers une plus grande perfection spirituelle (étoile à six pointes). Il faut noter aussi que Hermanubis tient un axe (système nerveux) autour duquel s'enroulent deux serpents (énergie) et qui est surmonté de deux ailes (sublimation): le caducée de Mercure.

Enfin, la quatrième carte sur laquelle apparaît le sphinx a déjà été analysée au début de ce chapitre. Elle symbolise l'évolution et le retour à l'unité.

La simple présence du sphinx dans le Tarot des Tziganes, nous permet de tirer quelques conclusions sur la fonction symbolique de l'homme. Il est lui-même le sphinx, c'est-à-dire un être composé de trois animaux symboliques, trois forces de la nature dont il doit prendre conscience et qu'il doit apprendre à dominer. Dominer, c'est sublimer l'énergie pour parvenir à neutraliser les forces positives et négatives, celles de la morale et de l'instinct, qui sont en lui: en haut, l'aigle et en bas, le bœuf et/ou le lion. Il s'agit, en termes dialectiques, d'éliminer nos contradictions internes' pour parvenir à une unité toujours plus grande de notre être.

Mais il existe encore beaucoup d'autres données prouvant qu'à travers le quaternaire le sphinx symbolise l'évolution consciente de l'homme. C'est ce que nous allons démontrer maintenant.

47. L'évolution consciente de l'homme

Le sphinx nous met en présence d'une conception structurale, et en même temps évolutive de l'homme. Structurale, parce que selon le point de vue exposé précédemment, il existerait en plus de la pensée, de l'émotion et de l'instinct, qui représenteraient les trois inconscients de l'homme, une fonction de connaissance et de contrôle. Elle est aussi évolutive, puisque cette connaissance qui est une «conscience», et ce contrôle constituent la voie d'accès à l'illumination ou Samadhi.

On retrouve ces idées de structure hiérarchisée et d'évolution dans certains rites.

Par exemple, le triple sceptre de l'Égypte composé d'un fouet, d'un bâton et d'une baguette, représentait:

- la domination sur le corps (bœuf) par le fouet
- le contrôle sur les sentiments (lion) par le bâton
- la domination de la pensée (aigle) par la baguette

Le trône symbolisait la domination de la nature animale dans l'homme (126).

Il existe dans un rituel judaïque très ancien, quelque chose de semblable: il s'agit de quatre espèces végétales utilisées dans la fête de Sukkoth (127).

Il y a un texte du Talmud de Jérusalem qui ne laisse subsister aucun doute quant à la valeur symbolique de la hiérarchie homme-animal. Il prouve que cette interprétation existait déjà il y a presque deux mille ans en tant que tradition orale. Comme on le sait, le Talmud a été rédigé entre le I^{er} et le IV^e siècle de notre ère et représente une tradition orale qui aurait été transmise à partir de Moïse. Ce texte constitue une preuve objective de l'existence d'une interprétation symbolique de type «psychanalytique», il y a deux mille ans. Et si l'on considère que Moïse tenait peut-être son initiation des Egyptiens, comme le démontre entre autres Maryse Choisy (321), cette interprétation remonterait en fait à trois mille ans et peut-être davantage.

Il s'agit d'une longue liste d'interprétations de rêves: comme par exemple des rêves de raisins, de chats, de puits, de fleuves, d'oiseaux, de roseaux, etc... A propos des rêves de bœuf (un des animaux du tétramorphe), il est dit textuellement:

«Si l'homme monte la bête, c'est un signe d'élévation...»

et encore:

«s'il le monte, il s'élèvera aux grandeurs»(319).

Dessenne signale que dans le «Texte des pyramides», le sphinx est mentionné sous le nom de Rwti (dieu lion), qui était un dieu gardien associé à Atum ou Tum, dans le *Livre des morts* de l'Égypte.

Or, ce dieu gardien est le même qui présidait les cérémonies d'initiation. Hassan (213) a trouvé dans des excavations près de Giseh un grand nombre de tablettes avec des dessins de sphinx associés à des oreilles (fig. 59). Ceci semble symboliser la tradition initiatique orale, qui comme on le sait, consiste à chercher l'illumination en passant par des stades évolutifs (cieux, chakras, phases) ou métamorphoses successives. Au cours de ces «métamorphoses», l'initié jouait le rôle de quelques animaux-dieux, après avoir repoussé plusieurs monstres. Parmi ces animaux figuraient le lion, le taureau, le serpent et le faucon, ainsi qu'une petite hirondelle et un crocodile. Le texte de la description du sphinx Rwti, que nous transcrivons ci-après, illustre parfaitement ce que nous venons de dire.

«Je suis l'aujourd'hui
Je suis l'hier
Je suis le demain
A travers mes nombreuses naissances
Je reste jeune et vigoureux
(...) Je suis le gouvenail de l'orient,
Seigneur des deux visages divins
Mon rayonnement éclaire tout être ressuscité
Qui, cependant qu'il passe, dans le royaume des morts
Par des transformations successives
Cherche son chemin péniblement
A travers la région des ténèbres.
(...) Grande sera ma splendeur
Au milieu de la belle ordonnance
De ce jour renaissant!
En vérité je briserai la résistance de ceux
Qui s'unissent contre moi et se cachent

Forgeant des plans pour me repousser!...
(...) Bienheureux ceux qui, de l'au-delà
Contemplant en paix leurs restes immortels.
(...) En vérité je suis celui
Qui marche vers la pleine lumière du jour!
(...) Que le Dieu tout-puissant qui marche derrière moi
Pendant que je me dirige vers l'au-delà
Me tienne en sa bonne garde!
Afin que ma *chair* devienne plus forte et plus saine
Que mon *esprit* sanctifié monte la garde au-dessus de mes membres
Que mon *âme* les couvre et les protège de ses ailes».

Si nous regardons maintenant la figure 24, qui représente une cérémonie funèbre ou d'initiation, nous comprendrons mieux la fonction du sphinx. C'était un dieu qui accompagnait l'initié ou le mort auquel il s'identifiait en même temps. Et dans le texte, le ternaire apparaît de manière explicite: chair, esprit, âme. Dans la figure 24, le bœuf représente probablement la chair, le lion, l'âme (avec des ailes...) et le serpent, l'esprit qui quitte le corps pour monter la garde «au-dessus de ses membres» comme le dit le texte.

Il ne faut pas oublier que la description d'une cérémonie d'initiation était tout à fait identique à celle des funérailles. En effet, l'initié pouvait connaître les états d'illumination qu'à travers une mort artificielle qui permettait à l'esprit de quitter le corps pour le contempler.

En d'autres termes, l'initiation consistait à mourir artificiellement pour «renaître» (276). De nombreux auteurs comme M. Eliade, R. Guénon et Mayassis le démontrent amplement.

Il serait souhaitable qu'une analyse structuraliste des principaux textes du *Livre des morts égyptien* permette de jeter davantage de lumière sur la fonction du sphinx, et sur les cérémonies initiatiques en général. Il y aurait plus de trois cents pages à analyser.

De toute façon, nous y avons trouvé le sphinx associé:

- à la fonction de gardien
- à la cérémonie initiatique
- à l'idée de maîtriser des monstres pour connaître l'illumination
- à plusieurs stades de «métamorphose»
- à la recherche de la maîtrise, de la cohésion et de l'équilibre entre les éléments
- à un ternaire de la structure humaine bien connu de toutes les écoles ésotériques (chair, esprit, âme)
- à un ternaire temporel: passé, présent, futur, rapprochement que différents auteurs ont déjà fait.

Le texte des pyramides allié à l'illustration n° 24 nous démontre en somme que le sphinx est à la fois un dieu-gardien, un symbole de structure psychosomatique, de structure cosmologique, et symbolise la voie

d'accès au «quatrième stade évolutif» grâce à la domination du «monstre-animal» en vue de parvenir à l'illumination.

Jung (10-128) a beaucoup insisté sur la signification des héros tuant des animaux ou des monstres. Selon lui, il s'agit d'un archétype symbolisant la lutte de l'homme contre sa libido, c'est-à-dire contre sa partie animale. A propos du matériel de fantasmes que lui a apporté Miss Miller, dans lesquels apparaît le sphinx d'Egypte, Jung, analysant le symbole du sphinx à partir de la théogonie grecque, rappelle le caractère incestueux de la mère du sphinx, Echnida, dont la partie supérieure du corps avait l'apparence d'une belle femme, tandis que le bas était un horrible serpent. Le sphinx était en effet issu de l'union de sa mère avec son propre fils, Gerion qui fut vaincu par Hercule.

C'est le héros mythologique Œdipe qui élimina le sphinx après avoir répondu correctement à l'énigme. Compte tenu du complexe d'inceste d'Œdipe, le sphinx représenterait donc également la domination précoce de l'instinct, c'est-à-dire le refoulement de nos tendances incestueuses; c'est le premier renoncement, la première domination de l'animal en nous, de notre vie, du moins en ce qui concerne la vie sexuelle.

Au Moyen Orient, Darius tue un griffon, c'est-à-dire un lion ailé (129) et Neptune dompte un cheval ailé (130). Là encore se trouve symbolisé l'homme maîtrisant sa partie instinctive et sa pensée (fig. 55).

Gilgamesh, un héros mythologique assyrien, accompagné de Enkidou, était connu pour son obstination à vouloir chercher l'immortalité et pénétrer dans le monde de l'au-delà. Pour pouvoir atteindre la forêt de cedres, il dut tuer le monstre Houmbaba (247). Plus tard, il partit à la recherche de la plante de jeunesse, et c'est un serpent qui l'en empêcha. Au cours d'un épisode apparaît même le «bœuf céleste» envoyé pour tuer Enkidou, parce qu'il a méprisé le dieu de l'amour.

Dans cette épopée de Gilgamesh, il y a un passage intéressant sur la valeur symbolique de la nécessité de «dompter l'animal» pour parvenir à un état extatique:

«Si nous ne domptons pas Houmbaba

L'éclat de splendeur disparaîtra dans la confusion et si l'éclat de splendeur disparaît, s'obscurcira la clarté» (255).

Les symboles de la domination du corps animal et du mépris pour l'amour physique apparaissent très clairement ici. Pour trouver l'arbre de vie, il faut «tuer l'animal». L'illustration (fig. 36), en annexe, est suffisamment claire sur ce point. De plus, pour atteindre l'immortalité il faut encore dominer le pouvoir du serpent Kundalini.

Mayassis (300) qui a fait une analyse exhaustive du mythe de Gilgamesh démontre d'ailleurs que celui-ci était, en fait, un prêtre et un initié.

Maryse Choisy dans son livre déjà classique, *L'être et le silence*, a fait une recherche comparative sur les sept stades initiatiques, ascensionnels dans le Kundalini-Yoga, le Raja-Yoga, le Bakti-Yoga, la montée du Carmel de Saint Jean-de-la-Croix et le «château intérieur» de Sainte Thérèse (320). Tous se terminent par l'illumination, en ayant commencé par la domination de nos «animaux».

Nous avons trouvé dans la cathédrale d'Auch, une preuve frappante de ce symbolisme de la domination de l'animal par l'homme, précisément à propos des quatre Evangélistes. Deux d'entre eux posent un de leurs pieds sur l'animalles symbolisant (le lion et le bœuf). Saint Jean n'en fait pas autant en ce qui concerne

l'aigle, probablement en raison de la symbolique spirituelle de cet animal. Et dans le cas de Saint Luc, c'est l'ange qui pose le pied sur celui de l'Évangéliste (328) (fig. 66 à 69).

Il y a d'ailleurs un parallèle intéressant à établir avec certains dieux mésopotamiens et hindous (fig. 61 à 64), qui sont tous représentés au-dessus d'un animal, ce qui est d'ailleurs aussi le cas du Christ du Parvis de Notre-Dame, qui surmonte deux lions (fig. 65).

À l'appui de ces données, il est impossible de ne pas se rappeler une expérience très intéressante dans laquelle on trouve la fonction de gardien et même temps que la valeur symbolique de la destruction de l'animal par l'homme.

Il s'agit de la technique psychothérapique du «Rêve éveillé» de Desoille, qui permet, comme on le sait, d'explorer l'inconscient collectif de Jung. Le patient est allongé sur un divan, et imagine que sa propre personne a la faculté d'évoluer librement dans l'espace. Les sujets décrits par l'auteur, au moment où ils veulent «monter» plus haut, affrontent un monstre, un animal féroce, un dragon ou un serpent. Dès que le patient a «tué l'animal», il parvient à s'élever davantage, et trouve en général une lumière blanche, des sentiments d'une extrême pureté s'associant à celle-ci. Nous avons nous-mêmes fait l'expérience du «rêve éveillé», et nous avons pu vérifier ce phénomène chez plusieurs de nos patients.

Desoille distingue trois situations, chacune ayant sa propre signification symbolique:

1° L'image du «gardien du jardin» qui représenterait le surmoi empêchant le moi de réaliser sa partie instinctive du ça. C'est l'interprétation freudienne faite au niveau de l'inconscient individuel.

2° Le dragon du folklore ferait partie de l'inconscient collectif et représenterait la mère qui, en tuant son fils dans une liaison incestueuse, l'empêcherait de parvenir à la plénitude d'un amour «normal».

Ce type de gardien n'interdit pas l'accès au jardin, mais empêche «l'ascension» du patient, c'est-à-dire qu'il ne le laisse pas choisir librement et consciemment de nouveaux objets d'investissement de la libido.

À l'interprétation freudienne vient s'ajouter une interprétation plus large. Il ne s'agit pas seulement de la relation incestueuse considérée comme un obstacle, mais aussi de toutes les entraves forgées par l'instinct qui empêchent le patient de réaliser le «soi», c'est-à-dire l'idéal du moi construit à partir des images positives du père et de la mère. Le «trésor» que le dragon garde généralement serait donc en fait un trésor spirituel.

Le ça deviendrait à ce moment-là une instance de refoulement du soi. Pour réaliser le soi, il faut tuer l'animal gardien.

3° Quand le patient est arrivé à un certain stade de sublimation, apparaît un autre obstacle à l'ascension. Ce n'est plus le dragon, mais un être bienveillant et ferme qui barre la route. Il s'agit cette fois du moi conscient, qui se rend compte que s'il veut faire un pas vers une vie plus belle, plus profonde, il lui faudra renoncer à certaines habitudes; c'est encore la résistance du ça à travers le moi conscient. Desoille dit d'ailleurs que «nous refoulons le sublime comme nous refoulons ce qui nous paraît ignoble» (258). Cette idée se rapproche beaucoup de celle de Maslow sur le refoulement du sublime et elle en expliquerait peut-être mieux le mécanisme profond. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Quant au mythe d'Œdipe et à ses rapports avec le sphinx, un fait intéressant est à constater: la solution de l'énigme est aussi un symbole, plus précisément le symbole de l'évolution dont nous venons de parler. «Quel

est l'animal qui a quatre pattes le matin, deux à midi et trois le soir» Œdipe expliqua qu'il s'agissait de l'homme. L'homme marche dans son enfance à quatre pattes, puis sur deux pieds, enfin sur trois quand en vieillissant il s'appuie sur une canne (23). Il est clair que le sphinx symbolise l'évolution de l'homme. Maintenant que nous connaissons la symbologie structurale du sphinx, nous pouvons dire que l'enfance est représentée par le bœuf, car c'est l'âge où prédominent la psychomotricité et les instincts; la jeunesse, par le lion, puisque c'est l'âge de l'action et des passions; la vieillesse par l'aigle, car c'est l'âge du recueillement spirituel et de la sagesse.

Maryse Choisy nous rappelle, sous le titre *La deuxième énigme du sphinx*, que, dans la tragédie d'Œdipe, on oublie trop souvent la sagesse de l'autre énigme: «Quelles sont les deux sœurs qui s'engendrent mutuellement?» Le jour et la nuit, répond-il, et c'est la première formulation de l'ambivalence cosmique, de l'ambivalence antérieure aux sentiments de l'homme. Après avoir montré les difficultés de l'homme face à sa bipolarité, l'auteur nous dit que pour accepter l'ambivalence, il faut déjà être adulte (321). d'ailleurs les psychanalystes savent qu'un des signes de maturité de leurs patients réside précisément dans l'acceptation de l'ambiguïté de la vie. Dans nos chapitres sur le binaire et le ternaire, nous avons suffisamment développé ces idées; il est donc inutile d'y revenir.

L'histoire d'Œdipe symbolise donc à la fois l'évolution et «le refoulement des animaux» qui sont en nous, c'est-à-dire nos premières tendances incestueuses.

D'ailleurs, Jung a découvert un texte dans le *Bardo-Thodol* (le livre des morts tibétain) (1), qui prouve que les Anciens étaient freudiens avant que n'ait existé Freud. Ils ont en effet entrevu la nécessité de dominer et de refouler les premières tendances incestueuses en tant que processus essentiels à l'évolution de l'homme.

Voici le texte, plutôt troublant si l'on songe qu'il a été écrit il y a quelques milliers d'années:

«Si l'on doit naître mâle, le sentiment d'être un mâle éveille dans le "connaisseur" un sentiment de haine et de jalousie envers le père, d'attraction envers la mère. Si on doit naître femelle, le sentiment intense de haine est éprouvé envers la mère, et l'attraction envers le père».

Ceci démontre que l'inceste chez l'homme était déjà connu en des temps très lointains.

Il semble que cette domination des tendances libidinales ne soit qu'un simple conditionnement opérant primaire, c'est-à-dire dans le langage de Skinner, que les tendances libidinales ont été refoulées par divers «agents de contrôle» comme par exemple, la famille et la religion. Une seconde nature a été «modelée» au cours de la philo et ontogénèse. En nous référant au sphinx, c'est l'aigle qui est parvenu à dominer le bœuf et le lion. Mais l'homme n'est pas conscient de ce refoulement. Et c'est précisément à la psychanalyse qu'il appartient de permettre au moi de découvrir la relation œdipienne.

Le modèle psychanalytique de Freud est un modèle évolutif rappelant beaucoup le sphinx: nous avons d'un côté notre vie instinctive, le ça, de l'autre côté, notre surmoi, produit de l'introjection des valeurs parentales et sociales. Ce surmoi, généralement rigide, agit comme une police intérieure, comme une justice aveugle. Le moi sera la force régulatrice entre le ça et le surmoi. Pour en revenir au sphinx, le moi correspond à l'homme qui, consciemment, régule l'interaction de l'aigle d'une part, du bœuf et du lion d'autre part la correspondance entre les modèles de Freud et celui du sphinx pourrait être schématisée de la manière suivante:

Serpent	_____	Libido
Homme	_____	Moi
Aigle	_____	Surmoi
Lion	} _____	Ça
Bœuf		

Le serpent représente l'énergie, la libido de Freud, qui peut être utilisée à plusieurs niveaux par le moi. Au niveau du «bœuf», les personnes connaîtront les plaisirs de la table et les relations purement génitales ou sensuelles.

Dépenser de l'énergie au niveau du «lion», c'est se laisser dominer par les passions, par la lutte compétitive. A ce niveau-là, les personnes situeront leurs relations avec autrui sur un plan sentimental et amical. Leurs rapports sexuels seront conditionnés par ces sentiments.

Ceux qui dépensent de l'énergie au niveau de «l'aigle» se mettront au service des grandes valeurs de l'humanité: La Beauté, la Vérité et l'amour spirituel. Ce seront des penseurs, des philosophes et des mystiques. Pour Freud, il s'agit de personnes dont les pulsions instinctives ont été dérivées sur des objectifs socialement supérieurs, lorsqu'ont apparu certains obstacles ([131](#)).

Il s'agit 'évidemment là, d'une simplification à outrance, faite seulement pour faciliter la compréhension de ce que nous voulons exprimer.

On pourrait aussi mettre en correspondance les stades freudiens avec les symboles thériomorphes du sphinx de la façon suivante: le bœuf symboliserait les trois stades oral, anal et phalique. Le lion serait correspondant à la phase génitale mûre, et l'aigle correspondrait à une phase de sublimation dans des activités artistiques, littéraires et scientifiques. Il faudrait un livre pour développer et défendre ce point de vue.

Bien que l'aigle se situe à un niveau supérieur par rapport au lion et au bœuf, certains auteurs ésotériques considèrent qu'il y a une instance supérieure à ces trois catégories, celles-ci étant considérés par eux comme des stades évolutifs.

48. Les stades évolutifs

Le yoga, par exemple, nous enseigne que la hiérarchie ternaire, vie instinctive, vie émotionnelle, vie mentale, correspond à trois stades d'évolution:

1⁰ *L'homme instinctif*, qui a une vie semblable à celle d'un animal: manger, boire, dormir, satisfaire ses besoins sexuels. Chez lui, le moi se confond avec ses propres désirs.

2⁰ *Pour l'homme émotionnel*, «aimer» et «ne pas aimer» constituent l'essentiel de sa vie. Il valorise le sentiment, l'amour, le courage. Sa vie instinctive et intellectuelle est subordonnée à sa vie émotionnelle. Pour lui, «le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas». Chez l'homme émotionnel, le moi se confond avec le «cœur».

3⁰ *L'homme mental* a atteint un degré de conscience plus élevé. Analyse et synthèse, penser, raisonner, observer, émettre des hypothèses et tirer des conclusions sont ses activités essentielles dans la recherche de la vérité. L'intelligence cherche à atteindre la sagesse et à se mettre au service des valeurs qu'il a découvertes. A partir de là, il entre dans une quatrième phase ou stade.

Chez l'homme mental le moi se confond avec ses pensées, Descartes, et son fameux *cogito ergo sum*: je pense dont je suis, traduit bien ce troisième état de conscience.

L'iconographie sur la figure 58. L'homme peut faire le choix de l'objectif de sa vie parmi les trois types correspondant aux animaux composant différents sphinx:

1⁰ Le premier sphinx est composé d'animaux très primitifs:

- le porc avec ses instincts «grossiers»
- le sanglier avec son excessive agressivité
- le singe comme caricature de l'homme automate qui imite sans comprendre
- le perroquet qui sait seulement répéter sans comprendre ce qu'il dit

2⁰ Le second sphinx, dit «normal», est composé de deux éléments déjà analysés dans ce livre:

- le bœuf passif, domestiqué pour travailler
- le lion du cœur et de la passion
- l'aigle ou la pensée, qui contrôle le lion et l'enchaîne
- l'homme qui s'éveille

3⁰ Le troisième sphinx, ou sphinx «évolué» est composé d'animaux très expressifs :

- le cheval, fidèle et «noble»
- le chien, ami fidèle de l'homme
- l'ange
- le pigeon, symbole de l'évolution spirituelle

On peut noter en passant que, dans l'iconographie chrétienne, les chérubins se transformèrent en anges, comme si la chrétienté avait définitivement banni de sa vie l'animal instinctif.

4⁰ *Le moi véritable*

Le quatrième stade se caractérise par une prise de conscience du moi véritable. Gurdjieff recommande de s'observer pendant qu'on mange, qu'on aime ou pense. Au moment où on se dit: «je mange», «j'aime» ou «je pense», s'éveille en nous la perception de l'existence d'un être en nous, d'un être qui est capable de connaître, de conscientiser ses activités instinctive, émotionnelle ou mentale, c'est-à-dire en d'autres termes, son «bœuf», son «lion» ou son «aigle». Cet être est notre moi véritable, symbolisé par l'homme chez le sphinx.

Le moi une fois éveillé, nous pouvons commencer à développer le contrôle volontaire des trois niveaux précédents, c'est-à-dire, à canaliser notre énergie vers des activités toujours plus «nobles» pour parvenir à l'état de Samadhi ou illumination intérieure et plus tard, à l'état de conscience cosmique ou Nirviya. Ce quatrième stade est symbolisé par l'homme chez le sphinx. Avant d'avoir été défiguré au cours de plusieurs batailles, le visage du sphinx de Giseh exprimait une telle félicité, que tous les visiteurs en étaient impressionnés,

c'était même ce qui les frappait le plus. le sphinx fut érigé face au lever du soleil. c'est-à-dire à la source de la lumière, et au début de l'évolution du jour (132). Evolution en vue de l'illumination, voilà encore un aspect supplémentaire du message du sphinx. Son aspect humain.

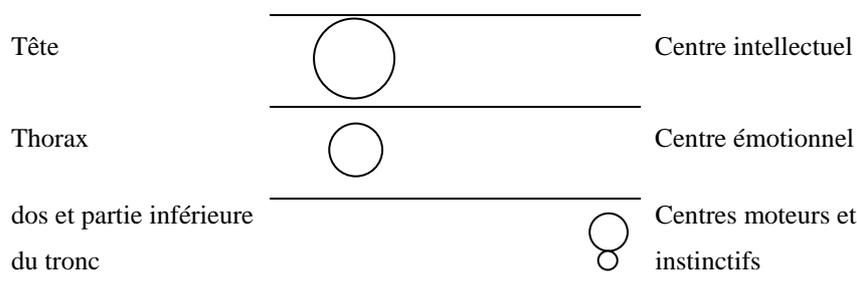
49. L'éveil de l'homme

Gurdjieff et son disciple, le mathématicien Ouspanski, ont développé sur la base de leurs études ésotériques et au cours de séjours prolongés dans des monastères tibétains (133) une théorie évolutive très séduisante, qui attira un grand nombre d'hommes de lettres et de philosophes dans son fameux domaine de Fontainebleau (134).

Selon leur thèse principale, nous sommes tous endormis, dans un état à la limite du sommeil et de l'état de veille. Gurdjieff suggère une expérience classique et simple pour prendre conscience de notre propre léthargie et incapacité de nous diriger nous-mêmes. Il s'agit d'essayer de se concentrer sur le tic tac d'une montre, sans penser à autre chose. On n'y arrive en général que pendant quelques secondes, et on revient aussitôt à ses propres conditionnements.

Ouspanski attribue cet état de sommeil à notre conditionnement. Rien ne nous est propre, tout nous vient du monde extérieur, mis à part quelques réflexes primaires liés à la défense de notre organisme. C'est le milieu ambiant, et surtout la société qui a conditionné nos habitudes, nos pensées, nos croyances, et à tel point que nous nous imaginons avoir des opinions bien à nous, alors que nous ne faisons que répéter ce que nous avons entendu dire chez nos parents et nos éducateurs (135).

D'après leur analyse, l'homme actuel serait inconscient ou semi-conscient. Nous serions restés fixés au niveau des premiers stades évolutifs. Pour évoluer, il faudrait que nous nous éveillions, que nous (notre moi) prenions progressivement conscience et que nous dominions nos quatre centres correspondant à nos quatre stades évolutifs. Il décrit ces quatre centres comme une ascension progressive. Voici le résumé de sa description:



Ces centres correspondraient aux trois premiers stades évolutifs sur les sept qui existeraient, à savoir:

- *homme n° 1*
dominé par les instincts et les impulsions motrices; c'est l'homme physique
- *homme n° 2*
homme émotionnel dominé par ses passions

- *homme n° 3*
homme intellectuel dominé par ses pensées

La majeure partie de l'humanité resterait fixée à l'un de ces stades. Pour passer au suivant, il faut acquérir la culture d'une «Ecole».

- *homme n° 4*
il a pris conscience de lui-même et a une notion claire de l'existence d'une *unité*, d'une conscience et d'un moi permanent. Il y a en lui un constant désir de se développer, et c'est même devenu sa préoccupation essentielle.
- *homme n° 5*
c'est celui qui est parvenu en même temps à l'*unité* et à la conscience de soi. Un centre supérieur travaillerait pour lui.
- *homme n° 6*
c'est l'homme qui aurait acquis une conscience objective dirigée par un autre centre, ce qui lui permet de dominer toutes ses fonctions psychosomatiques, mais pas encore de manière permanente. Il posséderait des facultés hors de portée de l'homme commun.
- *homme n° 7*
il posséderait une conscience et une maîtrise de soi constantes. Il aurait un moi permanent et une volonté libre.

Les religions, les arts, les sciences, les cultures et les civilisations peuvent être rangées dans une de ces catégories.

L'homme de notre civilisation occidentale arriverait difficilement à dépasser le quatrième stade. Seuls de grands mystiques comme Bouddha et Jésus Christ seraient parvenus au stade n° 7.

Nous trouvons de nouveau dans ces trois premiers stades évolutifs, l'équivalent des trois animaux du sphinx: le bœuf, le lion et l'aigle. Le quatrième stade correspond à l'éveil de la conscience humaine. Il y a donc coïncidence entre la structure du sphinx et la structure exposée par Gurdjieff et Ouspanski.

Nous avons rencontré ce quatrième stade dans un grand nombre de systèmes structuraux et évolutifs ésotériques, sous des dénominations différentes.

Par exemple, selon les Hindous, la vie a quatre objectifs et les trois premiers sens définissent la valeur de la personne. Mais voici les quatre sens de la vie:

- 1⁰ *Kama*
plaisir, sexe, réalisation de soi sur le plan sexuel;
- 2⁰ *Artha*
réalisation de soi sur le plan social, sur le plan de l'action;
- 3⁰ *Dharma*
devoir, vertu, recherche de la perfection de notre être ;

4⁰ *Moksha*

libération finate et totale des chaines de l'existence; réalisation du moi.

L'évolution se fait à travers la pleine satisfaction des besoins correspondant aux trois premiers sens de la vie. En effet, l'homme doit pouvoir comparer ceux-ci avec la réalisation du quatrième objectif, et parvenir librement à la conclusion que ce quatrième stade est plus gratifiant que tous les autres. «Je n'ai jamais renoncé à un vice; ce sont eux qui m'ont quitté»; telle est la phrase du Saint. Elle résume toute une philosophie» évolutive (136). Et Bouddha aurait dit: «Si tu veux tuer un désir, la meilleure manière c'est de lui céder».

Quand nous avons parlé, à propos du ternaire, de l'image orientale du carrosse, du conducteur et du cheval, nous avons laissé de côté, en vue de le présenter ici, le quatrième élément de la structure, c'est-à-dire le propriétaire du carrosse. Celui-ci représente la volonté consciente qui contrôle le cocher (la pensée), le cheval (sentiment, action) et le carrosse (le corps). Selon la terminologie théosophique, nous aurions un corps physique, un corps astral, un corps mental et un corps causal (137).

50. Les voies vers le quatrième stade

Gurdjieff distingue trois «voies» pour parvenir au quatrième stade. Chacune d'elles correspondrait à l'un des «centres» que nous avons déjà décrits.

1^o *La voie du fakir*

Elle correspond à la lutte contre le corps, ou en d'autres termes c'est la domination du «bœuf». De nombreux fakirs se font moines ou yogis, par la suite.

2^o *La voie du moine*

C'est la voie de la foi, du sentiment religieux. Le moine passe des années concentré sur son second centre, le sentiment. Il cherche à retrouver l'unité de toute sa structure, auprès du centre émotionnel, c'est-à-dire du «lion» si on se réfère au sphinx.

3^o *La voie du yogi*

C'est la voie de l'intellect, de la connaissance. C'est aussi la voie de la méditation et du silence. Ou la voie de u «l'aigle».

Gurdjieff passa toute sa vie à tenter de développer une quatrième voie, parce qu'il trouvait que trop peu de personnes parvenaient au quatrième stade par les trois autres voies. Sa voie consistait en une appréhension simultanée et consciente des trois «centres». Au moment de mourir, il dit à ses disciples: «Je vous laisse dans de beaux draps...» (138).

Mais ce n'est pas seulement dans les écoles ésotériques que l'on cherche à dégager l'homme de l'automatisme. De nombreux courants de la psychologie moderne, et plus particulièrement de la psychothérapie, tendent vers cet objectif.

Nous allons justement montrer que le symbole humaniste du sphinx est présent dans la science psychologique moderne.

51. Homme conscient ou automate du XX siècle

Igor Caruso a mis l'accent sur la valeur du symbole. D'après lui, c'est une «rencontre»; en effet, le sens étymologique de symbole est *symbalein*, c'est-à-dire précisément «rencontre» (139). Le symbole du sphinx est donc une rencontre, une rencontre des hommes du XX^e siècle, surtout des hommes des sciences humaines, dûment préparés pour aborder les symboles, avec les prêtres (ou hommes de science) d'il y a une ou plusieurs dizaines de milliers d'années.

C'est cette rencontre que nous avons essayé de faire ici. Nous sommes parvenus à les rencontrer grâce au sphinx qui symbolise leur conception de la structure psychosomatique de l'homme. Nous avons démontré dans les chapitres précédents comment cette conception est encore actuelle, et comment nous la redécouvrons dans la structure psychosomatique sheldoniennne ou les structures primaires ou «naturelles» dans la pensée mathématique des «Bourbaki» ou dans la Genèse des opérations logiques selon Piaget.

Nous allons essayer maintenant de faire la même démonstration en ce qui concerne la place de l'homme dans le sphinx, ainsi que l'idée d'un «quatrième» stade évolutif.

Commençons par le modèle freudien. Deux forces antagonistes sont équilibrées, nous pourrions même dire «administrées», par un moi conscient. Dans le système freudien, l'évolution de l'homme se fait dans le sens d'une adaptation des pulsions libidinales ou, en d'autres termes, du principe du plaisir aux règles et aux normes imposées par la nature ou par la société; on parle couramment de l'adaptation du principe de plaisir au principe de réalité (149).

Comme l'individu a introjecté la nature et le surmoi de ses parents et éducateurs, il s'agit aussi d'une adaptation à soi-même, comme le montre Caruso, dont l'idée a récemment été développée par Jarbas Moacyr Portella (140-141).

Cette idée d'adaptation à soi-même est en un sens synonyme d'accommodation, de stagnation et de réification. L'homme qui veut évoluer doit se défaire de son aliénation au milieu et à son propre moi rigide et policier. Il ne peut atteindre un certain degré de maturité, il ne peut s'humaniser, que s'il prend davantage conscience de ses conditionnements aliénants. Il lui faudra substituer progressivement à ce surmoi aliéné, un idéal consciemment choisi, un idéal du moi qui peut ou non **coincider** avec le surmoi ou moi idéal. Sans cela, il n'y a pas d'évolution possible, ni sur le plan personnel, ni sur le plan de l'humanité, étant donné que notre surmoi est l'introjection des surmois de nos parents, grands-parents, bisaïeux, etc., comme le montre Freud (141). C'est ce que symbolisent toutes les initiations: pour évoluer, il faut «mourir» et «renaître».

C'est précisément à travers ce nouvel «idéal du moi», en perpétuelle évolution à mesure que l'être humain affronte de nouvelles contradictions, que surviendra la naissance progressive de l'homme, d'un homme toujours plus libre, parce qu'il progresse constamment vers une meilleure maîtrise de soi.

En d'autres termes, c'est d'une constante dialectique entre «l'aigle», le «lion» et le «bœuf» que naît progressivement l'homme.

Mais comme le montre Caruso (142), une constante opacité du symbole préside à la rencontre du moi et du non-moi (interne ou externe); toute situation est ambiguë. Par la psychanalyse, l'homme apprend à vivre cette ambiguë, en acquérant progressivement ce que Simone de Beauvoir a nommé une «morale de

l'ambiguïté» (143), morale qui consiste à prendre une décision à chaque moment important de la vie en fonction des variables de la situation et de ce nouvel idéal du moi en constante évolution.

S'il y a, comme le démontre Freud, une «compulsion de répétition», celle-ci constitue un facteur d'apprentissage. Le mythe de Sisyphe que Camus a si bien décrit (144) symbolise très bien cette compulsion de répétition. Néanmoins, dans une personne en évolution, la répétition n'amène jamais au même endroit. Après avoir éclairci un symbole, ou éliminé une contradiction, l'homme se retrouve toujours dans une nouvelle étape évolutive. D'après Caruso (142) et Lao Tseu (93), l'évolution se fait en spirale, il s'agirait plus exactement d'une spirale sinusoidale, d'un rythme en spirale» (fig. 55) (146). Chaque régression est l'annonce d'un nouveau pas en avant. Progrès ou reculs se produisent toujours à des degrés plus élevés que les précédents. A chaque progrès correspond une meilleure définition du moi et de son idéal. L'homme renaît fortifié.

Thèse et antithèse se transforment constamment en de nouvelles synthèses, qui à leur tour sont de nouvelles thèses dans un éternel recommencement. C'est grâce à ce processus que se fait l'humanisation teilhardienne ou la personnalisation progressive carusienne (139-147-148).

Comme le montre Amado Levy Valensi, nous avons tendance à ne percevoir ce conflit qu'aux niveaux les plus élevés, par exemple, dans le conflit cornélien de l'amour et du devoir. Néanmoins, il existe déjà au niveau «animal», au niveau de la réflexologie pavlovienne, ou apparaissent les conflits entre excitation et inhibition (145). En d'autres termes, il se situe aussi au niveau du «bœuf» si nous nous référons au sphinx.

Tout indique d'ailleurs que ce n'est pas seulement au niveau «animal» que se fait le conditionnement aliénant. Les travaux de Skinner et de son école ont, par des expériences sur des animaux de laboratoire, et sur l'homme dans des cliniques et hôpitaux psychiatriques («analyse comportementale») mis en relief divers faits importants, que nous tenons à résumer ci-après.

Basé sur des expériences de Pavlov, de conditionnement d'animaux, Skinner et ses disciples ont développé un grand nombre de recherches dans le cadre du schéma:

S ————— R

c'est-à-dire, stimulus-réponse. A mesure que progressaient leurs recherches, ils découvrirent que seuls les conditionnements liés aux muscles lisses et au système glandulaire entraient dans le cadre de ce schéma, c'est-à-dire qu'ils se référaient principalement à la physiologie interne de l'organisme. Dans le «comportement réflexe» ou «réactionnel» s'est établie une substitution de stimulus. Un stimulus précédemment neutre acquiert la propriété de déclencher une réaction qui auparavant était celle provoquée par le stimulus effectif. C'est ce qui se passe lorsque le stimulus neutre est immédiatement suivi ou renforcé par le stimulus effectif (150).

Par exemple, le son, stimulus neutre, dans l'expérience de Pavlov, est suivi de la vision de l'aliment, stimulus effectif, qui provoque la salivation. Peu à peu le son acquiert les propriétés de stimulus de salivation. C'est ce que Skinner appelle le comportement réactionnel qu'il distingue du comportement opérant.

Dans le comportement opérant, le stimulus renforçant est donné après la réponse et non après le stimulus neutre, comme dans le cas du comportement réactionnel. Le schéma simplifié serait:

R ————— S

Par exemple, un pigeon reçoit un aliment *après* avoir becqueté un disque, ou une mère donne des caresses à son enfant *après* qu'il a fini ses devoirs d'école, ou le père *après* qu'il a apporté de bonnes notes dans son cahier d'école.

Un autre critère permet de distinguer le comportement opérant du comportement réactionnel, le comportement opérant met en général à contribution les muscles striés. De plus, il se traduit par une action sur le milieu ambiant. C'est un comportement extérieur à l'organisme.

Le comportement opérant peut être «modelé» aussi bien que le comportement «réflexe», mais par le moyen de «renforcements» et non de stimuli.

Le «modelage» du comportement opérant se fait, dans la société humaine, au moyen de ce que Skinner appelle des «agents de contrôle», tels que le gouvernement, les organisations religieuses, les écoles, les psychothérapeutes, sans parler de la famille. Des comportements opérants, tels que l'induction, la discrimination ou l'abstraction, le langage, l'obéissance aux lois, la courtoisie, entre autres, constituent des «chaines opérantes» très complexes, parmi lesquelles le «comportement verbal» est le plus compliqué.

Les recherches de Skinner démontrent à quel point notre comportement est conditionné, laissant semble-t-il peu de marge au libre arbitre, à un comportement de décision volontaire et conscient.

52. Le comportement de connaissance de soi et de «self-control»

Skinner s'est beaucoup préoccupé de ce problème. Ce qu'il en dit rappelle en bien des points les opinions émises par Gurdjieff selon lesquelles nous serions tous «endormis». Skinner affirme textuellement:

«Un homme peut ne pas savoir qu'il a fait quelque chose, il peut s'être comporté d'une certaine manière, peut-être énergiquement, et pourtant être incapable de décrire ce qu'il a fait... Un homme peut ne pas savoir qu'il est en train de faire quelque chose... Un homme peut ne pas savoir qu'il tend vers quelque chose ou qu'il va faire quelque chose... Un homme peut ne pas reconnaître les variables dont dépend son comportement...» et encore «Un des faits les plus extraordinaires à propos de la connaissance de soi, c'est qu'elle puisse ne pas exister» (151).

Le comportement « conscient » comme il est appelé par d'autres auteurs, et que Skinner dénomme «connaissance de soi» est un comportement opérant. Le comportement de connaissance de soi existe quand un «répertoire verbal» décrivant le comportement personnel a été renforcé par une société ou prédominant des questions telles que: «Qu'est-ce que vous avez dit?» «Qu'est-ce que vous faites?» «Qu'est-ce que vous allez faire?» ou «Pourquoi faites-vous ça?» De telles questions stimulent un comportement de connaissance de soi.

Au sens skinnérien, par exemple, les interventions «en miroir» de Rogers encouragent le patient en psychothérapie à émettre des réponses de connaissance de soi. Rogers reflète les sentiments et les perceptions émises par le patient. Ce comportement signifie pour le client que son thérapeute est attentif et intéressé par ses sentiments et ses perceptions. Ceci renforce le comportement oral d'émettre des réponses en relation avec le sentiment et la perception. C'est sans doute ce qui explique le succès de la psychothérapie rogorienne comme méthode de développement de l'autonomie personnelle (152).

Nous sommes ici en présence d'un processus dialectique extrêmement complexe. En réalité, Skinner démontre que la libération de l'homme, que son autonomisation est encore une hétéronomie, que la désaliénation

elle-même est aliénée. Mais il nous montre aussi qu'il existe une aliénation désaliénante, en d'autres termes, qu'il est possible de conditionner l'homme à un comportement libre.

Selon Skinner, même la substitution d'un surmoi rigide et punitif par un idéal du moi «librement choisi» au cours du processus psychanalytique, est encore un conditionnement; en effet, le silence, l'attitude tolérante de l'analyste, renforcent des comportements oraux d'émission d'opérants autrefois réprimés par des stimuli aversifs, c'est-à-dire des punitions. L'«écoute non punitive» permet la structuration de nouveaux comportements.

Un autre aspect du dénommé «comportement conscient», c'est ce que Skinner appelle «self-control» et qui est directement lié à la connaissance de soi.

La maîtrise de soi consiste en un renforcement par l'individu lui-même de son propre comportement grâce à la connaissance de soi. Il évite des renforcements négatifs, c'est-à-dire des situations qui lui sont désagréables et choisit des comportements qu'il connaît comme «renforçants».

Skinner signale encore que très fréquemment l'individu en vient à contrôler lui-même une partie de son propre comportement quand une réponse crée des conflits, c'est-à-dire quand des décisions alternatives amènent des renforcements aussi bien positifs que négatifs. Par exemple, le comportement de l'alcoolomanie est suivi de renforcements positifs de relaxation, de libération de tensions, de confiance en soi, mais il est aussi sanctionné par des punitions, telles que des malaises physiques, la désapprobation sociale, la perspective du «delirium tremens», les conséquences d'une éventuelle perte de contrôle de soi. Si l'on choisissait un comportement affaiblissant celui de l'alcoolomanie, celle-ci se trouverait aussitôt renforcée, étant donné qu'il diminuerait parallèlement la probabilité de stimuli aversifs.

Il existe un grand nombre de techniques de contrôle de soi. Nous pouvons citer entre autres: la dérobade, le suicide, le changement de situation, le changement de stimuli, la privation, la saturation, les techniques d'extinction, la stimulation aversive, l'usage de drogues, l'autorenforcement opérant, etc. (154).

53. Des animaux du sphinx à l'homme

Deux aspects des travaux de Skinner nous intéressent plus particulièrement ici.

¹ Les comportements de «self-control» et de connaissance de soi sont spécifiques à l'homme. Il existe donc une possibilité d'évolution vers une plus grande hominisation. Cependant, selon Skinner, cette évolution n'est pas un phénomène «spontané»; il s'agit au contraire d'une décision à prendre par les «agents de contrôle» des cultures, dans le sens du renforcement – ou non – du comportement de «self-control» et du comportement de connaissance de soi. C'est comme il le dit lui-même une question plutôt effrayante (155).

Le symbole de la tête humaine émergeant chez le sphinx au-dessus des animaux, continue à être un problème pour la science du comportement à la fin de ce siècle. Le «devenir» de l'homme est entre les mains de l'homme lui-même. Nous arrivons à une époque où l'homme devient capable de diriger sa propre philogénèse et ontogénèse.

² L'existence de processus de conditionnement communs à l'homme et à l'animal nous ramène à la signification symbolique du sphinx, puisque sous ce rapport nous sommes aussi des animaux. A titre

d'illustration, nous avons essayé de hiérarchiser les différents mécanismes de structuration du comportement humain, en partant des conditionnements réactionnels élémentaires et en allant jusqu'aux conditionnements d'une plus grande complexité et plus spécifiquement humains.

Tout se passe comme si l'homme tendait à se libérer progressivement de ses structures hiérarchiquement inférieures.

Une idée analogue est développée dans l'œuvre de J. L. Moreno. Cet auteur, comme on le sait, est l'un de ceux qui développa la théorie des rôles dans la structuration de la personne humaine. A tout moment nous exerçons des rôles: le rôle de mangeur, de joueur, de fils, de directeur, de subordonné, de vendeur, de l'ami, etc.

Moreno classe les rôles en trois grandes catégories: les rôles psychosomatiques, les rôles psychodramatiques et les rôles sociaux.

L'exercice de ces rôles nous amène à la stratification des habitudes, des opinions, des attitudes ou même à promulguer des lois, à écrire des livres, etc... C'est ce que Moreno appelle «des conserves culturelles». Pour que l'homme puisse évoluer, il faut lui rendre sa spontanéité ou facteur S. C'est ainsi qu'il deviendra un ou le «créateur» Il ne peut y parvenir que s'il se libère de ces «conserves culturelles».

TABLEAU VIII

Quelques modèles comportementaux actuels
et leur correspondance avec le sphinx

Serpent		facteur S	libido	Principe de survie
4	Homme	Créateur	Moi conscient	Opérants de connaissance et de «self-control»
3	Aigle	Rôles Sociaux	Surmoi	Chaînes complexes d'opérants modelés par les «agents de contrôle» Langage.
2	Lion	Rôles psychodramatiques	Ça	Comportement émotionnel réactionnel et opérant. Syndrome d'activation
1	Bœuf	Rôles psychosomatiques		Comportement à prédominance réactionnelle

Le psychodrame a précisément été créé pour aider l'homme à prendre conscience des rôles qu'il joue et à s'entraîner à des alternatives de décisions entre les rôles en conflits. De là surgira le «créateur». La spontanéité est entravée, inhibée et découragée par les mécanismes culturels. Le psychodrame cherche à la débloquer et à la fortifier.

Il faudrait tout un ouvrage pour justifier les correspondances établies dans le tableau VIII entre Freud, Moreno et Skinner. En ce qui concerne Skinner et Freud, le premier a lui-même fait de grands efforts pour unifier la terminologie freudienne et la sienne.

Le rapprochement de la notion de rôle et des «instances psychiques» de Freud s'appuie entre autres sur l'ouvrage de Rocheblave-Spenlé qui établit un parallèle entre le rôle parental introjecté et le surmoi (325).

Il semble qu'il y ait certains points communs entre les écoles ésotériques d'un côté, et les écoles psychothérapeutiques de l'autre côté.

Toutes deux admettent la possibilité de développer l'homme en tant qu'être libre et conscient.

D'ailleurs, une analyse terminologique de R.C. Romanelli vient renforcer le sens évolutif de «croître» du mot «sphinx», tout en nous montrant aussi le sens d'«étrangler».

«Sphinx, - ngis f (depuis Cicéron) «sphinx» du gr. sphinx, peut-être forme nasale de la racine le. Spheig-, élargissement de la racine (s)phei (s)pi - «croître», «dilater». V. sphincter supra Sp(h)incter, - éris m. (depuis Quirao) «bracelet» du gr. sphincter, nerf, muscle: «croître», «dilater», Cfr. le gr. sphings en face du lat. Spaignis, nor, - Speika, spika. WH. 574, EM. 642, POK. 984» (303).

IX. LE SERPENT DU SPHINX DANS L'EXPERIENCE ESTHETIQUE ET PSYCHOTHERAPIQUE

Comme nous l'avons vu quand nous avons analysé la symbolique du serpent ailé, celui-ci représente la sublimation de l'énergie; l'Uraeus, situé au niveau du front, montre que les anciens recherchaient à faire monter l'énergie au niveau du cerveau, en vue d'obtenir des effets d'extase mystique; de toute façon, l'idée de montée, de sublimation est présente dans ce symbole. C'est pourquoi nous allons maintenant aborder les relations du sphinx avec l'expérience esthétique et psychothérapique.

Commençons par certains aspects esthétiques élémentaires.

Chez le sphinx, l'idée d'évolution ou d'ascension vers des stades supérieurs est présente dans trois aspects esthétiques fondamentaux. Le sphinx est en effet en relation avec:

- le monde des formes
- le monde des couleurs
- le monde des sons

Ce sont ces trois ordres de relations que nous allons examiner maintenant.

54. Le sphinx dans le monde des formes

Le sphinx constitue une forme en soi, forme qui émet des messages. Des recherches de laboratoire d'esthétique mettraient sans doute en évidence les messages qui en émanent, comme par exemple: la sérénité, le bonheur, l'extase, la force, l'illumination, le silence, la méditation, l'évolution, l'ascension, etc...

Il serait par exemple intéressant de soumettre à un groupe de sujets, à une expérience d'associations d'idées à partir de différents types de sphinx. Un traitement statistique des réponses obtenues permettrait peut-être de constituer une image synchrétique du message contenu dans les formes du sphinx, tant dans son ensemble que dans ses parties.

Nous avons déjà parlé dans ce livre de la hiérarchie que les auteurs du sphinx établissent parmi les animaux qui composent le sphinx. Ceci implique à la fois l'idée «d'ascension», d'«évolution» du monde animal vers le monde de l'homme, et celle d'intégration, de totalité composée d'éléments indissociables.

L'usage de l'espace tridimensionnel a également fait l'objet d'une analyse et nous avons montré comment la droite prévaut sur la gauche et la zone supérieure sur la zone inférieure quand les animaux sont représentés séparément. Ainsi, l'homme et l'aigle seraient supérieurs au bœuf et au lion. L'aigle serait supéreur à l'homme et le lion au bœuf.

En plus de l'espace, les couleurs ont également été utilisées comme symboles chez quelques sphinx. Et c'est ce que nous allons étudier ci-après.

55. *Le sphinx et les couleurs*

Dans le Zohar de la Kabbale, un passage se réfère aux correspondances entre le tétramorphe et les couleurs:

«Ces quatre figures sont disposées aux quatre coins du firmament, qui reflète les quatre couleurs de chacune des figures qui sont: la figure du lion, celle du bœuf, de l'aigle et de l'homme...

«Le firmament présente donc quatre couleurs correspondant aux quatre signes sacrés gravés en haut (c'est-à-dire aux quatre lettres du nom de Jéhovah) et aux quatre couleurs principales d'en bas. Lorsque ces quatre couleurs sont décomposées, elles présentent douze variétés de couleurs. Les quatre couleurs principales sont: le vert, le rouge, le blanc et le bleu; ces dernières renferment toutes les autres nuances. C'est pour cette raison que l'Écriture dit: «Et comme l'arc qui apparaît dans le ciel en un jour de pluie, telle était la lumière qui brillait tout autour de l'image de la gloire du Seigneur» (317).

On retrouve de nouveau cette idée de pluralité formant une unité et d'énergie lumineuse qui serait à l'origine de la cosmogénèse, suivant les grandes traditions ésotériques et religieuses.

Les sphinx colorés sont assez rares: d'après Hassan, celui de Giseh était peint en rouge; lui-même a trouvé un fragment de statuette peinte en jaune et rouge. En ce qui concerne les deux sphinx de Suse, les couleurs de la céramique sont encore apparentes, mais on ne peut cependant garantir qu'il s'agit des couleurs originales (fig. 6).

Ces figures présentent les couleurs suivantes:

ailes (aussi bien celles du disque solaire que des sphinx) jaunes orangées (partie extérieure)

disque solaire: jaune-orangé (partie intérieure); bleu (partie intérieure); blanc (partie médiane des ailes et bout de la queue)

serpent: jaune orangé; blanc (cercle médian) ; bleu (cercle extérieur)

Violet: figure

tête de l'homme: bleu: barbe et cheveux

Blanc et bleu : coiffure^{11*}

corps du lion: Blanc avec poitrine bleue, d'autres parties étant jaunes orangées.

Quelle intentionalité symbolisante y a-t-il dans le choix de ces couleurs? C'est vraiment difficile à établir avec certitude.

On retrouve la valeur symbolique classique du jaune orangé, aussi bien dans la symbologie ésotérique que dans la psychodynamique moderne des couleurs: c'est la couleur du soleil, de la lumière. Le bleu est la couleur du ciel, ce qui expliquerait sa position dans le cercle entourant le soleil. Mais nos possibilités interprétatives s'arrêtent là. Il est plus difficile d'expliquer ce que le violet vient faire dans la physionomie

¹¹ Nous rappelons qu'il s'agit de «Ce qui sert à couvrir la tête et à l'orner».

humaine et le jaune sur les griffes du lion. Peut-être le violet symbolise-t-il la spiritualité humaine et le jaune, le soleil représenté par le lion?

La symbolologie des couleurs des sphinx du Tarot est bien plus nette. Oswald Wirth et Papus l'affirment clairement (199).

Dans le Tarot de Wirth, nous avons plusieurs sphinx colorés:

- sur la carte n° 7, sont représentés un sphinx blanc et un sphinx noir; le blanc représente les forces du bien et le noir, celles du mal (fig. 50).
- Nous rappelons que sur la carte n° 10 le sphinx symbolise le principe de l'équilibre et l'unité, de même que la synthèse des éléments qu'il convertit en énergie vitale. Les quatre couleurs correspondent donc aux quatre éléments (fig. 53).

Tête rouge: feu

Ailes bleues: air

Poitrine et pattes avant vertes: eau

Pattes arrière noires: terre

Sur la carte n° 21, nous avons les couleurs suivantes:

Bœuf: noir (terre) avec des cornes rouges (énergie inhérente à la matière)

Lion: figure jaune et yeux rouges (feu de l'été)

Aigle: bleu et une partie des ailes, jaune

Ange: vêtu de rouge, ailes et cheveux dorés, figure rosée.

Dans le jeu du Tarot de Papus (125), les couleurs diffèrent de celles du jeu de Wirth: les ailes sont jaunes ou rouges et bleues, la tête humaine est rosée avec une crinière rouge et bleue. Le corps est rosé. Le lion et le bœuf sont bruns. Le serpent est vert.

Il ne faut pas s'étonner de ces différences, car la signification symbolique des couleurs varie selon la culture et les auteurs. Il suffit de se rappeler que pour les Juifs le blanc est la couleur du deuil. On pourrait montrer aussi, à titre d'exemple, que le test des «pyramides colorées» de Pfister, appliqué au Brésil, a accusé un choix de la couleur verte quantitativement bien supérieur par rapport aux résultats obtenus avec le groupe européen, selon la recherche de Vilemor Amaral. Ceci montre combien est importante l'influence du milieu ambiant sur les préférences de couleurs (222).

Nous allons maintenant montrer quel est le symbolisme des couleurs selon Wirth et Papus. Dans le tableau suivant, les deux premières colonnes représentent une synthèse de la symbolologie des écoles ésotériques et la dernière, la synthèse d'écoles psychologiques modernes, effectuée par Pfister et Vilemor Amaral.

TABLEAU IX

	Wirth (199)	Papus (223)	Pfister (222) et Vilemor Amaral
Rouge	Esprit, feu spirituel principe anima-	Sanguin, jovial, bruyant, dominateur	Egocentrisme affectif, impulsivité, décharges, agressives brusques.
Bleu	Ciel, contemplation, piété. Fodélité, fol, âme, douceur, bonté sentiment, idéalité.	Nerveux, sentimental, aimant.	Introversion, frein, élaboration des stimuli externes, adaptation et régulation émotionnelle.

Jaune	Rayonnement lumineux, manifestation objective, corps, fixation, stabilité.	Billeux, sérieux, penseur.	Extraversion adaptée, sensibilité et irritation facile, ambition marquée, suggestionnabilité
Violet	Intellectualité, mysticisme, discernement, enseignement, conciliation du sentiment et de l'raison.	Lymphatique, mou, lent, inconstant, timide, modeste.	Excitation introjectée, perturbabilité, défense contre les pulsions.
Orange	Appel, feu, véhémence, passion, férocité, instinct de cruauté, égoïsme, nécessité d'action	V. Jaune	Extraversion, impétuosité, exubérance, dominateur, surestimation de soi, culpabilité avec délire de persécution.
Vert	Végétation, fluide vital, eau nourricière du feu agissant, lascivité, paresse.	Fin, agile, astucieux.	Nécessité de contact, recherche d'adaptation affective.
Brun	Bois, survie de la tradition, superstition, concentration, isolement, réserve, discrétion	Violent, brutal.	Instinct, agression, destruction, obsession, fixation maternelle, esprit conser, vateur.
Rose	Tout ce qui se rapporte à l'humain et à l'humanité.	-	-
Or	Perfection intellectuelle, trésors de l'esprit, vérités incontestables, biens indestructibles.	Grand, généreux, artiste.	-
Noir	Néant, mort, fatalité, désespoir, désillusion, profondeur, sévérité, conspiration, mystère, terre.	-	Deuil, douleur, souffrance, tristesse, frustration, négation et répression du stimulus, fuite de contact affectif.
Blanc	Synthèse, pureté, innocence, candeur, loyauté, harmonie, conciliation, paix, intégrité, honnêteté, conscience, être, lumière.	-	Vulnérabilité, perturbation de l'équilibre et de la stabilité émotionnels, Impulsivité.
Gris	Cendres, résidus de ce qui vit, inertie, indifférence, détachement, indétermination, humilité, pauvreté, tristesse, effacement.	-	Vide, inconsistance, fragilité des structures, peur de la perte de contrôle des impulsions, hystérie, mythomanie, négation de la réalité.

Nous avons reproduit toutes ces interprétations symboliques pour montrer combien il est difficile de faire correspondre la symbolologie des animaux du sphinx avec celle des couleurs. Il y a de nettes contradictions non seulement entre les différents auteurs, mais encore d'une civilisation à l'autre.

Il est pourtant indéniable qu'il y a une intention symbolisante dans l'association des couleurs des animaux du sphinx. Nous verrons plus loin d'autres études faisant des rapprochements entre les couleurs, les notes musicales et les animaux du tétramorphe.

En effet, nous avons également trouvé des interprétations des animaux du sphinx en relation avec la musique. C'est ce que nous allons voir maintenant.

56. Sphinx et musique

Schneider a soumis au Conseil supérieur de recherches scientifiques de Barcelone des travaux présentant un grand intérêt pour notre analyse (225).

Schneider a fait une longue recherche sur l'origine musicale des symboles animaux dans diverses cultures. Il démontre que la musique est née de l'imitation des sons émis par les animaux. En partant du fait que les animaux symbolisaient «l'esprit» de la nature ou des divinités, en fonction de certaines de leurs caractéristiques tempéramentales et de l'élément auquel ils sont plus ou moins liés (la terre, l'eau, l'air ou le ciel), l'auteur a élaboré une correspondance entre animaux, sons et rythmes, divinités, caractéristiques tempéramentales, éléments de la nature, et plus tard, avec les planètes, les constellations et les couleurs.

Il est impossible de reproduire ici toutes les découvertes faites par l'auteur, son livre comporte en effet une analyse très détaillée des systèmes musicaux comparés aux systèmes cosmologiques, et religieux, ainsi qu'aux traditions de diverses cultures. Nous pouvons cependant reproduire un tableau résumant quelques-unes des correspondances établies à partir de ces recherches (voir tableau X).

En ce qui concerne plus particulièrement les tétramorphes, Schneider a fait dans la liturgie romane une découverte à propos de ses hypothèses sur les correspondances entre les animaux et les notes musicales. Nous reproduisons ici, intégralement, le paragraphe se rapportant au tétramorphe.

Les interprétations musicales des cloîtres démontrent que malgré l'évolution historique qui a mis les planètes au premier plan, la valeur musicale du symbole animal subsiste dans les cultures les plus évoluées. En regroupant les symboles animaux avec ceux des planètes en leur aspect diatonique, on obtient deux tétracordes:

Jupiter	Vénus	Lune	(Mars)
Grue	«kokila»	Poisson	(aigle)
SOL	LA	SI	DO
Mars	Mercure	Saturne	Soleil
Aigle	paon royal	Taureau	Lion
Do	RÉ	MI	FA

Le tétracorde inférieur, do, ré, mi, fa (aigle, paon royal, taureau, lion) représentant musicalement les tétramorphes d'Ezéchiel, excepté le paon royal, qui dans la prophétie d'Ezéchiel apparaît substitué par un visage humain comme dans la tradition égyptienne.

«Selon Ezéchiel (1, 10), la figure du lion est à droite, celle du bœuf à gauche, la figure de l'aigle étant à la hauteur de la tête d'homme. Chaque chérubin a deux roues entrecroisées comme si une roue était au milieu de l'autre (1, 16) - qui s'élevèrent de terre, quand le chérubin s'est envolé (1, 19). Ces roues avaient «une structure et une hauteur énormes» (1, 18), et «leur couleur était pareille à la mer» (1, 16). Les ailes étaient «pleines d'yeux (1, 18) et il y avait en elles un esprit de vie».

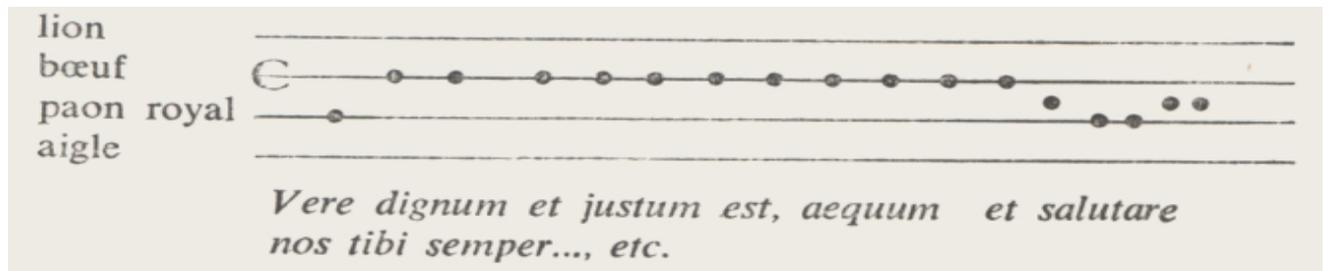
«Il s'agit fort probablement de la description d'un paon royal, étant donné que c'est cet oiseau qui traverse diamétralement la roue de ses ailes déployées (= deux roues entrecroisées) de la couleur de la mer et parsemées d'yeux. De plus, l'être pourvu d'une tête d'homme que les pères de l'Eglise considéraient comme un symbole d'incarnation dans leurs commentaires de la vision d'Ezéchiel, correspond au paon royal en tant que symbole de naissance. Cependant, cette description des ailes s'applique aussi aux trois autres êtres mystiques. C'est pour cette raison que les ailes (la roue) du paon royal constituent le symbole proprement céleste.

TABLEAU X d'après Cshineider (225)

Éléments	EAU	Cheveux FEU	Plumes AIR	Pes, cornes TERRE	Écailles EAU				
Animaux	Tradition primitive	tigre	aigle (oiseaux)	(autruche)	oiseaux nocturnes	chacal crocodile	poisson		
	Tradition indienne	taureau	tigre	cane	paon royal	= kokila = oiseau noir	= cana = héron		
	Tradition Apocalypae Ezéchiel		chèvre	éléphant	cane-grue	paon royal	boeuf	= cana = poisson	
	Tradition romane	centaure taureau	lion	aigle	oiseaux	homme paon royal	= kokila (?) = oiseau mélodieux	boeuf boeuf-brebis lion dompté	poisson
Musique	Tradition primitive	imitation des cris d'animaux, rythmes et danses correspondantes							
	Tradition évoluée (indienne, romane)	si-fa	la	do	sol	ré	la	mi	si
Planètes	Tradition chinoise	A	Saturne	Mars	Vénus	Mercure	Jupiter		
	Tradition indo-iranienne	B	Soleil	Mars	Vénus	Mercure	Jupiter		Lune
	Tradition indienne	C	Soleil	Mars	Jupiter	Mercure	Vénus	Saturne	Lune
Temps	Tradition primitive	horaire mystique résultant de l'observation de la vie animale							
	Tradition chinoise	vie	âge viril	âge mûr	vieillesse	enfance			
	Tradition chinoise Tradition chinoise	jour année	midi été	après-midi automne	nuit hiver	matin printemps			
Espace	Tradition chinoise	A	centre	S	O	N	E		
	Tradition indo-iranienne	B	S/E	S	N/O	N/O	O	N/E	N
	Tradition indienne	C	S/E	S	N/O	O	S/O	N	N/E
Couleurs	Tradition primitive		rouge	jaune		vert			bleu
	Tradition indienne		rouge	jaune/blanc	noir	brun	mat	brun	bleu
	Tradition indo-iranienne		rouge	jaune	blanc	noir	mat	brun	bleu
	Tradition chinoise Tradition médiévale (notation musicale)	jaune	rouge	jaune	blanc	noir	vert		noir

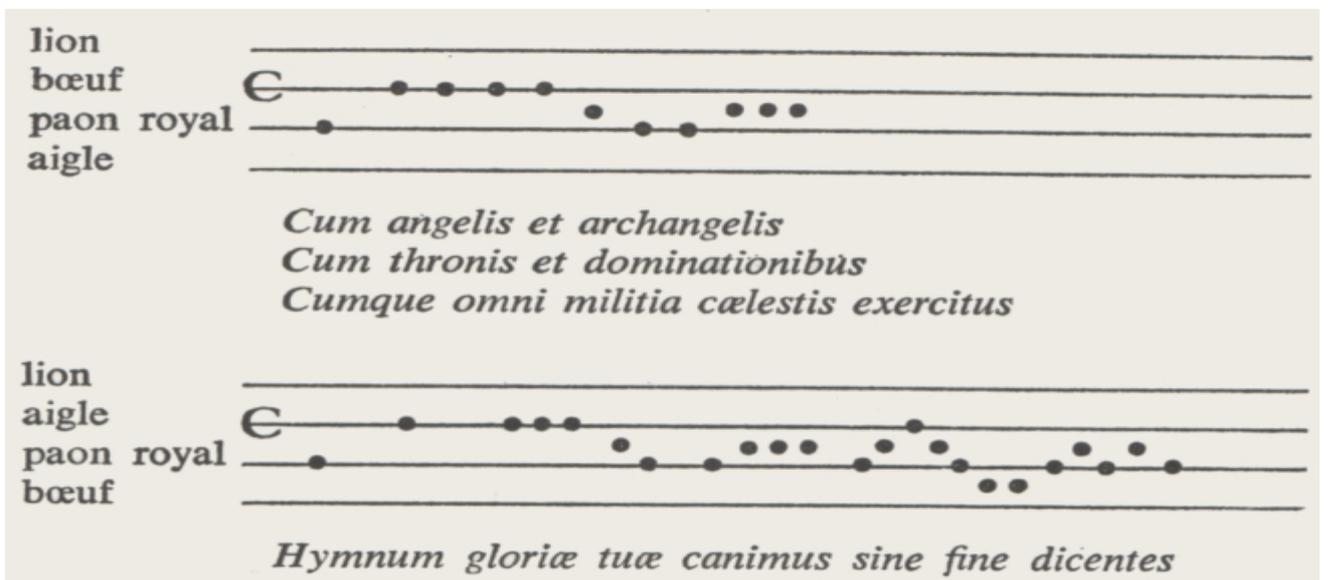
Remarque : Tous les mots entre guillemets sont intraduisibles.

«Le tétracorde composé de quatre êtres constitue le fond mélodique classique de la psalmodie, c'est-à-dire de la partie la plus antique du chant grégorien et de la préface, unique moment de la messe ou la liturgie romaine - en opposition à l'orientale - parle des chérubins.



lion
bœuf
paon royal
aigle

*Vere dignum et justum est, aequum et salutare
nos tibi semper..., etc.*



lion
bœuf
paon royal
aigle

*Cum angelis et archangelis
Cum thronis et dominationibus
Cumque omni militia caelestis exercitus*

lion
aigle
paon royal
bœuf

Hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes

«L'ensemble des idées auquel appartiennent maintenant les tétramorphes, réclame une analyse plus détaillée de l'orientation des têtes. Et les trois versions bibliques ne sont pas tout à fait d'accord sur ce point. Les textes hébraïque et syrien disent que les têtes de l'homme et du lion se trouvent à droite, tandis que les têtes de l'aigle et du bœuf, sont à gauche.

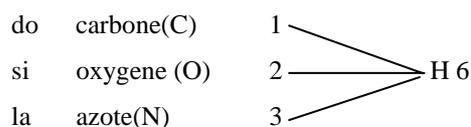
«L'orientation selon les quatre points cardinaux exposée sur le tableau X (système C) avec les animaux correspondants, suggère que les quatre êtres étaient placés selon la série supérieure des directions de l'espace. Selon ce principe, le côté droit (le lion et l'homme) correspond au sud-est et au nord-ouest, tandis que le côté gauche (aigle et bœuf) occupe les directions sud-ouest et nord-est. En comparant le tétracorde en question avec le tétracorde ou tricorde - oiseau, kokila, poisson (aigle) - on constate que les animaux du tétracorde do-fa occupent toutes les directions intermédiaires, et que le groupe sol-la-si (do) coïncide exactement avec les directions principales.

«En poursuivant l'interprétation symbolique, on s'aperçoit que le tétracorde do-ré-mi-fa se révèle comme le véritable tétracorde médiateur entre le ciel et la terre, avec le lion (courage, force), le bœuf (sacrifice, devoir), l'homme ou le paon royal (foi, incarnation) et l'aigle (la prière humaine). d'un autre côté, le tétracorde

sol-la-si-do pourrait représenter, selon la doctrine gnostique, une espèce de tétracorde divin. Dans ce cas, le do, c'est-à-dire l'aigle (animal commun aux deux tétracordes) représenterait le vol rapide de la prière dans le tétracorde bas ou humain et la sollicitude de Dieu ou la grâce, dans le tétracorde haut».

On retrouve dans la recherche de Schneider une confirmation des travaux de Lévi-Strauss sur la *Pensée sauvage*, qui nous présente une conception unitaire et molaire¹² du cosmos. Or, nous avons déjà montré qu'il existe des rapports entre les éléments du sphinx et le micro et macrocosme. Par ailleurs, aussi bien dans l'Antiquité (comme par exemple dans l'école de Pythagore) que dans les courants ésotériques modernes ou même en musicologie, des efforts ont été accomplis pour établir des correspondances entre l'harmonie sonore et l'harmonie universelle.

Gurdjieff et Ouspanski (229) par exemple, décrivent l'action de l'absolu sur les mondes qu'il a créés. Cette création serait permanente. Le «rayon de la création» existerait sous la forme de trois octaves partant de l'absolu «do/si» et allant jusqu'à la lune «do », en passant par le Soleil et la Terre qui correspondraient aussi au do/si. Plus «la densité de vibrations» est forte, plus la densité de matière est faible. A partir de ce principe, Gurdjieff établit une correspondance entre la densité de vibrations et la densité de matière. L'absolu a donc une densité minima de matière et une densité maxima de vibrations. On obtient une première triade de l'absolu se présentant sous la forme suivante:



A ce premier ensemble de matière correspondrait l'«hydrogene 6». Gurdjieff a établi une «table des hydrogenes» dans laquelle, par exemple, l'«aliment» «mi-ré-do» serait l'hydrogene H 768.

A partir de ce système, Gurdjieff décrit comment les trois parties de l'organisme humain, tête, poitrine, ventre assimilent les aliments et l'air, sous la forme d'une «usine à trois étages», c'est-à-dire sous l'influence de la loi de l'octave. Les états mystiques seraient obtenus dans le centre intellectuel supérieur par l'assimilation de l'hydrogène 6.

Il s'agit là d'un système extrêmement complexe que nous citons seulement à titre d'exemple de mise en correspondance d'une hiérarchie musicale avec le macrocosme et le microcosme.

Nous avons également extrait d'une table dressée par Papus (228), les correspondances suivantes entre les notes musicales, les couleurs et les planetes:

TABLEAU XI

NOTE	PLANETE	COULEUR
si	Mercure	azur, bleu tendre
la	Saturne	Noir, brun
sol	Mars	Rouge

¹² Une conception molaire du cosmos considère celui-ci comme de résultat de phénomènes ou mouvements moléculaires.

fa	Jupiter	Pourpre et violet
mi	Lune	gris bleu et blanc
ré	Vénus	Bleu et rose
do	Soleil	Jaune et orangé

Fabre d'Olivet (227) a également établi une correspondance de notes avec les planètes, mais elle est tout à fait différente de celle de Pappus; il n'y a même aucune corrélation entre ces deux systèmes.

Ce que nous avons signalé à propos des couleurs est aussi valable en musique. Les contradictions entre les différents systèmes de correspondance rendent impossible toute conclusion sur cette question. Il faut surtout retenir l'idée de Schneider que nous avons exposée au début de ce paragraphe, à savoir que la «montée» et la «descente» dans l'échelle musicale sont le symbole des mouvements d'ascension et de descente entre le ciel et la terre, de même que l'idée de vibrations et d'évolution.

Une étude a été publiée récemment à ce sujet par E. Ansermet, chef d'orchestre suisse et philosophe. Dans une analyse phénoménologique des relations entre la musique et la conscience humaine, il met en relief la signification psychique des relations positionnelles des notes. Il parle de «tensions positionnelles» actives et extraverties qui seraient sous-jacentes aux intervalles basés sur la quinte ascendante, tandis que les intervalles basés sur la quinte descendante recèleraient des tensions positionnelles passives introverties (231).

Cette relation intro-extraversion traduit aussi la relation entre le moi et le monde. Selon Ansermet, cette relation existerait aussi entre la tonique et la dominante, relation appelée «TDT» et pourrait être mise en correspondance avec la relation passé, présent, futur, symbolisée par «Ps, Pr, F».

On arrive ainsi à une structure ternaire, dans laquelle on peut reconnaître les différentes «trinités» religieuses ou les ternaires scientifiques déjà décrits dans un précédent chapitre. Voici les correspondances que l'on peut établir d'après Ansermet:

Fa	do	fa
T	fa	T
Ps	T	F

- la structure relationnelle abstraite serait le père, le créateur, le verbe, le logos.
- cette même structure phénoménalisée dans la conscience sous la forme de fa, do, fa, serait le fils qui porte en lui le verbe et le logos substantialisés.
- la relationalité est le Saint-Esprit ou l'énergie.

L'analyse phénoménologique d'Ansermet va bien au-delà de ce que nous en avons exposé. Elle aborde le problème des relations entre l'éthique et l'esthétique en musique, ainsi que celui de la perception de l'unité moi-monde à travers l'émotion esthétique. A travers la musique, Ansermet en vient à tracer des chemins analogues à ceux qui nous ont mené à l'analyse du sphinx et aux relations entre les micro et macrocosmes décrites par les cabalistes.

Nous voudrions faire observer en passant qu'il serait intéressant de classer les différents genres de musique en fonction des différents «niveaux du sphinx». Par exemple, Bach et Beethoven se situeraient sans doute au niveau de l'aigle, Chopin au niveau du lion et le «rock» au niveau du bœuf.

Cette hiérarchie nous mène dans son ascension à des états privilégiés d'émotion esthétique, à mi-chemin de l'extase, symbolisée par le serpent. C'est de cette «expérience sublime» que nous allons parler maintenant.

57. L'expérience sublime et le serpent

Durant la dernière décennie, plusieurs recherches et études ont été réalisées, démontrant la possibilité d'une approche scientifique des phénomènes que A. Maslow a réunis sous le terme de «peak-experience» ou «expériences sublimes». Nous allons essayer de donner ici un résumé des travaux de Maslow et d'autres auteurs (158). Ceci permettra au lecteur de mieux accompagner la discussion que nous ferons ensuite sur les relations entre le serpent du sphinx et ces expériences.

Maslow dit qu'il a rencontré un grand nombre de personnes ayant connu cette expérience, qu'il considère comme naturelle et non surnaturelle; il s'agit selon lui d'un phénomène normal et non pathologique. De plus, il a vérifié que ce sont précisément des personnes considérées plus mûres, plus équilibrées qui présentent le plus grand nombre d'expériences sublimes.

Maslow demanda à cent quatre vingt dix universitaires de décrire «la plus merveilleuse expérience de leur vie... expérience faite grâce à l'amour, à la musique, à la lecture d'un livre qui leur fit une forte impression, à la peinture ou encore au moment de créer quelque chose... ». Il leur demanda de parler de ce qu'ils avaient ressenti, de ce qu'il y avait de différent à ces moments-là en comparaison avec leurs sensations communes, en quoi le monde leur paraissait différent. A partir de ce matériel, il fit cinquante interviews avec des adultes (160).

En analysant ces données, Maslow constitua une image de l'expérience sublime, en en faisant ressortir les caractéristiques essentielles. Il obtint ainsi la liste des critères permettant de reconnaître cette expérience:

- 1° Perception *d'une totalité, d'une unité complète* dénuée de toute idée d'utilitarisme, de convenances et de toute intention.
- 2° *Disparition de la relation figure-fond*; l'attention est totale; il n'y a pas d'appréciation, de jugement, de comparaison.
- 3° *Fusion*. L'individu a le sentiment de n'être plus qu'un élément de la nature ou bien que la nature est une partie intégrante de sa personne; la tendance anthropocentrique disparaît.
- 4° *Enrichissement*: la répétition de l'expérience sublime enrichit la perception de l'individu.
- 5° *Transcendance*: l'expérience sublime est transcendante; le moi en est absent; la personne s'oublie complètement; il n'y a pas de «motivation», au sens où l'entend la civilisation occidentale. Qui part du principe que tout comportement est motivé.
- 6° *Valeur intrinsèque* : l'expérience sublime se suffit à elle-même; le moment se justifie par lui-même, il a une valeur intrinsèque.
- 7° *Perte des notions temps et espace*: dans toutes les expériences sublimes, il y a perte des notions de temps et d'espace; une minute vécue intensément peut paraître une journée et une journée peut passer aussi vite qu'une minute.

8° *Perfection*. L'expérience sublime est toujours considérée comme quelque chose de bon et désirable, jamais comme une expérience indésirable ou préjudiciable. L'expérience est parfaite en soi, elle se suffit à elle-même. Ceci est sans doute dû au fait que l'expérience est liée à des valeurs différentes de celles de notre civilisation occidentale dans laquelle prédomine la satisfaction des nécessités fondamentales. C'est pour cette raison que Maslow distingue deux types de valeurs:

- les valeurs D liées à la satisfaction des instincts ou des besoins que Maslow appelle des motifs de «déficit»; ce sont ceux qui nous poussent à réduire une tension ou à rétablir un équilibre ; comme par exemple: le besoin de tendresse, de caresses, de décharge sexuelle, de dépendance, de domination, de protéger ou d'être protégé. Tous ces besoins transforment l'autre en un objet de satisfaction.
- les valeurs B (de being, c'est-à-dire être), valeurs intrinsèques parmi lesquelles figurent selon Maslow:
 - la totalité (unité, intégration, etc.)
 - la perfection
 - l'intégrité
 - la justice
 - la vitalité
 - l'excellence
 - la simplicité
 - la beauté
 - la bonté
 - l'unicité
 - l'absence de nécessité d'efforts
 - le badinage (plaisanterie)
 - la vérité
 - l'autonomie (indépendance)

9° *Absolu*. L'expérience sublime semble chaque fois plus proche de l'absolu. Maslow parle d'un vase chinois qui peut avoir deux mille ans, et paraître en même temps actuel; il peut être universel grâce à sa beauté, et en même temps chinois. De la même manière, l'expérience sublime peut être décrite en termes identiques, bien qu'elle soit vécue par des personnes peu semblables, ayant des activités différentes (mathématiques, poésie, sculpture, peinture, philosophie, etc.). Un objet d'art peut paraître absolu dans sa totalité et en même temps n'être considéré que sous un aspect déterminé; l'émotion esthétique peut être provoquée par ces aspects relatifs ou par l'absolu ou bien encore par l'un et l'autre à la fois.

10° *Disponibilité*. L'expérience sublime est essentiellement passive. Elle résulte d'une certaine disponibilité caractérisée par une absence de sélection au niveau de la perception. C'est ce que Krisnamurti (161) appelle l'«immobilité d'esprit».

11° *Merveilleux*. Dans la plupart des descriptions de l'expérience sublime, la réaction émotionnelle aurait eu la saveur du merveilleux. L'individu se serait senti envahi par des sentiments tels que l'admiration, l'humilité et en même temps le désir de capituler devant une instance supérieure. En général, les sujets s'expriment ainsi : «C'est trop beau, maintenant je peux mourir tranquille: je ne comprends pas comment ça m'est arrivé...»

12° *Perception synchrétique*. L'univers est perçu comme un tout, parfois de manière directe et totale. Dans le cas de l'expérience amoureuse ou artistique, une partie peut être perçue comme si à ce moment-là elle représentait tout l'univers.

13° *Expérience de la totalité*. Il y a perception simultanée du concret et de l'abstrait. Par «abstraire» on entend l'opération consistant à nommer les choses et les personnes, à les classer, à les comparer à celles que nous avons connues dans le passé ou le présent; en somme, abstraire c'est filtrer la réalité concrète, c'est-à-dire la déformer en fonction de notre structure mentale; à partir du moment où je perçois Jean en tant qu'ingénieur et marié, je perds la perception totale de Jean; il s'agit d'une perception abstraite de Jean. Au cours de l'expérience sublime, je perçois Jean dans son essence et sa réalité, tout en sachant qu'il est ingénieur et marié. C'est l'«expérience directe» de Bergson (162).

14° *Dissolution des contradictions*. Il y a fusion de nombreuses dichotomies, de contradictions, de polarités et de conflits; les paradoxes et les antinomies tendent à se résoudre; l'appréhension totale des êtres et des objets permet aux éléments en contradiction d'acquiescer une autre dimension et de prendre la place qui leur revient.

- 15° *Amour inconditionnel*. Durant l'expérience sublime la personne est divine dans la mesure où elle s'abandonne totalement, ou elle accorde un amour inconditionnel avec compassion et une acceptation, peut-être quelque peu amusée du monde et des personnes. Comme il s'agit d'une expérience momentanée, d'une perception passagère, ces sentiments généreux peuvent très bien coexister à certains moments avec des tendances égoïstes, hostiles, agressives. C'est parce que la majorité des personnes ont généralement des perceptions, alors qu'au cours de l'expérience sublime elles sont sujettes à la perception B.
- 16° *Perception de l'unicité de chaque être*. Durant l'expérience sublime, l'acuité de la perception est telle qu'elle permet de considérer un objet ou une personne déterminée dans son originalité et son unicité, alors que d'habitude nous ne les percevons que dans des catégories très générales.
- 17° *Absence d'inhibition*. Absence complète bien que momentanée, des sentiments de peur, d'anxiété d'inhibition, de défenses et de contrôle.
- 18° *Perception de sa propre unité par le sujet*. Perception de l'être lui-même identique à la perception telle qu'elle est décrite jusqu'à présent. Il y a interaction dans les deux directions ; le sujet se sent plus intégré, plus spontané, plus expressif, plus proche de la perfection, plus unifié aussi, parce qu'il perçoit une plus grande unité dans le monde.
- 19° *Intégration des instances psychanalytiques*. Maslow affirme qu'en termes psychanalytiques tout ce qu'il a décrit jusqu'à présent est «une fusion du moi, du ça, du surmoi et du moi idéal, du conscient et de l'inconscient, des processus primaires et secondaires; c'est une synthèse des principes de plaisir et de réalité, une régression sans peur au service d'une plus grande maturité, une véritable intégration de la personne à tous les niveaux».

58. L'expérience sublime en psychothérapie

Beaucoup de psychothérapeutes modernes sont en train de faire de l'expérience sublime à travers la rencontre existentielle, l'objectif principal de leur psychothérapie.

Moreno fait du psychodrame une technique, dont l'un des objectifs est de vivre le «télé»¹³ et la rencontre existentielle grâce à la pratique constante de l'empathie et du renversement des rôles durant les séances.

Comme on le sait, Desoille a développé en France une technique de thérapie qu'il appelle le «rêve éveillé». Basée sur la symbologie jungienne, cette technique consiste à demander à une personne étendue sur un divan de s'imaginer évoluant dans l'espace, montant et descendant à volonté. A la fin du traitement se produit une expérience intérieure qui est décrite de manière identique par les malades. Ils se trouvent dans une très grande clarté, exempte de nuages ou d'autres obstacles et ceci évoque en eux quelque chose de supérieur! de pur, de vrai et de sublime; ils ont le sentiment d'être en état de communion avec l'absolu; ils se sentent détendus, heureux, en paix (163).

Guilhot et Jost ont perfectionné la technique de Desoille à l'aide de musique, en mettant au point «une musicothérapie», par laquelle on cherche, entre autres objectifs, à provoquer des émotions esthétiques (164).

Mario Berta de Montevideo, a combiné «le rêve éveillé» avec le LSD. Voici la description d'une patiente:

¹³ J.L. Moreno définit souvent le télé comme une communication réciproque, ouverte, réelle, qui comprend le transfert et l'empathie et qui serait un facteur de cohésion des groupes». A Ancelin Schützenberger, *Vocabulaire des techniques de groupes*, Epi, Paris, 1971.

«Il n'y a pas de limite... je monte toujours... mais... c'est comme si je n'existais pas... je me sens totalité libérée et sereine... le temps s'envole... l'éternité... j'avais encore quelque chose à découvrir: l'infini» (165).

Frankl a développé une «logothérapie», dont le but est d'éveiller les valeurs spirituelles qui donneraient au névrosé un nouveau sens à la vie (166).

Mais il semble que c'est encore Maslow qui a le mieux décrit les effets thérapeutiques de l'expérience sublime et de l'émotion esthétique. Il dit que l'expérience sublime pourrait:

- faire disparaître définitivement certains symptômes névrotiques,
- rendre plus saine la vision que la personne a d'elle-même,
- modifier la perception qu'elle a des autres,
- augmenter la créativité, la spontanéité, l'expressivité et l'originalité de l'individu,
- représenter une expérience très importante, que la personne aurait envie de refaire,
- augmenter l'aptitude de la personne à croire que la vie vaut la peine d'être vécue, même si le passé lui fait penser le contraire, car il lui aura été démontré que la beauté, l'honnêteté, la bonté, la vérité existent.

Maslow dit que toutes ces hypothèses sont parfaitement contrôlables sur un terrain purement expérimental. Il contredit en cela Piaget (167), qui ne croit pas en une psychologie intuitive et existentielle.

Il est vrai qu'en psychologie expérimentale, on peut mesurer les réactions émotionnelles; il est parfaitement possible d'enregistrer les réactions respiratoires, circulatoires, musculaires, électrocutanées, électroencéphalographiques, par exemple. Il est cependant difficile de dire lesquelles de ces réactions sont d'ordre purement esthétique, puisqu'une réaction d'accélération du rythme cardiaque peut tout aussi bien être provoquée par la peur ou la joie, que par une émotion esthétique proprement dite.

Sur le plan expérimental, c'est la pharmacopsychologie qui est parvenue à provoquer des «expériences sublimes».

Sous l'effet du LSD (acide lysergique) plus particulièrement, on parvient à créer de ces états dans lesquels le sujet ressent une espèce d'euphorie liée à des perceptions plus aiguës des couleurs, des formes et des symboles. L'expérience sublime est décrite par les sujets avec tous les critères indiqués par Maslow.

Parmi l'énorme bibliographie qui existe déjà à ce sujet, on ne peut manquer de citer le livre d'Aldous Huxley (168) dans lequel il décrit l'expériences avec la mescaline. La plupart de ceux qui firent la même expérience disent qu'ils ont eu une plus nette perception de la vérité de son essence.

En psycho-sociologie clinique, on observe également certaines expériences privilégiées. Au cours de l'application des techniques de dynamique de groupe, du psychodrame, de l'expression corporelle et des techniques de psychothérapie de groupe, les émotions esthétiques et les expériences sublimes surviennent fréquemment, surtout dans la phase affect qui succède, comme le montre par exemple Schütz, à la phase d'inclusion et de contrôle. Plusieurs facteurs semblent y contribuer:

- 1° De telles expériences obligent leurs participants à traiter les problèmes dans la situation de l'«ici et maintenant», ce qui les détache toute structure perceptive passée ou externe à l'expérience; ce qui est, comme l'a démontré Maslow, une condition essentielle à la perception de la réalité «concrète».

- 2° L'attitude compréhensive du psychologue qui travaille dans un groupe se communique aux autres membres, éliminant ainsi les barrières et empêchant des perceptions plus profondes de la réalité.
- 3° La réciprocité de cet effort provoque des communications profondes, des rencontres existentielles, qui constituent des expériences vivifiantes.
- 4° L'attitude non-directive favorise l'élévation du système de valeurs groupe dans le cadre d'une dynamique qui constitue la pierre angulaire de la psychothérapie rogerienne.
- 5° Il y a libération intentionnelle (surtout en psychodrame) de la spontanéité. Comme le montre Moreno, en devenant spontané l'homme libéré des «conserves culturelles», il abandonne ses rôles sociaux et les valeurs qui leur sont inhérentes (en majorité des valeurs D de Maslow), ce qui facilite la rencontre de l'essence de l'être et éveille l'émotion esthétique.
- 6° La spontanéité et la liberté une fois acquises, surgit le pouvoir créateur qui à lui seul, peut provoquer ou être accompagné d'expériences sublimes.

L'expérience sublime se produit souvent en dynamique de groupe au cours d'une phase succédant à une intense compétition pendant laquelle ont été analysés des phénomènes en relation avec les valeurs D de Maslow; dans un climat de recherche spontanée de plus grande approximation des problèmes, surgit un climax considéré par les participants comme une expérience sui generis; les mots sont les mêmes que ceux relevés par Maslow au cours de ses enquêtes.

Seguin (169) a signalé qu'il se produisait des phénomènes analogues même au cours de la psychothérapie individuelle.

Il dit que «l'expérience est pleine de beauté et de joie, sans doute parce que chaque chose prend la place qui lui revient, que tout s'éclaircit en une harmonie quasi musicale, que deux personnes vibrent à l'unisson ; ensemble et grâce à l'amour, elles ont découvert un nouvel horizon».

C'est la rencontre existentielle de Jaspers.

59. Nature de l'expérience sublime

Les freudiens doivent se demander en lisant ces lignes, si l'émotion esthétique et l'expérience sublime ne seraient pas l'expression de la sublimation de l'énergie sexuelle déviée de son objectif. Freud affirme en effet que «...créations et œuvres d'art sont des satisfactions imaginatives de désirs inconscients... ». Mais, à propos de Léonard de Vinci, il a également affirmé que «...nous devons reconnaître que l'essence de la fonction artistique nous reste, psychanalytiquement, inaccessible...».

Ce problème ressemble beaucoup à l'expérience romantique qui paraît aussi pleine d'émotion esthétique; selon Freud, cette émotion proviendrait de «tendances sexuelles déviées de leur objet». Certaines recherches anthropologiques tendent cependant à démentir cette version. Par exemple Elwin et Malinowski auraient selon Grant (170), rencontré la forme romantique de l'amour chez des peuples primitifs où régnait la liberté sexuelle la plus absolue; il est vrai que cette liberté ne serait que périodique et assujettie à certains tabous, qui pourraient tout aussi bien provoquer une sublimation limitée aux périodes d'abstinence.

En 1963, Maslow a présenté au Congrès international de psychologie (171), une communication qui est peut-être le début d'une nouvelle orientation dans la conception des instincts humains. C'est en tout cas une incitation à de nombreuses recherches. Maslow affirme qu'il est possible de démontrer que les valeurs B correspondraient en fait à des nécessités instinctives, spécifiquement humaines; que la curiosité, c'est-à-dire, la recherche de la vérité, serait par exemple un instinct au même titre que la nécessité de vitamines ou l'instinct sexuel. Maslow fournit un modèle de recherche comparative basé sur dix-huit critères, qui permet de dire si une nécessité est instinctive. Voici à titre d'exemple le premier critère:

«L'insuffisance chronique de satisfaction d'une nécessité produit pathologie, surtout à l'origine de la vie. Mais le manque transitoire aussi a des effets favorables comme par l'exemple: l'appétit, la rance à la frustration, la maîtrise de soi, etc».

D'après Maslow, il est bien possible que l'«expérience sublime» soit l'expression du soulagement d'une tension créée par l'existence «métamotifs» ou de nécessités B.

60. Le problème du «pouvoir du serpent»

On peut se demander après cette analyse de l'expérience sub s'il s'agit d'un seul ou de plusieurs phénomènes; peut-être sommes-nous en présence de degrés différents d'un même phénomène.

Quel est, par exemple, le rapport existant entre des manifestations telles que:

- l'état de «grâce» provoqué par le sentiment de communion des membres d'un groupe ou avec un thérapeute ou «maître»,
- l'état d'euphorie et de «grâce» provoqué par un coucher de soleil, une rencontre amoureuse ou un concert de Bach,
- la perception d'une lumière intérieure accompagnée ou non l'état de «grâce», dans l'expérience dite «mystique»,
- le sentiment de «fusion» du moi et du non-moi
- l'extase, sentiment de perception de l'absolu, de la vérité?

Le symbolisme de l'Uraeus, le serpent frontal du sphinx, nous donne peut-être une réponse à cette question. C'est en effet un symbole de sublimation.

L'hypothèse de sublimation découlant des travaux de Freud, ou de canalisation de l'énergie à des fins supérieures, pour utiliser le langage de Jung, est en effet parfaitement en accord avec le symbolisme du serpent en tant que représentant de l'énergie. L'homme, une fois conscient de ses conditionnements, canalise son énergie au niveau souhaité. Pour en revenir au sphinx, le serpent correspondrait donc à la libido de Freud, à l'énergie de Jung, au facteur S de Moreno ou à un «principe» général de survie, si nous utilisons le langage de Skinner et d'autres encore (tableau VIII, p. 127). L'Uraeus frontal symbolise la montée volontaire et consciente de l'énergie au niveau du cerveau.

Pour l'homme, diriger son évolution consisterait donc à fixer progressivement l'énergie aux niveaux supérieurs de la structure du sphinx (fig. 56).

La «lumière intérieure» ou illumination, dont parlent tant les saints et tous ceux qui firent l'expérience provoquée par des stimuli ou différentes techniques ou le conditionnement semble jouer un rôle qui mériterait des études spéciales, serait en somme une perception directe de cette énergie.

C'est une question qui fera l'objet de notre prochain livre et qui est liée au «pouvoir de la Kundalini» du yoga, au pouvoir du serpent (13), dont nous avons parlé quand nous avons analysé la symbolologie du serpent. Ce dernier élément du sphinx, le serpent, attire notre attention sur un problème fondamental pour l'humanité: existe-t-il vraiment d'autres stades au-delà d'une simple évolution intellectuelle et spirituelle?

Afin de donner au lecteur une vision de synthèse de la dynamique de cette évolution dans l'Antiquité et de nos jours, après cette étude du sphinx, nous avons fait le tableau synoptique ci contre.

Tout indique que dans l'Antiquité le sphinx était le symbole d'un système intégré d'évolution somato-psychique dans le cadre d'une conception molaire, homme-cosmos, conception que l'homme du :xx^e siècle semble être enclin à redécouvrir.

Dans le présent chapitre, nous avons jugé opportun de montrer l'existence dans notre civilisation occidentale des mêmes phénomènes décrits en Orient et par les Anciens, phénomènes de manifestation probablement énergétique et qui se trouvent symbolisés par le serpent du sphinx.

Le sphinx a une fois de plus rempli sa fonction de «rencontre», de «symbalein» dont parle Caruso.

Le serpent du sphinx nous met maintenant en présence d'un problème corrélatif: la maturité, et plus particulièrement la maturité dans les relations amoureuses. C'est ce que nous allons examiner ci-après.

TABLEAU XII
ANTIQUITE ET QUELQUES CENTRES ESOTERIOUES ACTUELS

PHASE ESOTERIOUE;	PHASE ESOTERIOUE;			
	PHASE PREINITIATIOUE	PHASE INITIATIOUE		Mort
Sphinx considéré comme un dieu ou un gardien	Analyse de la symbologie du sphinx comme structure triunitaire.	Exercices de «domination des animaux». Evolution dans les trois premiers stades. Recherche du quatrième stade.	Mort simulée, exercices de «sortie» du corps. Illumination à travers l'éveil du pouvoir Kundalini (serpent) .	Rituel pour accompagner le mort dans son «voyage».
Cultes religieux liés à des écoles ésotériques				

XX^e SIÈCLE

	CONNAISSANCES THEORIOUES	EVOLUTION SPONTANEE	EVOLUTION LES DANS TECHNIOUES PSYCHOTHERAPIOUES	RECHERCHE D'EXPERIENCES MYSTIQUES	MORT
Le sphinx comme énigme. Perte de sa signification Pratiques religieuses détachées des écoles ésotériques.	Connaissances scientifiques dans les écoles primaires. secondaires et à l'université. Lectures sur la psychologie et psychanalyse.	art. poesie litterature, musique, emotion, esthetique, experience sublime.	Psychanalyse, musicothérapie, rêve éveillé, psychodrame, yoga. Dynamique de groupe. La rencontre existentielle.	Recherche de l'expérience mystique. Mescaline, LSD. Recherche de centres ésotériques. Voyage en Inde des Hippies.	Rituels religieux

X. MATURITE ET RELATIONS AMOUREUSES

Nous avons déjà parlé de l'existence de sphinx groupés par deux, ce qui, allié à la symbologie spatiale de la gauche et de la droite représentant respectivement les pôles masculin et féminin, peut permettre de supposer qu'il y avait également de la part des auteurs du sphinx incitation à la méditation et à l'étude sur la rencontre et l'amour homme-femme.

D'un autre côté, l'aspect évolutif de sphinx, tel que nous l'avons décrit dans les chapitres précédents, souleve, dans le cas des relations interpersonnelles, le problème de la synchronie ou diachronie de l'état évolutif respectif des partenaires.

Ce qui va suivre constitue seulement un thème de méditations et posera sans doute davantage de problèmes que ne proposera de solution.

Nous tenons également à signaler que les propositions qui suivent sont tout autant le fruit de notre expérience professionnelle de psychothérapeute et de méditations personnelles que d'observations et d'expériences scientifiques.

En premier lieu, qu'est-ce que la maturité?

61. La maturité

Le dictionnaire encyclopédique Larousse la définit comme:

«une période de la vie comprise entre la jeunesse et la vieillesse, et caractérisée par un équilibre entre les apports et les pertes subies par l'individu, tant du point de vue psychologique que physiologique. Etat des personnes, des choses qui approche de leur complet développement ou de leur point de perfection, ou qui y sont parvenues» ([236](#)).

La maturité n'existerait donc que s'il existe un état final d'équilibre ou de perfection. Elle supposerait aussi des états antérieurs de «maturation».

On pourra donc dire qu'une personne est «mûre» si:

- elle est arrivée à un état final; or, nous avons déjà vu dans les chapitres précédents que celui-ci est très éloigné de nos possibilités réelles.
- elle reste dans cet état sans régresser à des états antérieurs.

On peut dire, par exemple, qu'un fruit est mûr, quand il est parvenu au maximum de sa croissance; dans le cas de la croissance physique des plantes, des animaux et de l'homme lui-même, il sera donc facile d'identifier la maturité.

Pourrons-nous affirmer la même chose en ce qui concerne quelque chose d'aussi complexe que les «relations amoureuses»?

62. Qu'est-ce que la maturité dans les relations amoureuses?

Quand il s'agit de relations interpersonnelles comme dans le cas présent, nous devons considérer le même problème sous différents angles.

1° La maturité pour l'amour ou l'amour mûr n'existe que si nous pouvons définir toutes les phases de l'évolution de l'amour de l'homme et si nous connaissons la phase finale. Encore faut-il que cette phase finale existe. Il y a ici un problème de philoGenèse et d'ontoGenèse des relations amoureuses.

Si nous connaissons les premières phases, pouvons-nous affirmer qu'il en est de même des ou de la dernière phase?

S'il n'existe pas de phase finale, c'est-à-dire si l'homme n'est qu'un «intermédiaire entre le singe et l'homme» comme l'affirme un anthropologue, il n'existerait pas non plus de maturité finale. Si dans sa philogenèse l'homme est encore en état de «devenir», dans une hominisation teilhardienne ou dans une personnalisation carusienne, que sera la maturité dans ce cas? Peut-être s'agit-il alors du point maximum auquel il est possible de parvenir dans une culture, une couche sociale et une civilisation données?

Piaget fait remarquer à propos de l'évolution de l'intelligence, que si l'on examinait les enfants grecs de l'Antiquité avec nos tests de niveau mental d'aujourd'hui, ils se situeraient probablement au niveau des dix ans de nos enfants scolarisés urbains. Clovis Alvim, en analysant les dessins de l'homme de Lagoa Santa a diagnostiqué un «âge mental» d'environ six ans, c'est-à-dire l'âge préscolaire actuel. Comment peut-on parler de maturité alors que l'homme du futur aura au service de son intelligence tous les moyens illimités de la cybermétique, de l'informatique et de la problématique, ainsi que des langages logistiques difficiles à imaginer actuellement.

Bien qu'il s'agisse d'un domaine bien différent et qu'il soit discutable d'extrapoler de la vie intellectuelle sur la vie affective, et plus particulièrement amoureuse, nous pouvons nous demander si on peut parler de «maturité» à propos de la vie amoureuse, c'est-à-dire s'il existe un stade «final».

C'est ce que nous allons tenter d'analyser plus loin. Mais la réponse à notre question dépend d'une seconde considération préliminaire:

2° Dans le cas de l'amour, nous pensons que la maturité peut avoir deux significations selon que nous nous plaçons du point de vue de l'évolution individuelle ou de l'évolution d'une relation.

En psychologie évolutive, nous pouvons dire quand une personne est devenue capable d'avoir des relations mures avec une autre personne.

En psycho-sociologie évolutive, nous pouvons dire si deux personnes ont entre elles des relations amoureuses mures. Cela suppose l'une des alternatives suivantes:

- que chacune d'elles est arrivée à cette capacité sur le plan individuel, et qu'elles se rencontrent déjà «mures»,

- ou bien que l'une d'entre elles était déjà «mûre» et que l'autre est arrivée à ce stade postérieurement à la rencontre (sous l'influence de la première par exemple, ou après avoir fait une psychanalyse),
- ou bien que les deux personnes évoluèrent ensemble vers un stade supposé «final» de maturité.

Nous aurons donc, avant de définir ce qu'est la Genèse d'une relation mûre, à préciser quels sont les états évolutifs de l'individu dans ses relations amoureuses; en effet, l'homme et la femme peuvent se rencontrer à un moment où ils se trouvent chacun à un stade évolutif différent; ceci permettrait de définir un «désaccord évolutif» entre les partenaires.

3° Comme nous l'avons pressenti dès la première considération, il convient d'ajouter à la dimension de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale, une dimension culturelle, et par conséquent anthropologique:

- ce que nous appelons maturité ne sera peut-être que la position d'une personne ou d'un couple à un degré plus avancé par rapport à la culture dans laquelle ils vivent; donc ce qui est maturité dans une culture peut être immaturité dans une autre.
- si nous ajoutons à tout ceci une dimension temporelle, ce qui est maturité à un moment de l'évolution d'une civilisation, peut être immaturité à un stade évolué.

Il convient maintenant de tenter d'analyser et de rechercher l'existence de stades «finaux» dans les relations amoureuses du point de vue psychologique, psycho-sociologique et anthropologique, compte tenu des considérations que nous venons de faire plus haut. Pour cela, nous nous servirons des exemples pris aux différents niveaux de l'observation du phénomène «homme» symbolisé chez le sphinx.

63. Existe-t-il un «stade final» dans l'évolution des relations amoureuses?

En premier lieu, il convient de se demander s'il existe une direction évolutive. A propos des différents stades évolutifs, Freud (221) dit textuellement, après les avoir résumés et parlé de la période de latence:

«(...) c'est là une des conditions qui permettent à l'homme le développement en direction d'une civilisation *plus élevée*... Plus loin Freud parle de «... l'irruption d'un mouvement amoureux intense, de caractère psychique, avec des résonances sur l'innervation des parties génitales; l'unité de la vie érotique normale est, enfin, réalisée».

Freud admet par conséquent que:

- la civilisation peut s'acheminer vers un niveau plus élevé (c'est nous qui soulignons le mot);
- la vie érotique est une unité.

Freud nous indique là deux directions de recherche qui orienteront notre analyse, à titre hypothétique.

En ce qui concerne l'idée d'élévation, on peut constater que celle-ci préside dans un grand nombre de modèles évolutifs, tant du point de vue de l'individu que de celui de la société. Elle est explicitement décrite dans plusieurs disciplines, quelques-unes philosophiques, d'autres scientifiques.

Dans les chapitres précédents sur le sphinx, l'évolution de l'homme et l'expérience esthétique, comme d'ailleurs dans une grande partie de ce livre, nous décrivons ces modèles évolutifs. De plus, de la biotypologie à la psychothérapie, nous retrouvons constamment l'idée de hiérarchisation structurale.

C'est comme si la «nature» avait inscrit une hiérarchie des valeurs en allant des plus instinctives aux intellectuelles et spirituelles. L'ascension ou la progression sont inscrites dans l'anatomie, et ceci dans les moindres détails. Par exemple, comme nous l'avons déjà vu, dans la tête, le front (cerveau-intellect) domine le nez (respiration, sentiment, émotion) qui domine la bouche (digestion, instinct).

Dans le cerveau lui-même nous retrouvons une hiérarchie ascendante: l'écorce cérébrale (intellect-aigle), qui domine l'hypothalamus (émotions-lion), qui lui-même domine le bulbe rachidien et la moelle épinière (instincts et réflexes moteurs-bœuf).

En axiologie, nous trouvons aussi une série de «systèmes de valeurs» dans lesquels on peut noter une ascension.

D'après Deschoux, Gagley et Bigler, «l'univers axiologique comporte, dans le sens d'une profondeur croissante, des valeurs sensibles, des valeurs vitales, des valeurs culturelles et des valeurs spirituelles» (220).

On peut noter la gradation en ascension ou en profondeur utilisée par les auteurs.

Ce système de valeurs est explicitement décrit dans les découvertes

de la psychothérapie en ce qui concerne l'évolution amoureuse.

Comme nous l'avons déjà vu, c'est peut-être Maslow qui a le mieux étudié l'évolution des relations amoureuses à travers la psychothérapie ou des enquêtes faites auprès de patients et d'étudiants universitaires. La distinction qu'il fait entre le need Love ou amour basé sur des nécessités (valeurs D) et le being Love amour-à-être (valeurs B) est fondamentale; comme nous l'avons déjà montré antérieurement l'amour fondé sur les valeurs D est un amour essentiellement égoïste dans lequel l'autre est l'objet de la satisfaction de nos besoins et du soulagement d'une tension. Par contre l'amour fondé sur les valeurs B est un constant renouvellement d'une expérience privilégiée à deux qui développe en chacun les valeurs B déjà décrites p. 141.

L'évolution de l'homme vers la maturité par l'amour se ferait en direction du B Love qui correspond en même temps aux valeurs supérieures qu'il appelle aussi «métamotifs» comme: la beauté, la vérité, la bonté, l'intégrité, la liberté, etc... Nous rappelons que le B love est surtout vécu dans ce qu'il appelle *peak-experience* ou «expérience privilégiée» de «sommets» ou bien «expérience culminante», qui se situerait à mi-chemin de l'expérience mystique.

Cette expérience de «rencontre existentielle» a, comme nous l'avons déjà vu, une valeur psychothérapeutique énorme. Les personnes qui connaissent cette expérience affirment au cours des enquêtes qu'elles se sont senties plus mûres, préférant ce type de relations amoureuses au D love.

Seguin parle également de la valeur thérapeutique de la «rencontre» avec le patient, qu'il décrit comme une «espèce de révélation capable de changer la vie d'une manière définitive».

Pour Buber, l'amour véritable et mûr est un «amour cosmique» qui peut aider à guérir, éduquer, élever, libérer.

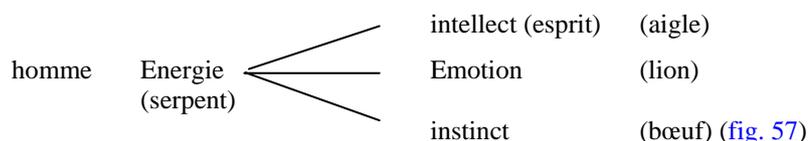
Revenant encore à Maslow, ses études ont permis d'établir des critères très objectifs et «opérationnels» pour reconnaître et diagnostiquer le stade évolutif de l'amour-nécessité et de l'amour-à-l'être.

64. Un concept dynamique et énergétique de la maturation des relations amoureuses

Ce fut Jung qui proposa un concept «énergétique» de l'amour. Nous pouvons selon lui, dépenser de l'énergie dans des activités sexuelles, dans le travail professionnel, dans des méditations philosophiques ou en ulcères duodénaux (248).

Si nous ajoutons à ce concept l'idée d'ascension évolutive, nous pouvons proposer les hypothèses suivantes comme thèmes de discussion ou bien comme points de départ pour des recherches plus poussées.

- 1° Dans l'évolution des relations amoureuses, il y a un processus directionnel ascensionnel.
- 2° Elle peut être représentée par une spirale (fig. 56).
- 3° Dans cette spirale il y a des stades dont le point final est sujet à controverses, car il comprend des aspects parapsychologiques, mystiques ou cosmiques, selon les croyances ou positions philosophiques. Il est par conséquent plus prudent de parler de maturation et non de «maturité».
- 4° En admettant l'hypothèse de l'évolution d'une phase instinctive vers une phase dans laquelle se trouvent intégrées des valeurs spirituelles, nous pourrions proposer le modèle théorique suivant:



- 5° En amour, l'énergie peut se concentrer sur des activités instinctives, émotives, spirituelles ou bien être répartie de manière égale entre deux ou trois de ces fonctions.
- 6° L'évolution tend-elle à inciter l'homme à concentrer son énergie dans la direction d'un amour plus spirituel?
- 7° La relation amoureuse entre deux partenaires peut évoluer vers une plus grande spiritualité, ce qui implique la rencontre existentielle. Il serait intéressant d'analyser ce qu'est cette rencontre; quelle est la part de transfert ou de projection, et quelle est la part de l'attraction énergétique directe? L'expérience du «yoga sexuel» pendant laquelle les partenaires restent dans la position de lotus pendant l'union coitale, mais sans pratiquer la friction coitale, en attendant que l'énergie «monte» vers les sphères supérieures du système nerveux, pourrait faire l'objet de nombreuses analyses et études à propos de la maturité en amour (271).

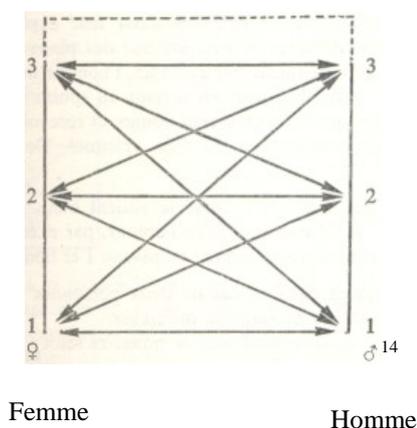
8° Le relation amoureuse entre les niveaux évolutifs de deux partenaires a plusieurs alternatives théoriques de conjugaison, basées sur un modèle sociométrique. C'est ce que nous allons maintenant décrire.

65. *Le sphinx en sociométrie des relations amoureuses*

Comme nous l'avons déjà vu, il existe des sphinx groupés par paires, en général l'un en face de l'autre. Nous pouvons imaginer que leurs auteurs voulaient montrer que les relations humaines sont en fait des relations interstructurales. A titre d'hypothèse, d'ailleurs invérifiable, nous allons tenter de reconstituer ce qui a peut-être été l'intention de ses auteurs.

En mettant les deux structures du sphinx l'une en face de l'autre, et en cherchant quelles étaient les relations théoriquement possibles entre elles, nous arrivons à neuf relations, comme le montre le schéma suivant:

TABLEAU XIII
ASPECT PSYCHO-SOCIOLOGIQUE
SOCIOMETRIE DES RELATIONS AMOUREUSES



Il convient d'insister sur le caractère hypothétique et forcément schématisé de ce «modèle» de relations entre les deux sexes. Et nous ne parlons même pas de l'énorme influence sociale sur les rôles masculins et féminins si bien étudiés par Rocheblave-Spenlé (326).

Ce modèle a des applications très intéressantes en ce qui concerne les relations amoureuses.

Nous pouvons avoir des relations réciproques positives sur le plan de l'instinct, du sentiment ou de l'intellect.

Il existe effectivement un type de relations au niveau 1 (bœuf), où prédomine l'aspect instinctif et sexuel.

¹⁴les signes désignant les sexes (♀♂) proviennent de l'astrologie et sont respectivement les symboles de Mars et Vénus: on les utilise couramment en médecine et en biotypologie, de la pensée, au niveau des valeurs intellectuelles et spirituelles (niveau 3, l'aigle).

Un autre type de relations se situe sur le plan émotionnel, c'est l'amour «tendre», sentimental ou la passion (niveau 2, le lion).

Il existe aussi des couples dont la rencontre préférée se fait au niveau de la pensée, au niveau des valeurs intellectuelles et spirituelles (niveau 3, l'aigle).

Il y a des couples dont les rencontres amoureuses ne se situent que sur l'un de ces plans, et d'autres qui s'harmonisent sur un plan ou un autre selon la situation, le moment et les pressions en jeu.

Il y en a aussi qui font l'expérience de rencontres sur les trois plans en même temps, ou du moins sur deux d'entre eux: spirituel et émotionnel ou émotionnel et sexuel ou bien encore sexuel et intellectuel.

66. Désaccord sur le plan de la maturation

Les désaccords amoureux trouvent aussi leur explication dans ce modèle. Quand les partenaires se trouvent sur des plans différents, surgit le désaccord. C'est très fréquent. Par exemple, l'homme ne cherche qu'une décharge sexuelle, c'est-à-dire pour en revenir au sphinx qu'il se situe au niveau du bœuf, alors que la femme veut donner et recevoir de la tendresse ou encore avoir des contacts sur le plan spirituel. De tels désaccords peuvent être:

- *occasionnels*: les deux partenaires se situent momentanément à des niveaux différents: La femme veut faire l'amour, par exemple et l'homme une promenade au clair de lune (femme au niveau 1 et homme au niveau 2)
- *constants*: il s'agit dans ce cas de deux personnes qui se sont rencontrées à des niveaux de maturation différents.

Théoriquement, ce désaccord peut se produire selon le mode suivant:

1. La femme est au niveau 1 et l'homme au niveau 2
2. La femme est au niveau 1 et l'homme au niveau 3
3. La femme est au niveau 2 et l'homme au niveau 1
4. La femme est au niveau 2 et l'homme au niveau 3
5. La femme est au niveau 3 et l'homme au niveau 1
6. La femme est au niveau 3 et l'homme au niveau 2

En plus du schéma antérieur, nous pouvons aussi avancer l'hypothèse théorique de rencontres partiellement inharmonieuses:

1. La femme est sur les plans 1 et 2 et l'homme sur les plans 2 et 3
2. La femme est sur les plans 2 et 3 et l'homme sur les plans 1 et 2
3. La femme est sur les plans 1 et 2 et l'homme sur les plans 1 et 3
4. La femme est sur les plans 2 et 3 et l'homme sur les plans 1 et 3
5. La femme est sur les plans 1 et 3 et l'homme sur les plans 2 et 3
6. La femme est sur les plans 1 et 3 et l'homme sur les plans 1 et 2

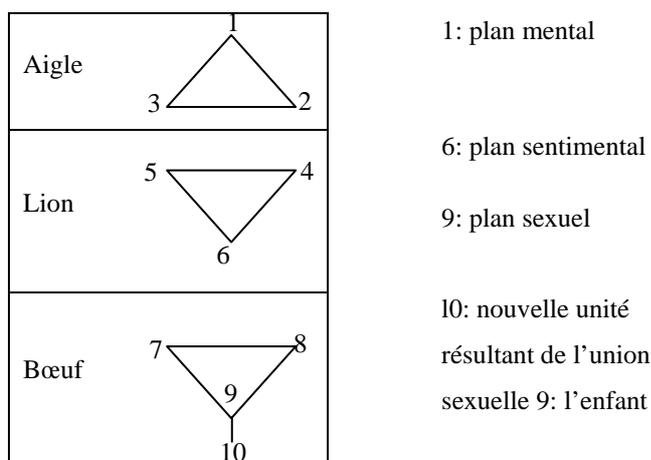
Il serait intéressant d'entreprendre une étude expérimentale sur ces typologies de relations amoureuses avec des instruments de mesure très précis. A ce propos, nous pouvons citer une tentative effectuée dans ce sens avec la typologie ternaire de le Senne, par André le Gall (219).

Si nous réunissons les trois niveaux de rencontre synchronique par un point, nous arriverions à un résultat très curieux:

En modifiant simplement les numéros:

3, 5, 7: femme (aigle, lion, bœuf)

2, 4, 8: homme (aigle, lion, bœuf)



En ajoutant à la rencontre des deux sphinx sur deux plans différents, trois centres d'attraction (1, 6, 9) intermédiaires entre le masculin et le féminin, nous reconstituons ni plus ni moins l'arbre sephirothique! le numéro 10 correspond au produit de l'union sexuelle ; une nouvelle création, l'enfant.

67. Questions fondamentales sur les origines de l'évolution de l'homme

Done aussi bien notre structure anatomo-physiologique que la théorie de la Gestalt, et les deux sphinx dans l'arbre sephirothique nous amènent à insister sur «l'unité» à laquelle se réfère Freud. Est-ce que la maturation individuelle, interindividuelle et culturelle, au sein de cette unité qui incorpore les aspects instinctifs, émotionnels et spirituels, se fait dans le sens de l'ascension déjà signalée par Freud? Cette ascension indique le chemin de la maturation, en direction d'une maturité dont la nature nous échappe ou bien nous est donnée par l'intuition, suivant notre expérience ou notre position philosophique et métaphysique.

Est-ce que cette ascension serait inscrite en tant que structure primaire dans l'ADN de nos gènes? Ou bien s'agit-il d'une option aussi bien au niveau de l'individu que de celui de la société? Est-ce que l'homme construira volontairement son propre destin et sa propre évolution ou bien est-elle inscrite de façon irréversible dans une partie quelconque de notre être?

Ou encore, y aurait-il en nous quelques structures de base inscrites dans nos gènes? A partir de ces structures élémentaires, l'homme serait-il libre de construire progressivement sa propre évolution vers une harmonie toujours plus grande? Le sphinx semble être en faveur de cette troisième thèse: l'homme émerge de

l'animal, l'homme se construit volontairement à partir de ses structures primaires et de sa vie réflexive. Ceci serait également valable pour sa vie amoureuse.

XI. SPHINX ET STRUCTURE

68. *Quelques considérations méthodologiques*

Au fur et à mesure que nous réunissions des données et rédigeons les premiers chapitres, nous nous étions rendu compte que l'objet de nos recherches répondait exactement à la définition que les structuralistes donnent du *modèle structural* ([173-202](#)).

Nous avons pris conscience du fait qu'au début de nos travaux, nous nous trouvions exactement dans la situation décrite par Lévi-Strauss quand il compare le travail de l'anthropologue et celui d'archéologue du futur venant d'une autre planète, qui chercheraient à comprendre nos livres sans connaître l'alphabet, et qui en plus découvriraient également des partitions musicales dans nos bibliothèques. C'est aussi le cas d'un observateur ne connaissant rien à nos jeux de cartes, qui regarderait une cartomancienne recevant ses clients.

En tant que psychologue familiarisé avec l'analyse de contenus mentaux fournis au cours de psychodrames et de psychothérapies analytiques de groupe, nous nous sommes trouvés dans une situation analogue à la tentative de reconstitution de la signification profonde d'un rêve à partir de fragments épars, ou bien quand il s'agit de trouver le rapport entre la verbalisation et la production psychodramatique obtenues avec le même individu en différentes séances. On trouve souvent des liens, des «faisceaux de relations» comme les appelle Lévi-Strauss, tels que compétition fraternelle – compétition professionnelle, symbolisme onirique – comportement quotidien, relations d'autorité – relations avec les parents, etc.

Pour établir de telles relations, il faut pénétrer, dans le cas de matériel produit par l'inconscient, dans le code individuel et émotionnel du patient. Il nous faut épouser provisoirement sa logique personnelle et utiliser plus tard notre logique rationnelle, cherchant des relations entre les divers phénomènes.

C'est de cette manière que nous avons écrit ce livre. Nous avons cherché à oublier notre propre structure mentale pour adopter le mode de pensée et d'expression des Anciens, dont nous avons retrouvé les traces plus particulièrement dans les traditions ésotériques. Cette façon de procéder nous a par exemple permis de retrouver le «nombre» probable du sphinx, en utilisant la technique de «réduction théosophique» qui peut paraître très étrange en comparaison avec nos modes occidentaux de traitement des nombres. De la même manière, nous avons adopté la flexibilité de maniement des symboles, en partant de l'hypothèse qu'un même signifiant peut avoir plusieurs signifiés, et non seulement un, comme la pensée manichéiste nous a habitués à le croire.

Notre travail pourrait également être comparé à celui du psychanalyste, qui tout comme son patient, adopte habituellement une certaine attitude mentale de relaxation afin de mieux «s'embarquer» dans les

associations d'idées de son patient, en créant un véritable état de communion de pensées et de sentiments. C'est seulement après la séance qu'il pourra reprendre les données et les analyser à l'aide de critères plus rationnels, en cherchant à établir des relations entre les éléments et à retrouver la structure qui les unit.

Comme Lévi-Strauss le conseille, après avoir rassemblé les données, nous avons tout d'abord cherché à les regrouper par classes, à partir de leur ressemblance. En une seconde phase, nous nous sommes préoccupé des liens existant entre les classes.

Nous sommes conscient du fait que par ce travail nous n'avons fait qu'ouvrir une clairière. De nombreuses recherches seront nécessaires pour confirmer ces liaisons. Nos limitations, et la crainte de déformations perceptives, nous incitent à faire appel à des anthropologues, des mathématiciens, des épistémologues, des archéologues, des théologues, des biologistes, des physiciens et à bien d'autres scientifiques, pour pénétrer dans cette clairière où semble être déposé le plus ancien modèle cosmologique de l'humanité. Tout indique que ce modèle a les caractéristiques essentielles d'un modèle structural moderne. C'est ce que nous avons tenté de démontrer dans la limite de nos possibilités personnelles.

69. Structure de l'ouvrage et structure du sphinx

Nous avons par conséquent deux problèmes à résoudre du point de vue structuraliste:

- 1° Quelle est la structure de notre approche dans la recherche du ou des significations du sphinx, c'est-à-dire comment avons-nous tenté de démontrer que le sphinx est intentionnellement un symbole et un modèle structural psychosomatique?
- 2° Démontrer que les principaux critères de définition d'une structure par les structuralistes modernes s'appliquent bien au sphinx, ce qui fait de celui-ci, ainsi que de l'arbre sephirothique, le premier modèle structural micro et macrocosmologique connu de l'humanité.

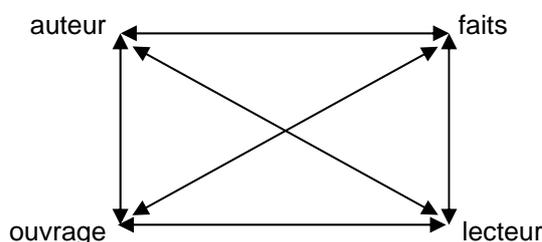
Nous aborderons successivement ces deux problèmes. Comme il s'agit de l'analyse structurale de notre propre pensée et de la méthode d'approche et de démonstration de l'existence d'une structure, de nombreuses questions posées à propos du second problème seront sans doute résolues en partie à l'occasion de l'analyse du premier.

On trouvera peut-être ces démonstrations superflues, car ce qui a été exposé est déjà bien assez convaincant. Nous serions d'accord si nous nous trouvions sur le terrain ferme des données de notre culture et de notre civilisation, basées sur des observations et des mesures recueillies *in vivo* au cours d'une recherche dirigée par nous-mêmes. Ceci n'est pas possible dans le cas du sphinx. A tout instant, nous nous trouvons sur le terrain mouvant des mythes qui se prête à toutes sortes de projections personnelles. Si nous avons fait l'analyse de notre propre histoire au début de cet ouvrage, c'est précisément pour inclure cette variable subjective dans notre recherche, afin d'éviter qu'elle n'y intervienne en tant que mécanisme projectif. En procédant ainsi, nous réalisons symboliquement le quatrième élément du sphinx: l'homme qui tente de prendre conscience de ses propres processus mentaux, émotionnels et pulsionnels, afin de les contrôler. Y sommes-nous arrivés? C'est ce que nous allons essayer de voir.

70. Relations entre la structure de l'auteur et la structure de l'ouvrage

Comme nous venons de le dire, nous avons commencé ce livre par la description de notre propre histoire, c'est-à-dire des principales variables dont nous sommes conscients et qui nous ont amenés à étudier le sphinx. Cette opération correspondrait en psychothérapie, à l'analyse du contretransfert. Nous cherchons, en prenant mieux conscience de nos propres motivations et de notre histoire, à nous éloigner autant que possible de nos sentiments personnels ou de notre préférence pour telle ou telle théorie, et ensuite à analyser les faits ainsi rassemblés.

Tout ouvrage peut être analysé à travers le modèle suivant, que nous avons imaginé à cet effet:



Il y a une interdépendance constante entre les structures des faits, de l'auteur, de l'ouvrage et du lecteur. Il faut que la structure de l'ouvrage reproduise celle des faits, ce qui est plus facile quand la structure de l'auteur est syntonisée avec les faits.

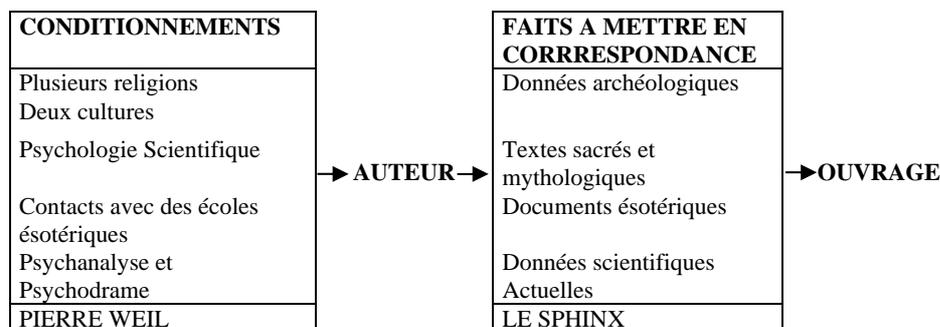
Le lecteur, de son côté, assimilera seulement l'ouvrage si sa structure est en rapport avec celle des faits et sa critique sera plus objective s'il connaît mieux la structure de l'auteur.

L'auteur, lui, augmentera la qualité de sa communication s'il pense à la structure du lecteur.

Du point de vue scientifique, le plus important réside dans l'analyse critique des conditionnements qui ont amené l'auteur à analyser les faits et à les décrire dans son ouvrage, puisque ces conditionnements seront éventuellement les grands responsables de ses déformations perceptives de la réalité.

Cette analyse pourrait être schématisée de la manière suivante:

TABLEAU XIV



En somme, une série de conditionnements ont amené l'auteur à recueillir des faits sur le sphinx, à les analyser et à les mettre en correspondance. De cette tentative de rapprochement est né l'ouvrage.

D'un côté, nous avons Pierre Weil et ses conditionnements, d'un autre côté, nous avons les faits recueillis et mis en relation par Pierre Weil. Le problème de Pierre Weil était d'éviter de se laisser guider par ses conditionnements durant la phase d'analyse des faits. Ceci n'a certainement été possible qu'en partie; si par exemple un anthropologue ou un mathématicien avaient été à notre place, il est certain que les données auraient été traitées différemment et certains aspects auraient été mis en relief au détriment d'autres. Par exemple, les «pieds enflés» d'Œdipe sont mis en relation avec des mythes de destruction de monstres par l'anthropologue Lévi-Strauss, et avec des phénomènes d'ordre mystique par le théosophe Roso de Luna. Le premier est préoccupé par les relations incestueuses et par le concept d'autochtonie de l'homme, le second voit en Œdipe le pèlerin aux pieds déformés à force de marcher à la recherche de la vérité. Avec la même rigueur que Lévi-Strauss a procédé à la mise en correspondance des mythes, il serait peut-être possible d'établir une relation autour du thème de «recherche de la vérité» par exemple, en cherchant des liens entre Œdipe, sphinx, temple, rites initiatiques, etc.

En d'autres termes, même si les faits constituent par rapport à l'auteur un «non-moi» qui doit être traité comme tel, le choix des sources de recherche des faits, tout comme l'acte de mise en correspondance de ces données, est le produit d'une décision dans laquelle interviennent des facteurs de conditionnements personnels. Pierre Weil n'y échappe pas, déjà par le seul fait que c'est en tant que psychologue qu'il a été attiré par l'idée que le sphinx pourrait être un symbole et un modèle psychosomatique. Nous avons cependant cherché à éviter de tomber dans le «psychologisme». Nous avons par exemple trouvé les premières contradictions apparentes entre le sphinx en tant que symbole religieux et le sphinx comme symbole psychosomatique ou bien le sphinx en tant que symbole cosmologique, mathématique ou psychosomatique (microcosmologique). Ces apparentes contradictions nous ont incité à chercher à mettre en correspondance les faits en notre possession. Et c'est ainsi qu'une fois de plus dans notre vie, nous avons franchi les frontières artificielles de la psychologie. Il est impossible d'étudier un symbole comme le sphinx dans les limites d'une seule science. La conception molaire des Anciens nous en empêche.

L'objectif de ce chapitre est précisément de mieux expliciter les principales opérations de mise en relation qui jusqu'à présent étaient seulement sous-jacentes à notre texte. Ceci nous permettra de critiquer notre propre travail, d'indiquer les déficiences à corriger et les lacunes qui pourraient ultérieurement être comblées par nous-même ou par d'autres auteurs. En somme, nous décrirons le «devenir» de ce travail sur le sphinx ou ce que nous pensons qu'il aurait dû être, s'il n'y avait pas eu nos limitations personnelles. Seule une équipe de spécialistes pourra sans doute faire quelques pas en avant.

Ainsi, la collaboration de philologues serait nécessaire pour une étude sémantique des relations entre signifiés et signifiants, en ce qui concerne par exemple les mots suivants et les relations entre eux:

SPHINX	CHEPES
KRUB	SESHEY
CHÉRUBIN	HWRON ET HWRNA
HORALCHTY	HARMAKHIS
HOR EM AKHET KHEPEN RA ATUM	BALHEEB
HWL	BALHOUBA
RWTI	SESHEP-ANKH

L'étude sur la relation entre Krub et Chérubin nous a été très utile, puisqu'elle nous a permis d'établir un lien entre les sphinx assyriens et judéo-chrétiens, qui sont venus s'ajouter aux données archéologiques et théologiques.

Commençons donc par une critique de notre définition du sphinx.

71. Définition de ce qu'est le sphinx

Quand nous avons tenté de définir ce qu'est le sphinx, nous avons également ressenti la nécessité d'une collaboration avec des archéologues spécialisés. Eux seuls pourraient structurer les données à partir desquelles on pourrait faire un traitement statistique, en calculant la corrélation existant entre les éléments composant les sphinx des diverses civilisations.

Il faudrait réunir des documents sur tous les sphinx connus et comparer leur structure en fonction de variables telles que l'âge, la culture à laquelle ils appartiennent, la contingence avec d'autres mythes.

Une analyse de ce genre pourrait donner une base plus solide à la définition du sphinx. Nous n'avons fourni que des statistiques précaires basées sur les échantillonnages de sphinx à notre disposition.

La splendide iconographie de Dessenne comportant plus de trois cents sphinx nous a été très utile, bien qu'elle ait été limitée à une certaine définition du sphinx et à l'an 1000 avant JC.

Après notre tentative de définition du sphinx, nous avons cherché à démontrer sa nature symbolique.

72. Nature symbolique du sphinx

En analysant et citant quelques auteurs qui ont cherché à démontrer ou du moins à évoquer l'aspect symbolique du sphinx, nous nous sommes trouvés en présence d'interprétations apparemment contradictoires, à savoir:

- le sphinx en tant que symbole religieux.
- le sphinx en tant que symbole de la structure psychosomatique de l'homme (microcosme).
- le sphinx à la fois symbole du macrocosme et du microcosme.
- le sphinx en tant que symbole évolutif.
- le sphinx en tant que symbole lié à l'inceste et à l'autochtonie (mythe d'Œdipe).
- le sphinx en tant que symbole de la lutte de l'homme pour dominer sa nature animale.
- le sphinx en tant que symbole extatique.

Tout au long des divers chapitres, nous avons tenté de mettre en correspondance ces apparentes contradictions. Et nous sommes peu à peu arrivé à développer l'idée d'interrelation entre ces différentes affirmations.

Ces tentatives de mise en relation pourraient être regroupées en deux grandes catégories:

- 1⁰ Le sphinx en tant que symbole cosmologique exo et ésotérique (trois premières affirmations).

2⁰ Le sphinx en tant que symbole évolutif (les autres affirmations).

Nous allons en premier lieu montrer la structure de notre démonstration de la valeur symbolique du sphinx dans le premier sens.

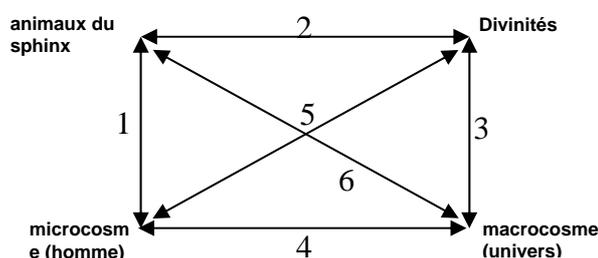
Nous avons abouti à deux grands groupes de comparaison, et il nous a fallu démontrer:

1⁰ que le sphinx est un symbole, en analysant les signifiés des signifiants mathématiques.

2⁰ que ce symbole est en relation avec des modèles mathématiques, symboles probables de structures cosmologiques mères ou qui pourraient être les fameuses structures primaires tant recherchées par un grand nombre de structuralistes actuels. Cette seconde démonstration vient renforcer la première, puisqu'on démontre que le sphinx est, en plus d'un symbole d'un modèle cosmologique, l'introducteur de modèles tels que l'«arbre de la connaissance».

73. Le sphinx comme symbole cosmologique exo et ésotérique

Voici le modèle qui nous permettra de mieux analyser les différentes correspondances rencontrées dans la démonstration du sphinx en tant que symbole cosmologique.



Mise en correspondance n°1

Animaux du sphinx et microcosme

- Animaux en tant que symboles psychologiques dans les *Védas*, la *Bhagavad Gitâ*, le *Livre des morts égyptien*, la *Bardo-Thodol*, la *Bible*.
- Lion: courage, impulsivité, fougue, sentiment, noblesse d'âme, cruauté.
- Bœuf: instinct, animalité, travail physique, fertilité.
- Aigle: pensée, intelligence, élévation, domination, vie spirituelle.
- Serpent : énergie, théorie de la sublimation de l'énergie (pouvoir Kundalini), forces positives et négatives de la pensée.
- Sphinx dans sa totalité : unité esprit-corps, maîtrise de l'instinct animal par l'homme.

Mise en correspondance n° 2
Animaux du sphinx et divinités

- Animaux en tant que symboles de divinités dans les *Védas*, la *Bhagavad Gitâ*, le *Livre des morts égyptien*, la *Bible*.
- Bœuf: déesse hindoue Kâmaduk, Indra, Soma, déesse égyptienne Hathor, Saint Luc.
- Lion: Sekniet et Rwti en Egypte, courage du chrétien, Saint Marc, lion auprès de la Thorah, lion de Juda.
- Aigle: lumière divine hindoue, psychopompe, oiseau de Vishnou, Jupiter, Zeus, Saint Jean, ascension de Jésus Christ, disques solaires ailés auprès des temples et des divinités.
- Serpent : Vâsuki, Ananta, Ouroboros, Isis-Osiris, Moïse et le serpent, le Christ crucifié, illumination mystique dans le Kundalini-yoga, Dieu et le serpent dans le Jardin de l'Eden.
- Le sphinx dans sa totalité: origine de keroub: prier. Seshey: illuminer. Sphinx et chérubins près des temples, de l'Arche d'Alliance, cérémonies initiatiques, symbole de Phrebus-Apollon, dieu du ciel.

Mise en correspondance n° 3
Divinités et macrocosme

- Différentes cosmologies religieuses : brahmanistes, bouddhistes, judaïques, gréco-romaines.
- Horus, ses quatre fils et ses relations avec les cycles solaires. Dieu du soleil.
- Isis-Osiris: jour et nuit.
- Relations entre différentes divinités mayas, azteques et le soleil.
- Jupiter et Zeus et l'éclair.
- Les différentes trinités et la structure ternaire cosmique dans la tradition ésotérique.
- L'interprétation cabaliste du nom JHVH de Dieu et le passage de l'unité à la pluralité.
- L'existence de l'exotérisme et de l'ésotérisme en tant que correspondance entre religion et cosmologie.
- Un grand nombre de comparaisons entre l'unité matière-énergie et le principe divin.
- Disques solaires ailés de plusieurs cultures près des temples.

Mise en correspondance n° 4
Macrocosme et microcosme (homme)

- Schin, aleph et mem, les lettres mères du premier ternaire de la structure sephirothique donne «schéma».
- Définition de la méthodologie d'approche du macrocosme à travers l'étude du microcosme dans la Kabbale par Salomon Ibn Gabirol.
- Les prêtres montrent de chaque main le disque ailé et l'arbre de vie (ce qui est en haut est en bas).
- Présence de nombreuses écoles ésotériques de la tradition: «Le microcosme reproduit le macrocosme» Table d'émeraude d'Hermès.
- Comparaison par les différentes écoles ésotériques des aspects unitaires, binaires, ternaires, etc., de la structure de l'homme et de l'univers, de l'atome aux étoiles et de leur fonctionnement.
- Correspondances astronomiques avec les organes anatomiques de l'homme dans le *Sepher*

Yezirah.

- L'arbre sephirothique en tant que structure mères commune aux micro et macrocosmes.

Mise en correspondance n° 5

Microcosme et divinités

- Représentation anthropomorphe des dieux dans toute iconographie.
- «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance...» «Dieu créa l'homme à son image».
- Saint Jean: «Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous». Védas: «Tous les êtres sont un quart de sa mesure...»
- Représentation cabalistique des lettres de JHVH du nom de Dieu dans les parties du corps humain.
- Signe de croix chrétien.
- Trinité dans plusieurs religions et ternaire dans l'homme.
- Concept d'unité théologique et unité psychosomatique de l'homme dans la religion et la Kabbale judaïques.

Mise en correspondance n° 6

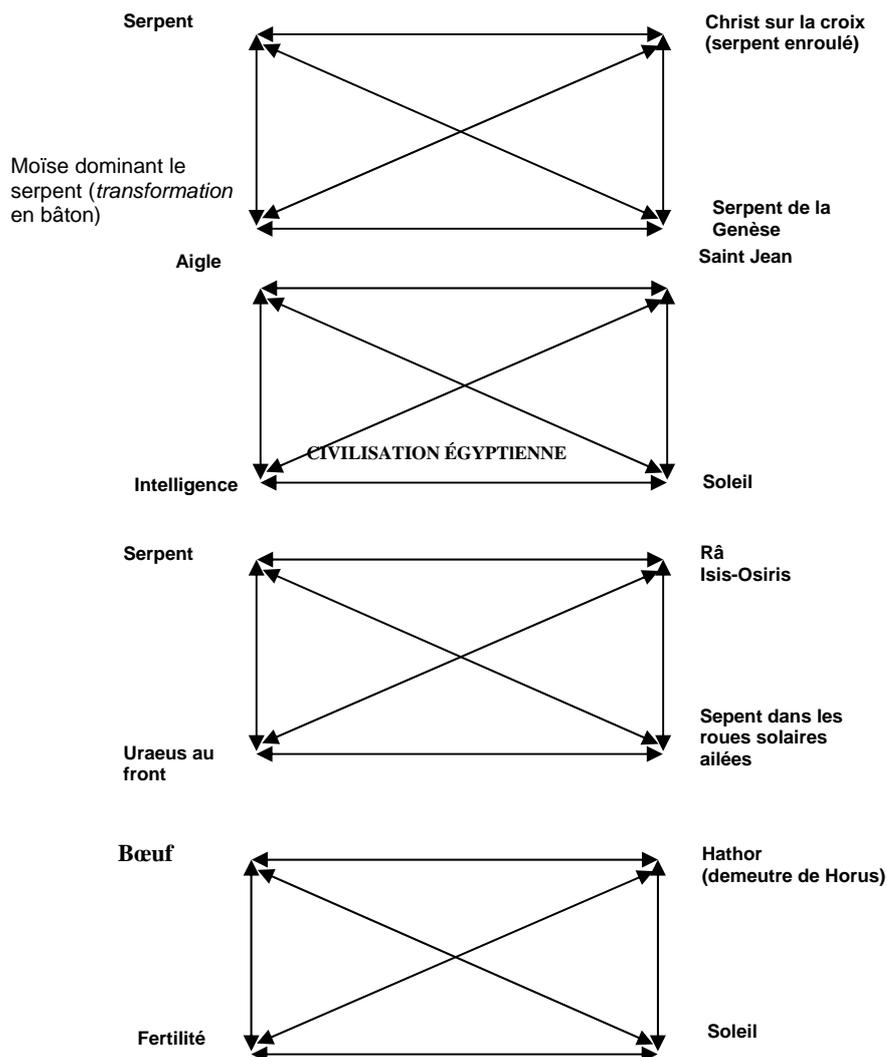
Sphinx et macrocosme

- Disque solaire ailé près de plusieurs sphinx.
- Correspondance des animaux du sphinx avec les points cardinaux.
- Correspondance des animaux du sphinx avec les planètes et les constellations.
- Animaux du sphinx et saisons de l'année.
- Association dans le rêve d'Ezéchiel des quatre animaux avec les quatre soleils des solstices et des équinoxes.
- Le serpent symbole de l'énergie cosmique et de l'unité du cosmos.
- L'aigle comme intermédiaire entre le soleil et l'homme.

74. Suggestions en vue de futures recherches sur les symboles thériomorphes

Pour que cette démonstration analogique entre sphinx, divinités, micro et macrocosme soit encore plus convaincante du point de vue méthodologique il serait intéressant de lui appliquer le présent modèle, en isolant qu'i! «garde». les variables «civilisation» et «divinité».

En voici des exemples: CIVILISATION JUDEO-CHRETIENNE



Il serait intéressant d'appliquer notre modèle à chaque civilisation, tout d'abord au sphinx dans son ensemble, et ensuite animal par animal.

Comme on peut le constater, il y a un grand nombre d'indices d'interrelation du sphinx, des divinités, du micro et macrocosme.

Le sphinx et ses animaux symbolisent en même temps des divinités et le micro et macrocosme. Il n'y a aucune contradiction en cela, étant donné que les divinités symbolisent aussi le micro et macrocosme. De plus, selon les traditions ésotériques antiques, l'homme est un macrocosme miniature, c'est-à-dire un microcosme.

Le sphinx est donc aussi un symbole de l'unité entre la science, la religion, la philosophie et l'art, qui selon certaines traditions ésotériques constituent les quatre côtés de la base de la Grande Pyramide qu'il «garde».

Nous allons ci-après chercher à renforcer cette démonstration en résumant les correspondances que nous avons trouvées entre le sphinx et les structures mathématiques ésotériques.

75. Sphinx et symboles arborimorphiques et mathématiques ésotériques

Dans notre iconographie, comme dans certains textes bibliques, nous avons trouvé le sphinx associé à d'autres symboles. Ces symboles peuvent être classés en trois grandes catégories: symboles arborimorphiques et systèmes numérogiques, disques solaires ailés. Ce dernier aspect a déjà été traité dans la «mise en correspondance n° 6» du modèle précédent.

Parmi les systèmes arborimorphiques dans lesquels nous avons trouvé des sphinx ou combinaisons homme-animal, nous pouvons citer:

- arbres de vie chaldéens et assyriens
- chandelier à sept branches
- sept vases – ensemble phénicien.

Parmi les systèmes mathématiques dans lesquels nous avons trouvé des sphinx, nous pouvons citer:

- la pyramide
- l'arbre sephirothique de la Kabbale
- le système alphabético-numérogique du Sepher Yezirah de la Kabbale
- le Tarot des Tziganes
- le rêve d'Ezéchiel et de Daniel
- l'Apocalypse de Saint Jean
- les deux Tables des dix commandements

Nous pouvons donc mettre en correspondance avec le sphinx, les systèmes mathématiques ésotériques et les symboles arborimorphiques:

Nous allons énumérer ci-après les correspondances que nous avons trouvées:

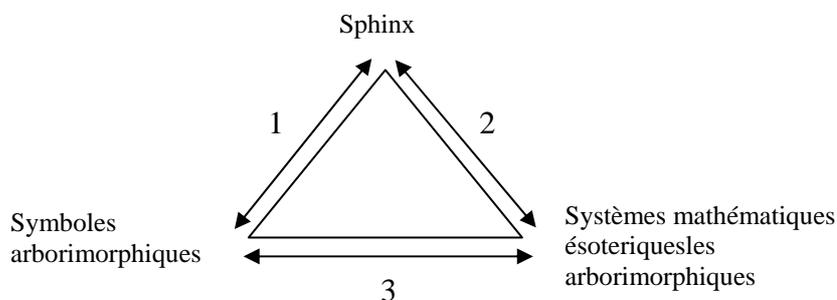


TABLEAU XVI
MISE EN CORRESPONDANCE N° 1
SPHINX ET SYMBOLES ARBORIMORPHIQUES

Spécification de l'ensemble Analysé	Sphinx	Symboles arborimorphiques
Deux sphinx près de l'arbre de vie assyrien (fig.32).	Deux sphinx Symétriques de Trois éléments.	Deux ensembles symétriques de sept branches autour du tronc Branches en forme de serpent. En haut, sept branches groupées en deux ensembles symétriques de trois branches.
Homme et bœuf auprès de sept vases phéniciens (fig. 35).	Deux des éléments du sphinx (homme et bœuf).	Sept vases divisés en deux groupes de trois vases symétriques autour d' un vase central.
Chérubins près de l'arbre de vie dans l'Eden.	Deux chérubins.	Arbre de vie avec le serpent et Adam et Eve.
Deux chérubins près du chandelier à sept branches et les tables du décalogue dans la Bible.	Deux chérubins. Réduction théosophique des KRUB: 3333 (quatre fois trois). Quatre animaux (selon Ezéchiel et Saint Jean) Symboles de quatre groupes de trois tribus d'Israël.	Sept chandelles pour deux ensembles symétriques de trois chandelles autour d' une centrale. Trois ensembles de trois calices de chaque côté du chandelier et un ensemble de quatre calices centraux. Dix lois sur deux tables de cinq lois chacune.
Bœuf, homme et serpent près de l'arbre de vie (fig. 30).	Un être humain, un être humain avec des cornes, Un serpent (trois éléments).	Deux ensembles symétriques de trois branches. Sept branches. Deux serpents symétriques.
Gilgamesh, Enkidou et l'arbre (fig. 36).	Deux hommes, dont un homme-bœuf, tuant deux animaux (Deux éléments du sphinx).	Sept branches groupées par deux ensembles de trois branches.

TABLEAU XVI
MISE EN CORRESPONDANCE N° 2
SPHINX ET SYSTÈMES MATHÉMATIQUES ESOTÉRIQUES
Symboles arborimorphiques

Spécification de l'ensemble analysé	Sphinx	Systèmes mathématiques ésotériques
Sphinx près de la pyramide de Giseh (fig. 1).	Trois éléments ¹⁵ (avec le serpent)	Quatre ternaires tendant à l'unité (pyramide).
Tarot avec 5 cartes montrant le sphinx. Sphinx 1 carte Dieu le Père (fig. 48).	Un sphinx	Numéro un d'une série d'arcanes secondaires, symbolisant l'absolu dans la création.
Sphinx 2 avec 3a papesse (fig. 49).	Un sphinx	Carte numéro deux symbolisant la dualité de la création près de plusieurs symboles binaires.
Sphinx 3 tirant le chariot (fig. 50)	Deux sphinx	Carte numéro sept symbolisant la bipolarité. Un ternaire composé de deux sphinx guidés par l'homme.
Sphinx 4 en haut la roue de la fortune (fig. 53-54).	Un sphinx composé de quatre parties.	Carte numéro dix symbolisant la totalité. Un ternaire composé du sphinx équilibrant Hermanubis et Typhon. Autre ternaire: deux serpents autour d'un axe.
Les quatre éléments du sphinx (5) autour du cercle et la femme nue (fig. 11-12).	Quatre éléments.	Carte numéro 22 symbolisant l'unité (2 + 2 = 4). Pythagore. 4 = 1. Unité du cercle.
Chérubins dans le système sephirotique de la kabale (§ 25-26 et § 40)	Chérubin. Un homme et trois animaux KRUB: 3333 (quaternaire de ternaires)	Deuxième sephira. Neuvième sephira. Un ensemble de trois ternaires. Système intégré de trois ternaires de trois éléments (ou un ensemble de deux ternaires latéraux et d'un quaternaire central).
Quatre êtres vivants dans le rêve d'Ezéquiell et dans l'Apocalypse de St Jean,	Un homme et trois animaux	Nombreuses références numérologiques. Il serait nécessaire de faire une statistique sur la fréquence de chaque nombre dans les textes bibliques.

TABLEAU 3
MISE EN CORRESPONDANCE N° 3
SYMBOLES ARBORIMORPHIQUES

¹⁵ D'après Hassan le sphinx de Giseh avait des ailes sur les plaquettes découvertes par lui. Il y aurait dans ce cas quatre éléments.

Symboles arborimorphiques	Systèmes mathématiques ésotériques
<p>Chandelier à sept branches 22 plateaux 10 pommes 7 lampes groupées en deux ternaires.</p> <p>Arbres de vie assyriens, chaldéens et hindous : Sept branches groupées en deux ternaires.</p>	<p>Kabbale: a) Sepher Vesirah Trois lettres mères, sept lettres doubles, douze lettres simples. Total: 22 lettres.</p> <p>b) Arbre sephirothique: 22 canaux de vingt-deux lettres hébraïques 10 sephiroth 7 sephiroth groupés en deux ternaires verticaux. (fig. 38-39.)</p> <p>c) Tarot 22 arcanes majeures. Sphinx apparaissant dans les numéros Un, deux, sept, dix et vingt-deux. (fig. 11-12-48-49-50-53-54.) Les dix premières cartes constituent un Ensemble correspondant à dix sephiroth.</p>
<p>Croix chrétienne Un croix, deux binaires dans un quaternaire, ternaire supérieur. (fig. 47)</p>	<p>Apocalypse de Saint Jean Livre scellé de sept cachets Mouton à sept cornes, sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu. Sept anges, Quatre êtres vivants, Vingt-quatre vieillards. Un animal à dix cornes et sept têtes. Un animal à deux cornes. «Calcule le nombre de la bête... car c'est un nombre d'homme. Et son nombre est 666.</p>
<p>Croix ansée Unité du cercle, binaire et ternaire. (fig. 47)</p>	<p>Pyramide Quatre (deux binaires) ternaires unis par la pointe.</p>

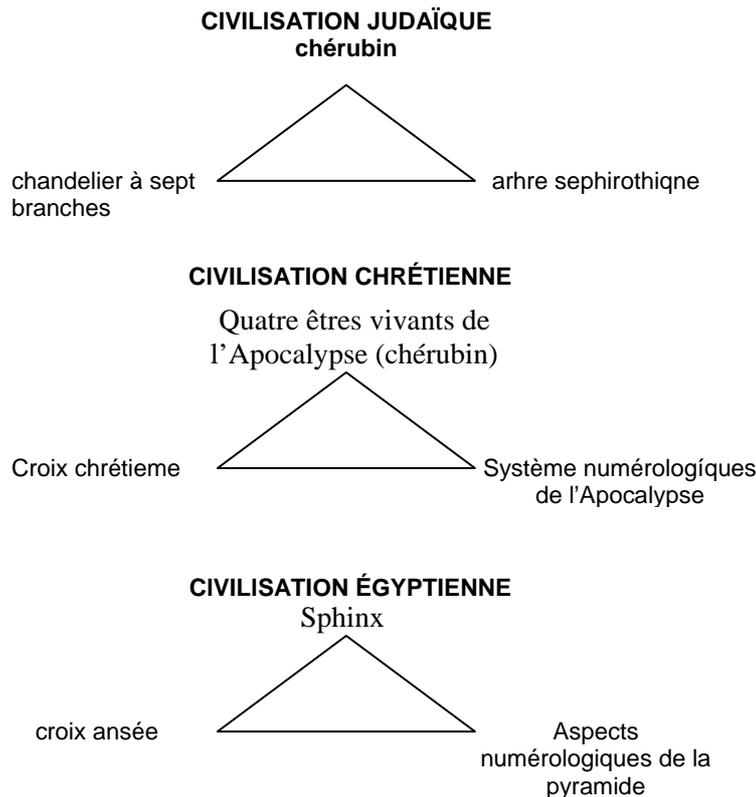
La comparaison que nous avons faite entre le sphinx, les symboles arborimorphiques et les systèmes mathématiques ésotériques nous amène à penser que:

- le sphinx est aux symboles arborimorphiques ce que les symboles arborimorphiques sont aux systèmes mathématiques ésotériques.
- le sphinx est aux systèmes mathématiques ésotériques ce que les symboles arborimorphiques sont aux systèmes mathématiques ésotériques.

Il semble qu'entre le sphinx et les deux autres systèmes symboliques étudiés, il y ait en commun les idées d'unité, de binaire, de ternaire et de quaternaire.

76. Autres recherches nécessaires

Comme nous l'avons déjà dit, nous n'avons fait que défricher le terrain et ouvrir une cllirière. De nombreuses recherches seraient encore nécessaires. Il serait intéressant de réaliser des études détaillées pour établir des analogies entre les différentes civilisations en utilisant le modèle proposé ci-dessous. Par exemple:



Des travaux statistiques seraient nécessaires pour évaluer la fréquence de chaque nombre (par exemple dans l'Apocalypse de Saint Jean) et sa correspondance avec la numérologie propre au ou aux sphinx de chaque civilisation.

En effet, ce serait une opération bien aléatoire que d'établir des correspondances entre différents systèmes numérogiques, d'autant plus que la majorité des nombres sont des composés ou des multiples de un, deux et trois.

Enfin, la démonstration d'une intentionnalité dans cette numérologie permettrait d'éliminer dans une certaine mesure l'influence du hasard.

Dans cet ouvrage, nous avons cherché à démontrer que le sphinx constituait un modèle structural cosmologique. Nous allons maintenant tenter de prouver que cette structure - signifié du signifiant sphinx est en fait un condensé des principales règles structurales telles qu'elles sont énoncées par les structuralistes modernes et nous conduit à des modèles structuraux plus explicites.

77. Le sphinx en tant que symbole de modèle structural «primaire» ou «mère»

Quand nous avons parlé de la recherche des mathématiciens Bourbaki et de la découverte des trois structures mères, nous avons immédiatement pensé aux trois lettres mères du *Sepher Yezirah*. Bien que l'analyse ne se réfère qu'à l'intention de définir des structures primaires et non à des modèles mathématiques, il nous a fallu reconnaître qu'il s'agissait de l'indice d'un problème important: y aurait-il une analogie entre ce que le sphinx et les systèmes mathématiques ésotériques qui lui sont liés cherchaient à définir d'une part, et les structures mères et les lois structurales recherchées par les structuralistes modernes, d'autre part?

Si nous reprenons le plan de ce livre qui, comme nous l'avons déjà dit, est né d'une espèce de libre association à partir du matériel recueilli sur la symbologie du sphinx, et si nous appliquons à ce plan (unité, bipolarité, etc.) les critères adoptés par les structuralistes modernes, voici les analogies que nous y trouverons:

1⁰ La notion de «schéma» et le premier «modèle» cosmologique de l'humanité

C'est précisément dans la Kabbale hébraïque, dans les sephiroth et dans le *Sepher Yesirah* qui comprend les chérubins, que nous avons trouvé les trois lettres mères, aleph, schin et mem, dont la combinaison donne le mot SCHÉMA. C'est-à-dire que le sphinx nous a sans doute amené vers le premier modèle connu de l'humanité, qui est aussi un modèle cosmologique ou *schéma*.

Nous avons suffisamment démontré que le même modèle pourrait l'expliquer la genèse, le fonctionnement et l'interliaison des éléments de la microstructure et de la macrostructure du cosmos, et que ce modèle prétend précisément être l'arbre sephirothique et le Tarot, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir.

Nous avons également vu que le sphinx semble de plus symboliser par sa propre structure, les principes fondamentaux définissent une structure ou un modèle qui le concrétise.

2⁰ La notion de totalité ou d'unité

Le sphinx constitue un symbole d'unité ou de totalité des éléments qui le composent. Cette notion de totalité est également exprimée sous différentes formes dans les symboles ou structures mathématiques auxquels le sphinx nous a menés.

Bien que formé de parties d'animaux ou de l'être humain, de formes définies et sémantiquement distinctes, l'ensemble «sphinx» n'est pas simplement la somme de ses parties. Il constitue en fait un nouvel être appelé sphinx avec sa signification symbolique propre.

3⁰ La relation entre les éléments et l'autorégulation

L'intentionnalité de la démarche consistant à établir des relations dialectiques d'opposition entre les éléments du sphinx (bipolarité) a également été démontrée, une troisième force intervenant pour assurer l'équilibre homéostatique du système (ternaire).

Dans la structure sephirothique, les ternaires s'interpénètrent de telle manière que chaque élément d'une sous-structure a son représentant dans l'autre, des canaux de liaison unissant les parties.

Il existe une hiérarchie des parties telle que la partie supérieure puisse contrôler la partie inférieure.

4⁰ La notion de transformation et de rythme évolutif

Le contrôle de la partie inférieure par la partie supérieure, ou bien des «animaux» par l'homme (mythes d'Œdipe et d'Enkidou), par l'usage conscient de l'énergie (serpent et pouvoir de la Kundalini), permet au système d'être à la fois structuré et structurant, tendant vers «l'harmonisation» progressive du microcosme-homme grâce à la désaliénation et au déconditionnement progressif, fruit du constant mouvement thèse-antithèse-synthèse. Le sphinx est donc aussi un modèle évolutif.

Cette évolution obéirait à un rythme: unité – pluralité - retour à l'unité (1-10 de l'arbre sephirothique).

5⁰ *Les relations entre les structures*

Les sphinx sont souvent groupés par paires, symbolisant ainsi les relations interstructurelles ou «sociométriques» dans le cas de l'homme.

De plus, la relation de la structure du microcosme avec le macrocosme est symbolisée par la position du sphinx de Giseh qui est tourné vers le côté du soleil levant.

En prenant également en considération les modèles structurels collatéraux à certains sphinx, nous pouvons rappeler les relations entre la philosophie, la science, l'art et la religion, qui se trouvent unis dans la Grande Pyramide ou encore dans les «vingt-deux canaux» qui unissent les dix structures primaires symbolisées par les sephiroth.

78. Sphinx et structure de la communication

La conception du sphinx en tant que «moyen de communication» apparaît dans une découverte très curieuse faite par Hassan (304) au cours de fouilles archéologiques près du temple du sphinx de Giseh. Hassan a trouvé plusieurs tablettes sur lesquelles figuraient le sphinx, ou Horus sous la forme d'un aigle, et une ou plusieurs oreilles (fig. 59).

Hassan affirme que pour certains auteurs il s'agissait de tablettes destinées à appuyer des demandes faites par des fidèles; les oreilles représenteraient donc celles de Dieu. Selon la coutume, la demande était faite «dans l'oreille de Dieu» et la dénommée «tablette à oreille» enterrée pour que la prière parvienne directement et plus facilement à Dieu. Au début de ces découvertes, on pensait également qu'il s'agissait d'offrandes de sourds pour que le sphinx les guérissent de leur infirmité.

En lisant le livre de Mayassis, il nous est venu à l'esprit une autre interprétation de cette «tablette à oreilles». L'auteur (306) analysait des textes sacrés relatifs à des cérémonies d'initiation de la préhistoire et protohistoire et parlait de la signification donnée à l'oreille et aux mots «écouter» et «entendre» en général. Il cite de nombreux textes démontrant que l'oreille était, dans l'Antiquité, le symbole de l'initiation par la transmission orale de la tradition; c'était le symbole de l'intelligence, de la sagesse et de l'initiation. Il existait l'expression li avoir de larges oreilles » pour dire qu'on a été initié.

L'oreille serait donc le symbole du secret initiatique.

De toute manière en adoptant la thèse de la communication dieu-homme ou homme-dieu, l'oreille est un symbole de la communication pour tous ceux qui analyseront les «tablettes à oreilles».

Voici quelques-uns des passages recueillis par Mayassis:

«Le fils d'Eridou aux larges oreilles» (Marduk initié).

Le dieu Nabou est «large d'oreille».

Le dieu Ea-Enki a doté les souverains de Lagash et d'Uruk des oreilles de l'intelligence.

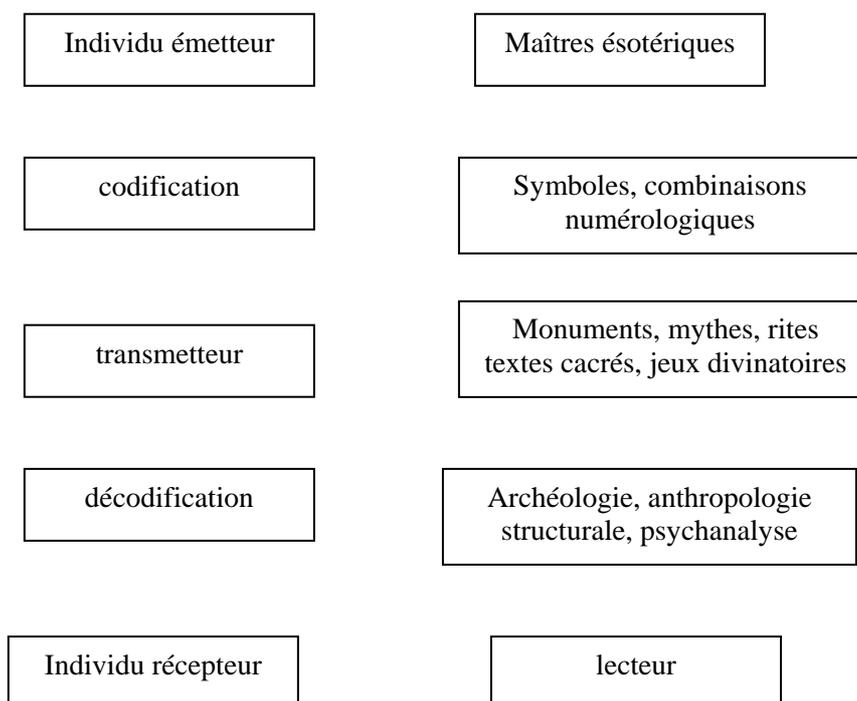
Ashurbanipal se glorifiait de ce que Nabou et Tastétum lui donnèrent de larges oreilles: ils communiquèrent la sagesse universelle à son intelligence.

Mayassis rappelle encore cette inscription égyptienne: «Je suis celui dont l’œil voit et dont les oreilles entendent».

Tout indique donc que l’oreille est le symbole de la communication initiatique et que ce symbole est associé au sphinx.

Adaptant le modèle classique d’une communication tiré de la théorie de l’information que nous avons trouvée entre autres dans le traité d’Abraham Moles (250), nous pouvons représenter le mécanisme de la communication des Anciens pour les «Modernes» de la manière suivante:

TABLEAU XVIII



Dans ce livre nous avons précisément tenté de décodifier des messages relatifs au sphinx, que l’on trouve consignés sur des monuments, dans des mythes, des rites, des textes sacrés et des jeux divinatoires.

Il se trouve qu’en matière de codification les Anciens étaient de vrais maîtres. Comparant les messages des Anciens à un de ces châteaux-forts du Moyen-Age construits sous forme de fortifications concentriques superposées, Kolpakchty, le traducteur français du *Livre des morts égyptien* dit que «la ceinture extérieure – les hiéroglyphes – une fois conquise, on se trouve en présence d’un second mur, encore plus formidable: celui du chiffage ésotérique» (251). Notre déchiffrement ésotérique du mot hébraïque KRUB a été un exemple de ce type de travail pour lequel nous avons encore pris la précaution de démontrer mathématiquement la probabilité extrêmement élevée de l’existence d’une intentionalité dans cette codification numérologique.

Dans le sens d’un déchiffrement, notre livre n’est qu’une étude exploratoire. Nous venons de démontrer que de nombreux contrôles seraient encore nécessaires, et nous avons nous-mêmes indiqué plusieurs études à faire.

Ces réserves étant faites, tout nous pousse à croire que le sphinx est vraiment un symbole lié à des modèles cosmologiques. Ce symbole constitue, très probablement, un modèle structural de l’homme considéré

comme un microcosme dans ses relations avec le macrocosme. En ce sens, il serait le modèle le plus antique dans les sciences culturelles, et en même temps l'introducteur auprès d'autres modèles cosmologiques très antiques, tels que l'arbre sephirothique et ses congénères orientaux. Mais même s'il subsiste quelque doute quant à notre première hypothèse, le sphinx conservera néanmoins la fonction de gardien et d'introducteur auprès de ces modèles.

De plus, tout indique qu'il est un message pour les générations futures: celui de l'éventuelle existence de stades évolutifs inconnus, ou l'homme, en assumant la direction et la domination consciente de ses «animaux», et partant d'eux, pourrait arriver, dans son ontogenèse, à une personnalisation progressive, et dans sa philogenèse, à une nouvelle phase des relations entre les hommes et plus spécialement dans les relations amoureuses.

La description de l'expérience sublime chez les Occidentaux nous permet de prévoir ce que serait cette nouvelle phase.

C'est en tout cas l'une des options s'offrant à l'homme moderne.

Voilà le message que les Anciens ont modelé dans le sphinx, peut-être pour éviter une nouvelle apocalypse aux futures générations.

Le sphinx contient, tout l'indique, le message du «devenir» de l'homme, devenir qui se trouve dans ses propres mains.

CONCLUSION SPHINX ET SAUVEGARDE DE L'HUMANITE

Nous voici donc à la fin de l'analyse d'un symbole dont les premières traces se perdent dans la nuit des temps et qui se retrouve encore de nos jours sur la tiare du pape ([fig. 60](#)).

Dans l'introduction de cet ouvrage, je me suis adressé au lecteur en adoptant la première personne du singulier. Après une analyse plus impersonnelle au cours de laquelle j'ai employé le «nous», je m'adresse de nouveau personnellement à lui. Je le fais très ému, et ceci pour différentes raisons, auxquelles le sphinx n'est pas étranger.

Jusqu'à présent j'ai toujours écrit sur un ton impersonnel, scientifique et froid qui caractérise la grande majorité des auteurs scientifiques contemporains. J'ai moi-même longtemps été convaincu que la méthodologie scientifique exigeait l'absence d'émotion et qu'on ne pouvait faire de la science expérimentale qu'en mettant le cœur de côté.

Je continue à penser que des motivations inconscientes et des facteurs émotionnels peuvent amener un chercheur à déformer involontairement ses conclusions. Un long entraînement est nécessaire pour éviter de telles interférences.

Cependant, procédant ainsi, on peut se demander jusqu'à quel point la science expérimentale ne serait pas responsable de l'apparition d'un nouveau mythe, d'un nouvel idéal dont notre jeunesse s'inspire toujours davantage. Je fais allusion à l'image du scientifique sans affectivité et sans âme. Le psychologue lui-même en est souvent victime.

Il est vrai que la science expérimentale est le grand facteur de l'évolution matérielle qui a marqué ces deux derniers siècles, comme le montre plus particulièrement Fourastié dans sa *Lettre ou verte à quatre milliards d'hommes* publiée juste à temps pour être citée dans cette conclusion; son livre constitue l'un des appels les plus pathétiques jamais adressés au monde pour la sauvegarde de l'humanité.

En lisant le livre de Fourastié, je me suis souvenu du sphinx. En effet l'auteur montre de quelle manière l'humanité se distingue du monde animal. Au-dessus du Paléocéphale s'est développé un «Néocéphale» proprement humain. Mais ce «Néocéphale» est encore en pleine évolution.

Fourastié se demande si la science expérimentale ne s'est pas développée trop tôt, puisque le «Néocéphale» est presque entièrement dominé par le «Paléocéphale». Ce qui veut dire que la science expérimentale, produit du «Néocéphale», est en fait au service du «Paléocéphale».

En revenant au sphinx, nous pourrions dire que l'aigle a produit la science expérimentale, mais que le bœuf et le lion sont plus puissants, car l'homme proprement dit, le moi conscient, n'est pas suffisamment fort pour dominer ces trois animaux, s'il se trouve qu'il les connaisse vraiment.

C'est pour cette raison que nous voyons quotidiennement dans le monde que la méthodologie scientifique est au service de l'agression et de la destruction d'individus et de collectivités.

Le sphinx constitue en fait l'équivalent symbolique de cette lettre ouverte à quatre milliards d'hommes.

Comme le montre aussi Rocheblave-Spenlé, l'homme est le seul être à pouvoir résoudre ses conflits dans un sens évolutif grâce à l'organisation à la fois complexe et unificatrice de son moi et à son aptitude à la prise de conscience. Pour l'auteur, «la signification du conflit est liée en dernière limite à la faculté de choix et de rejet propre à l'être humain, et il constitue ainsi, en quelque sorte, la mesure et la rançon de sa liberté». On ne peut mieux exprimer ce que symbolise précisément la tête d'homme du sphinx ([327](#)).

Bernard Guillemain nous pose aussi le problème dans une phrase extrêmement significative: «Il y a deux manières de vouloir être soi: l'une consiste à vouloir devenir ce qu'on est; l'autre à vouloir être ce qu'on devient».

Dans ce livre, j'ai montré qu'en fait il n'existe pas de «secret» chez le sphinx pour quelqu'un qui est habitué à lire les symboles et que s'il y a un mythe, c'est justement l'énigme elle-même.

Il semble que le déséquilibre du XX^e siècle mis en relief par de nombreux auteurs, tels que Huxley, Russel, A. Carrel, Fourastié, Teilhard de Chardin, est précisément ce que les Anciens voulaient éviter en maintenant leurs secrets sur la structure de l'univers et en ne les communiquant qu'au cours des cérémonies initiatiques. En même temps que le sphinx symbolisait clairement la structure et le devenir de l'homme, le sphinx était, tout l'indique, un gardien symbolique de ces secrets initiatiques; ceux-ci n'étaient révélés que parallèlement à un prudent modelage du comportement dans le sens d'une domination des conditionnements par l'homme et d'un équilibre entre la science la philosophie, l'art et la religion, équilibre symbolisé par la base de la pyramide de Giseh gardée par le sphinx; c'est ce qui a permis à l'humanité de survivre et de se développer durant un nombre ignoré de millénaires.

Il serait superflu de faire un résumé de plus du contenu de cet ouvrage, le dernier chapitre répondant en grande partie à cette nécessité.

En conclusion, je voudrais seulement souligner ce qui est sans doute le plus important pour notre civilisation scientifique et industrielle: la nécessité, devant l'écroulement de l'équilibre auquel je me réfère, d'une nouvelle éthique qui donnerait à nos enfants la certitude que la science ne serait jamais employée pour détruire la vie. Ceci équivaut à renforcer les valeurs humanistes chez nos hommes de science.

En ce qui me concerne, ce livre constitue un nouveau jalon dans ma vie. Je sens que, s'il est vrai que notre vie instinctive existe dans un narcissisme que nous avons à assumer jusqu'à notre mort, il faut aussi reconnaître que nous avons le pouvoir de mettre ce narcissisme au service du développement de la science humaine.

Mettre entre les mains de l'homme les moyens de devenir toujours plus conscient de lui-même, c'est contribuer à la réalisation progressive de son «devenir» si bien symbolisé par le sphinx.

En achevant cet ouvrage, je suis également conscient d'avoir rendu aux sciences humaines leur plus ancien, leur plus significatif et plus beau symbole: le sphinx.

BIBLIOGRAPHIE

INDEX ALPHABETIQUE DES AUTEURS

REMARQUES:

1. En raison de l'hétérogénéité des sources bibliographiques, nous avons décidé de diviser la bibliographie en plusieurs groupes.
2. Les astérisques indiquent les livres qui n'ont pas été cités dans le texte, mais dont nous nous sommes inspirés. Ou bien il s'agit d'ouvrages présentant quelque intérêt en relation avec le sujet, mais dont nous n'avons pris connaissance qu'au moment de l'impression
3. Les dates placées immédiatement après le nom de l'auteur ont trait à l'année de la première édition originelle ou de la première édition de la traduction, au cas où nous n'avons pas pu retrouver la date de l'édition en langue originelle.

ANTHROPOLOGIE - SYMBOLOGIE - MYTHOLOGIE

- BAYNES, W. (1950). *The I Ching, or book of changes*. Préface de C. G. Jung, Princeton University Press, New York, 1969.
- BEIGBEDER, O. (1969). *Lexique des symboles - Zodiaque*, 1969.
- BENOIST, L. (1957). *L'ésotérisme* - P.U.P., Paris, (Coll. Que sais-je?), 1969.
- CAMUS, A. (1942). *Le mythe de Sysiphe* - Gallimard, Paris.
- CHAMPEAUX, G. (1966). *Introduction au monde des symboles – Zodiaque*, 1966.
- CIRLOT, J. E. (1969). *Diccionario de simbolos*, Dictionnaire de symboles, Ed. Labor, Barcelone, 1969.
- DELCOURT, M. - *Œdipe ou la légende du conquérant* - Liège, 1944.
- DIEHL, P. - *Le symbolisme dans la mythologie contemporaine* - Payot, Paris, 1952.
- DURANT, G. (1960). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* Bordas, Paris, 1969.
- Edelstand du Meril (1839). *Histoire de la poésie scandinave*. Ed. Brakhaus et Avenarius, Paris, 1839. *Eliade M. (1952). *Images et symboles* - Gallimard, Paris, 1952.
- FROMM, E. - *The Œdipus complex and the Œdipus myth*, Le complexe d'Œdipe et le mythe d'Œdipe - Harper and Brothers, New York, 1948.
- *Grimal, P. (1953). - *La mythologie grecque* - P.U.F., Paris, 1959.
- Jung, C. G. (1964). *L'homme et ses symboles* - Pont-Royal, Paris, 1964.
- Jung, C. G. - *Symbologie de l'esprit* - F. Cult. Econ., Mexico, 1962.
- Lévi-Strauss C. (1958). *Anthropologie structurale* - Plon, Paris, 1969.
- Loeffler-Delachaux. (1947). *Le cercle, un symbole* - Ed. Mont Blanc, Genève, 1947.
- Mayassis, S. (1961). *Mystères et initiations dans la préhistoire et la protohistoire* - B.A.O.A., Athènes, 1961.
- *Menasce, J. P. (1958). *Une encyclopédie mazdéenne. Le Denkart* P.U.F., Paris, 1958.
- Mullahy, P. (1948). *Edipo: mito e complexo*, d'Œdipe: mythe et complexe - Zahar, Rio, 1969, traduit de l'anglais.
- Schneider, M. (1946). *El origen musical de los animales simbolos en la mitologia y las culturas antiguas*. L'origine musicale des animaux symboles dans la mythologie et les cultures antiques Barcelone, 1946.
- Serouya H. (1964). *Maimonide, sa vie, son œuvre* - P.U.F., Paris 1964.
- Spalding, T. O. (1965). *Diccionario de mitologia greco-latina*, Dictionnaire de mythologie gréco-latine - Itatiaia, Belo Horizonte, 1965.
- Suarès, C. - 1968 - *Le Sepher Yetsira* - Mont-Blanc, Genève, 1968.

ARCHEOLOGIE

- Ceram, C. W. (1956). *Deuses, tumulus e sabios*, Dieux, tombeaux et sages - Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1956, traduit de l'anglais.
- Ceram, C. W. (1963). *O segredo dos Hittitas*, Le secret des Hittites Itatiaia, Belo Horizonte, 1963, traduit de l'anglais.
- Champdor, A. - *Babylone et Mésopotamie* - Guillot, Paris, 1953.
- HARDEN, D. (1962). *Os Fenicios*, Les Phéniciens - Ed. Verbo, Lisboa, 1968, traduit de l'anglais.

Keller W. (1956). *E a Biblia tinha razão*, Et la Bible avait raison. Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1964.

Lange, K. (1964). *Pirâmides Esfinges Faraós*, Pyramides, sphinx, pharaons - Itatiaia, Belo Horizonte, 1964.

ART

Huyghe, R. (1957). *L'art et l'homme* - Larousse, Paris, 1957.

Male, E. (1898). *L'art religieux du XIII^e siècle* - Colin, Paris, 1958.

DICTIONNAIRES

Grand Larousse encyclopédique. (1960). Ed. Larousse, Paris, 1964. *Sachs-Villatte*, Berlin, 1911.

The concise Oxford dictionary, Clarendon Press, Oxford, 1961.

PHILOSOPHIE

Ansermet, E. (1961). *Les fondements de la musique dans la conscience humaine* - A La Baconnière, Neuchâtel. 1961.

Beauvoir, S. de (1944). *Pour une morale de l'ambiguïté* - Gallimard, Paris, 1947.

Bergson, H. (1934). *La pensée et le mouvant* - Alcan, Paris, 1939.

Choisy, M. - *L'être et le silence* - Ed. Mont-Blanc, Genève, 1965.

_____. *Moïse* - Ed. Mont-Blanc, Genève, 1966.

_____. *La guerre des sexes* - Publications premières, Evreux, 1970.

Deschoux, Gagley, Bigler. (1965). *Itinéraire philosophique* - P.U.F., Paris, 1965.

Fourastié, J. - *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes* - A. Michel, Paris, 1970.

Garaudy, R. (1949). *Perspectives de l'homme*, Paris.

Ghyka, M. - *Philosophie et mystique du nombre* - Payot, Paris.

Hegel, G. W. P. *Textos Dialéticos*, Textes dialectiques - Zahar, Rio, 1969, traduit de l'allemand.

Krisnamurti. (1954). *La première et dernière liberté* - Paris, Stock, 1954.

Les temps modernes. (1966). «Problèmes du structuralisme» - n° 246, Paris, 1966, article de Marc Barbut.

Os filósofos presocráticos, Les philosophes présocratiques - 1969, Classicos Cultrix, São Paulo, 1967.

Piaget, J. (1965). *Sagesse et illusions de la philosophie* - Paris, P.U.F., 1965.

Teilhard de Chardin. (1956). *La place de l'homme dans la nature* Ed. du Seuil, Paris, 1965.

ESOTERISME

Bardo Thödol. (1933). Ed. A. Maisonneuve, Paris, 1965, traduit de l'anglais.

Blavatsky, H. (1892). *Glosário Teosófico*, Glossaire théosophique. Ed. Glem, Buenos Aires, 1957, traduit de l'anglais.

_____. *A voz do silêncio*, la voix du silence - Ed. Giv. Brasileira, Rio, 1969, Traduit de l'anglais. Boucher, J. (1948). *La symbolique maçonnique* - Dervy, Paris, 1953.

Brunton, P. *O Egito secreto*, L'Égypte secrète - Ed. Pensamento, São Paulo, 1967, traduit de l'anglais.

- *Caron, M. et Huttin, S. (1951), *Les alchimistes* - Ed. du Seuil, Paris, 1959.
- *Casaril, G. - *Rabbi Simeon Ben Yochai et la Cabbale* - Ed. du Seuil, Paris, 1961.
- Danielou A. (1963). *Les quatre sens de la vie* - Lib. Acad. Perrin Paris, 1963.
- Editora Pensamento. (1966). *Taro adivinhatorio*, Le tarot divinatoire. São Paulo, 1966.
- Gurdjieff, G. (1960). *Rencontrés avec des hommes remarquables*. Ed. Julliard, Paris, 1960, traduit du russe.
- _____. *Récits de Belzébuth à son petit-fils* - Ed. Janus, Paris 1956.
- Kolpaktchy, G. (1954). *Livre des morts des anciens Egyptiens* - Ed. Champs-Élysées, Paris, 1966.
- Lavier J. (1965). *Le micromassage chinois* - Lib. Maloine, Paris, 1965.
- Leadbeater, C. W. - *Os chalers* - Ed. Pensamento, São Paulo, 1968.
- Levi, E. - *Les éléments de la Kabbale en dix leçons* - in 7.
- Matthers. M. A. - *Le Sepher Yesirah* - in 7.
- Miranda, Caio. (1959). *A libertação pelo yoga*, La libération par le yoga - Freitas Bastos, São Paulo, 1963.
- Moreux, Th. (1938). *La science mystérieuse des pharaons* - Doin, Paris, 1938.
- Ouspansky, P. D. (1950). *Fragments d'un enseignement inconnu*. Stock, Paris, 1961, traduit de l'anglais.
- _____. (1961). *L'homme et son évolution possible* - Denöel, Paris, 1961, traduit de l'anglais.
- _____. (1950) *Tertium Organum* - Ed. Sol., México.
- Papus (1891). *La Cabbale* - Ed. Dangles, Paris, 1964.
- _____. (1934). *La science des nombres* - La diffusion scientifique, Paris, 1964.
- _____. (1914). *Traité élémentaire d'occultisme* - La diffusion scientifique, Paris, 1968.
- _____. (1956). *Tratado elementario de magia prática* - Ed. Pensamento, São Paulo, 1956, traduit du français.
- Parrot, A. (1955). *Samarie, capitale du royaume d'Israël*- Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955.
- Pauwels, L. (1954). *Monsieur Gurdjieff* - Ed. du Seuil, Paris, 1954.
- Pauwels, L. et Bergier, J. (1960). *Le matin des magiciens* - Gallimard, Paris, 1960.
- Ramacharaka. (1962). *Raja Yoga* - Ed. Pensamento, São Paulo, 1962, traduit de l'anglais.
- Safran. A. (1960). *La Cabbale* - Payot, Paris, 1960.
- Sepher Ha-Zohar* (1906-1911) - Traduction de Jean de Pauly, 6 vol., Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1970.
- Sepher Yezirah. A book on creation* - L.H. Frank, New York, 1877.
- *Serouya, H. (1947). *La Kabbale* - Grasset, Paris, 1947.
- Sevananda. (1953). *Yo que caminie por el mundo* - Saraiva, São Paulo, 1953.
- Taro adivinatório*, Tarot divinatoire - Ed. Pensamento, São Paulo, 1966.
- Tondriau, J. (1964). *O ocultismo*, L'occultisme - Difusão Eur. do livro, São Paulo, 1964, traduit du français.
- Vivekananda, S. (1966). *Raja Yoga* - Ed. Vedanta, Rio, 1967, traduit de l'anglais.
- Von Daniken, E. (1970). *Eram os deuses astronautas?*, Présence des extraterrestres? - Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1970, traduit de l'allemand.
- Wirth, O. (1969). *Le tarot des imagiers du Moyen-Age* - Tchou, Paris, 1969.

Ouvrages Ayant Particulièrement Trait au Sphinx

*Barbarin, G. (1966). *L'énigme du Grand Sphinx* - Adyar, Paris.

Cemborain. (1947). *Las esfinges*, Les sphinx - in *Maravilhas deI universo (Merveilles de l'univers)*, Labor, Buenos Aires, 1947.

DE Luna M. R. (1924). *La esfinge*, Le sphinx - Hesperia, Madrid, 1924.

Dessenne. A. (1967). *Le sphinx, étude iconographique* - E. de Broccard, Paris, 1967.

Hassan, S. (1951). *Le sphinx, son histoire* - Le Caire, Impr. Misr., 1951.

PSYCHOLOGIE, PSYCHOTHERAPIE

Adrados I. (1967). *Teoria e prática do teste de Rorschach*, Théorie et pratique du test de Rorschach - Fundação Getúlio Vargas, Rio, 1967.

Ancelin-Schutzenberger, A. (1971). *Vocabulaire des techniques de groupe* - Epi, Paris, 1971.

Alvarenga P. Galeno (1962) - *Tarefas interrompidas*, Tâches interrompues - FAFI, Belo Horizonte, 1962.

Andelson et Anderson (1963). *Técnicas proyectivas del diagnostico psicologico*, Techniques projectives du diagnostic psychologique - Ed. RiaIp S.A., Madrid, 1963, traduit de l'anglais.

Anes, L. Bates - *Adolescent Rorschach responses* - Paul B. Hoeller, Inc. 1959.

Argyris Ch. (1958). *Personality and Organisations* - Harper, New York, 1957.

Augras M. (1967). *A dimensao simbolica*, La dimension symbolique. Fundação Getúlio Vargas, Rio, 1967.

BACHELARD G. (1938). *La psychanalyse du feu* - Gallimard, Paris, 1949.

_____. (1942). *L'eau et les rêves* - Corti, Paris, 1970.

_____. *L'air et les songes* - Corti, Paris, 1943, 7^e réimpression.

*BAKAN, D. *Freud et la tradition mystique juive* - Payot, Paris, 1960.

Bales, R. F. et Strodtbeek - *Fases na solução do problema de grupo*, Phases dans la résolution du problème de groupe - in 187.

Baudouln, Ch. (1950). *De l'instinct à l'esprit* - Desclée de Brouwer, Bruges, 1950.

_____. (1943). *psychanalyse de Victor Hugo* - Ed. Mont Blanc, Genève, 1943.

Beck, S. (1960). *Rorschach's test. A basic process* - Grune S. Stratton, New York, 1960.

_____. (1960). *The Rorschach experiment* - Ventures in blind diagnosis, Grune S. Stratton, New York, 1960.

Berta, M. (1962). *Rêve éveillé lisergico dirigido*, Rêve éveillé lysergique dirigé - V^e congrès médical d'Uruguay, Tome 2, 1962.

Blake, R. and Mouton, J. (1964) - *The managerial grid* - Houston, Gulf Publ., 1964.

Bohm, E. (1954). *Manual dei psicodiagnostico de Rorschach*, Manuel du psychodiagnostic de Rorschach - Ed. Morato S. A., Madrid, 1954.

Bulletin du groupement français de Rorschach

N° 8 - juin 1956.

N° 11 - octobre 1959.

N° 9 - juin 1957.

N° 10 - juin 1958.

Bulletin de la société française du Rorschach et des méthodes projectives

N° 14 - décembre 1966.

N° 9 - novembre 1967.

Caruso, I. (1965). *Bios, Psike, Persona* - Ed. Gredos, Madrid, 1965, traduit de l'allemand.

_____. (1962). *Psychanalyse pour la personne* - Ed. du Seuil, Paris, 1962.

Cattell - 16 *PF*. - Ed. Cepa, Rio, 1968.

Desoille, R. (1945). *Le rêve éveillé en psychothérapie* - Paris, Alcan, 1945.

Festinger et Aronson, E. - *O aparecimento et a redução da dissonância em contextos sociais*, L'apparition et la réduction de la dissonance dans des contextes sociaux - in Cartwright and Zander, Herder, São Paulo, 1967.

Frankl, V. E. (1950). *Psicoanálisis y existencialismo*, Psychanalyse et existentialisme - Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1950, traduit de l'allemand.

Freud, S. (1916). *Introduction à la psychanalyse* - Payot, Paris, 1945, traduit de l'allemand.

_____. (1905). - *Trois essais sur la théorie de la sexualité* - Gallimard, Paris, 1946, traduit de l'allemand.

_____. (1932). *Nouvelles carences sur la psychanalyse* - Gallimard, Paris, 1958, traduit de l'allemand.

_____. (1920). *Essais de psychanalyse* - Payot, Paris, 1963, traduit de l'allemand.

_____. (1937). *Moïses y la religion monoteísta*, Moïse et la religion monothéiste – in [Oeuvres complètes](#), Bibl. Nueva, Madrid, 1968, traduit de l'allemand.

Grant, V. W. (1960). *Psicologia da atração sexual*, Psychologie de l'attraction sexuelle – Rio, Fundo e Cultura, 1960, traduit de l'anglais.

Guilhot, J., Gullhot, M. A. et Jost, J. (1964). *Musique, psychologie et psychothérapie* - Paris, ed. Soc. Franç., 1964.

Huxley (1961). *As portas da percepção*, Les portes de la perception. Rio. Civ. Brasileira, 1961, traduit de l'anglais.

Jacobs H. (1964). *Sagesse orientale et psychothérapie occidentale*. Payot, Paris, 1964.

Jung, C. G. (1951). *Psychology of the Unconscious*, Psychologie de l'inconscient - Ed. Rowthadge and Kogan, Paul, London, 1951, et Buchet-Chastel, Paris, 1957.

Jung, C. G. (1943). *L'homme à la découverte de son âme* - Ed. Mont Blanc, Genève, 1962, 6^e édition.

_____. (1950). *Tipos psicológicos*, Types psychologiques - Zahar, Rio, 1967, et Buchet-Chastel, Paris, 1950.

_____. (1960). *Psicologia religião*, Psychologie et religion. Zahar, Rio, 1965, Buchet-Chastel, Paris, 1960.

Klein M. - *Envy and Gratitude* - Tavistock Publications limited, London.

Leary (1957). *Interpersonal diagnosis of personality* - Ronald, New York, 1957.

Le Gall, A. (1965). *Les caractères et le bonheur conjugal* - P.U.F., Paris, 1965.

Luria, A. R. (1970). «Brain research and human behavior» - *Totus Homo*, n° 1, Milan, 1970.

Lewin K. (1951). *Psychologie dynamique* - P.U.F., Paris, 1959, traduit de l'anglais.

Levy- Valensi. (1965). *Le temps dans la vie psychologique* – Flamarion, Paris, 1965.

- Maslow, A. (1962). *Toward a psychology of being* - New York, Van Nostrand, 1962.
- _____. (1965). *Critéria for judging needs to be instintoids in human motivations* - A symposium, University of Nebraska Press, 1965.
- Mc Gregor D. (1960). *La dimension humaine de l'entreprise* – Gauthier Villars, Paris, 1971, traduit de l'anglais.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement* - P.U.F., Paris, 1967.
- Moles, A - *Théorie de l'information et perception esthétique* - Flammarion, Paris.
- Moreno, J. L. (1965). *Psychothérapie de groupe et psychodrame* P.U.F., Paris, 1965, traduit de l'allemand et de l'anglais par A. Ancelin-Schützenberger et J. Rouanet-Dellenbach.
- Murray, H. A. (1938). *Exploration in personality*, Exploration de la personnalité - Oxford Univ. Press., New York, (1938).
- Piaget, J. - *Le structuralisme* - P.U.F., Paris, (1968).
- Portella J. M. (1970) *Mundo interno et mundo externo*, Monde interne et monde externe - Perspectiva psicanalítica, Tempo brasileiro, 21-22, Rio, 1970.
- Rocheblave-Spenlé. (1962). *La notion de rôle en psychologie sociale* P.U.F., Paris.
- _____. (1964). *Les rôles masculins et féminins* - Ed. Universitaires, Paris, 1970.
- _____. (1970). *Psychologie du conflit* - Ed. Universitaires, Paris, 1970.
- Rogers et Kinget. (1965). *Psychothérapie et relations humaines*. Publ. Universitaire, Louvain, 1965.
- Seguin, C. A. (1963). *Amor y psicoterapia*, Amour et psychothérapie. Buenos Aires, Paidos, 1963.
- Sheldon, W. H. et Stevens - *Les variétés de la constitution physique de l'homme* - P.U.F., Paris, 1950, traduit de l'anglais.
- Simon, H. A. (1960). *A capacidade de decisão e liderança* - Fundo de Cultura, 1960.
- Skinner, B. F. (1967). *Ciência e comportamento humano*, Science et comportement humain - Ed. Univ. de Brasília, 1967, traduit de l'anglais.
- Terman, L. M. et Miles, C. (1936). *Sex and personality* – McGraw Hill, New York.
- Villemor Amaral, F. de (1966). *Pirâmides coloridas de Pfister*, Les pyramides colorées de Pfister - Cepa, Rio, 1966.
- Wel, P. (1968). *Psicodrame*, Psychodrame - Cepa, Rio, 1968.
- _____. (1969) «Experiência sublima e emoção estética», «Expérience sublime et émotion esthétique» - *Arquivos Brasileiros de psicologia aplicada*, n° 2, Rio, 1969.
- _____. (1967). «Autômato ou homem consciente?» - *Rev. Abape São Paulo*, 1967.
- Zazzo, R. et Mathon, T. - «L'épreuve du bestiaire», in *Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant* - Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris.

RELIGION

- Bhagavad Gîtâ*. (1942). Ed. O Pensamento, São Paulo, et A. Michel, Paris, 1942.
- Bible «Sepher» hébraïque* (1866) Paris, (1866).
- Biblioteca de cultura judaica*, Bibliothèque de culture judaïque – 1967. Tradição, Rio, 1967.
- Déchanet, J. M. (1956). *La voie du silence* - Desclée de Brouwer, Bruges, 1960.
- Eliade, M. - *O sagrado e o profano*, Le sacré et le profane - LBL, Lisboa; traduit de l'allemand.

- _____. (1964). *Traité d'histoire des religions* - Payot, Paris, 1968.
- Fleg, E. (1923). *Anthologie juive* - Ed. Crès, Paris, 1923.
- Haag, H., Vander, Born, Anseio, S. de (1963). *Diccionario de la Biblia*, Dictionnaire de la Bible - Herder, Barcelone, 1964.
- Labat, R. (1970). *Les religions du Proche-Orient* - Fayard-Denöel, Paris, 1970.
- Lao Tseu (1961). *Tao Tö King* - Maisonneuve, Paris, 1962, et Gallimard, 1967.
- Le Véda* (1967). Ed. Planète, Paris, 1967, Direction Jean Chevalier.
- Neher, A. (1962). *L'existence juive* - Ed. du Seuil, Paris, 1962.
- Serouya, H. (1964). *Maimonide, sa vie, son œuvre* - P.U.F., Paris, 1964.
- Suzuki, D. T. (1961), *Introdução ao Zen Budismo*, Introduction au bouddhisme zen - Ed. Civil. Brasileira, Rio, 1961, traduit de l'anglais.
- Talmud de Jérusalem* - traduit par Moïse Schwab, 6 vol., Maisonneuve, Paris, 1969.
- Tellhard de Chardin (1966). *Sur le bonheur* - Ed. du Seuil, Paris, 1966.
- Walts, A. (1958). *Amour et connaissance* - Ed. Gonthier, Paris, 1966.

INDEX DES CITATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Bardo Thödol*, Ed. A. Maisonneuve, Paris, 1965, p. 154.
2. *Bhagavad Gitâ*, Ed. O Pensamento, São Paulo.
3. *Biblioteca de cultura judaica*, Tradição, Rio, 1967.
4. Brunton P., *O Egito secreto*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1967.
5. Cemborain L., *Las esfinges*, in *Maravilhas del universo*, Labor, Buenos Aires, 1947.
6. Champdor A., *Babylône et Mésopotamie*, Guillot, Paris, 1953.
7. Papus, *La Cabbale*, Ed. Dangles, Paris, 1964.
8. Huyghe R., *L'art et l'homme*, Larousse, Paris, 1951.
9. Jung C.G., *Psicologia e religião*, Zahar, Rio, 1965.
10. Jung C. G., *L'homme et ses symboles*, Pont Royal, Paris, 1964.
11. Keller W., *E a Bíblia tinha razão*, Melhoramentos, São Paulo, 1964.
12. Lange K., *Pirâmides Esfinges Faraós*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1964.
13. Leadbeater C. W., *Os chakras*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1968, p. 44.
14. Lao Tseu, *Tao Tö King*, Maisonneuve, Paris, 1962.
15. Loeffler-Delâchaux, *Le cercle, un symbole*, Ed. Mont Blanc, Geneve, 1947.
16. Mâle E., *L'art religieux du xm^e siècle*, T. I, Colin, Paris, 1958.
17. Moreux Th., *La science mystérieuse des pharaons*, Doin, Paris, 1938.
18. Ouspansky P. D., *Fragments d'un enseignement inconnu*, Stock, Paris, 1961.
19. Ouspansky P. D., *L'homme et son évolution possible*, Denoël, Paris, 1961.
20. Ramachâraka, *Raja Yoga*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1962.
21. Safran A., *La Cabbale*, Payot, Paris, 1960.
22. Sevananda, *Yo que caminie por el mundo*, Saraiva, São Paulo, 1953.
23. Spalding T. D., *Dicionário de mitologia greco-latina*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1965, p. 81.
24. Teilhard de Chardin, *Sur le bonheur*, Ed. du Seuil, Paris, 1966.
25. Tondriau J., *L'occultisme*, Difusão eur. do livro, São Paulo, 1964.
26. *Le Véda*, Ed. Planète, Paris, 1967.
27. 5, p. 289.
28. 12, p. 55.
29. 5, p. 290.
30. 4, p. 167.

31. 2, p. 114.
32. 1, p. 48.
33. 10, p. 237.
34. 16, p. 89.
35. 12, p. 74.
36. 16, p. 88.
37. 4, p. 214.
38. 12, p. 75.
39. 10, p. 147.
40. 26, p. 79.
41. 22, p. 99.
42. 12, p. 59-62.
43. 4, p. 153.
44. 8, p. 157-158.
45. 15, p. 17 et 60.
46. 26, p. 299.
47. 25, p. 277.
48. 4, p. 225.
49. 8, p. 169.
50. 25, p. 277.
51. 17, p. 23.
52. 10, p. 239.
53. 10, p. 155.
54. 25, p. 195.
55. 4, p. 243-247.
56. Miranda C., *A libertação pelo yoga*, Freitas Bastos. São Paulo. 1963.
57. Dechânet J. M., *La voie du silence*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1960.
58. 17, p. 145.
59. 26, p. 331.
60. *Exode*, II. 12.
61. *Genèse*, I. 27.
62. I *Jean*, IV, 13.
63. *Exode*. XXVI. 31-38.
64. 5, p. 291, 287, 289, 294, 295. 286.
65. 17, p. 174, 142.
66. 12. Grav. 15, 5. 11.
67. 8, p. 764, 140, 239, 125, 156.
68. 6, p. 64. 27.
69. 3, V. 3, p. 1001-1002 et V. 6, p. 40.
70. 8, p. 156.

71. 15.
72. 5, p. 289.
73. *Exode*, XXVI, 1, 18-22, 37, 8-9, 26, 1.31. 36,8. 35. Nombres, VII, 89.
74. *Genèse*. III. 24.
75. 11, p. 173.
76. *Chroniques*, III, 7, 11.
77. *Ezéchiél*, I, 4-28.
78. 7, p. 134.
79. 10, p. 20-21, 138 et 16 p. 89.
80. Freud S., *Moïse y la religion monoteïsta*, in *Obras completas*, Bibl. Nueva, Madrid. 1968.
81. 7, p. 198.
82. I. Corinthiens 2, 6.
83. 2, p. 35 et 49.
84. 17, p. 30, 38, 46.
85. 7. p. 6-15.
86. 7, p. 54.
87. 7, p. 347.
88. 7, p. 343.
89. 7, p. 53.
90. 7, p. 115.
91. 7, p. 30-31.
92. 17, p. 138-140.
93. 14. P. 63.
94. 26. p. 331.
95. 7. P. 90 (notes).
96. 14, p. 100.
97. 97. 14, p. 128.
98. 98. 7, p. 187.
99. Papus, *La Cabbale*, Ed. Dangles, Paris, 1937, p. 217.
100. Lavier J., *Le micromassage chinois*, Libr. Maloine, Paris, 1965, p. 5.
101. 100, p. VI.
102. 7, p. 92-94.
103. 7, p. 97.
104. Edelstand du Meril, *Histoire de la poésie scandinave*, Ed. Brakhaus et Avena rius, Paris, 1839.
105. Fleg E., *Anthologie juive*, Ed. Crès, Paris, 1923, p. 364-365.
106. In 105, p. 44.
107. Papus, *Tratado elementar de magia prática*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1956.
108. 108. 7, p. 108.
109. 2, p. 139-140.
110. Haag H., Vander B., Ansejo S. de, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelone, 1964, p. 1618.

111. *Ezéchiel XXXXI*, 18.
112. *Apocalypse IV*, 6-8.
113. 110, p. 1632.
114. *Apocalypse XIII*, 18.
115. Harden D., *Os Fenícios*, Ed. Verbo, Lisboa, 1968, p. 203.
116. *Exode XXXVIII*, 19-20.
117. 20, 62.
118. Sheldon W. H. et Stevens, *Les variétés de la constitution physique de l'homme*, P.U.F., Paris, 1950, p. 22.
119. 118, p. 137.
120. Pauwels L. et Bergier J., *Le matin des magiciens*, Gallimard, Paris, 1960.
121. Von Daniken E., *Eram os deuses astronautas?*, Melhoramentos, São Paulo, 1970.
122. 121, p. 120.
123. 16, p. 37-39.
124. 7, p. 96.
125. *Taro adivinatorio*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1966.
126. 4, p. 153.
127. 3, Vol. 5, p. 625.
128. Jung C.G., *Psychology of the unconscious*, Ed. Rowthadge and Kogan, Paul, London, 1951, p. 112-113.
129. 8, p. 241.
130. 5, p. 294.
131. Freud S., *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1917, p. 33.
132. 4, p. 26-28.
133. Gurdjieff G., *Rencontre avec des hommes remarquables*, Ed. Julliard, Paris, 1960.
134. Pauwels L., *Monsieur Gurdjief*, Ed. du Seuil, Paris, 1954.
135. Ouspanski P. D., *Tertium Organum*, Ed. Sol. México, 1950, p. 193.
136. Danielou A., *Les quatre sens de la vie*, Lib. Acad. Perrin, Paris, 1963, p. 93-95.
137. 18, p. 69-71.
138. 18, p. 75-79.
139. Caruso I., *Psychanalyse pour la personne*, Ed. du Seuil, Paris, 1962, p. 13.
140. Portella J. M., «Mundo interno e mundo externo; perspectiva psicanalítica», *Tempo Brasileiro*, 21-22, p. 23, Rio, 1970.
141. Freud S., *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1958, p. 94.
142. 139, p. 22-23.
143. Beauvoir S. de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947.
144. Camus A., *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris.
145. Levy Valensi E. A., *Le temps dans la vie psychologique*, Flammarion, Paris, 1965, p. 97.
146. 14, p. 99.
147. Caruso I., *Bios, Psike, Persona*, Ed. Gredos, Madrid, 1965.
148. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Ed. du Seuil, Paris, 1956.
149. Freud S., *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1963, p. 7-20.

150. Skinner B. F., *Ciência e comportamento humano*, Ed. Univ. de Brasília, 1967, p.37.
151. 150, p. 166.
152. Rogers et Kinget, *Psychothérapie et relations humaines*, Publ. Universitaire, Louvain, 1965.
153. 150, p. 209.
154. 150, p. 134-149.
155. 150, p. 245.
156. Moreno J. L., *Psychothérapie de groupe et psychodrame*, P.U.F., Paris, 1965, p. 44, 80-81, 76.
157. Weil P., *Psicodrama*, Capa, Rio, 1968.
158. Weil P., «Experiência sublime e emoção estética», *Arquivos brasileiros de psicologia aplicada*, N° 2, Rio, 1969.
159. Jacobs H., *Sagesse orientale et psychothérapie occidentale*, Payot, Paris, 1964.
160. Maslow A., *Toward a psychology of being*, New York, Van Nostrand, 1962.
161. Krisnamurti, *La première et dernière liberté*, Paris, Stock, 1954.
162. Bergson H., *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1939.
163. Desoille R., *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, Alcan, 1945.
164. Guilhot J., Guilhot M. A. et Jost J., *Musique, psychologie et psychothérapie*, Paris, Ed. Soc. Franç., 1964.
165. Berta M., *Rêve éveillé lisergico dirigido*, V° Congres médical d'Uruguay, Tome 2, 1962.
166. Frankl V.E., *Psicoanálisis y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
167. Piaget J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.
168. Huxley A., *As fronteiras da percepção*, Rio, Civ. Brasil., 1961.
169. Seguin C. A., *Amor y psicoterapia*, Buenos Aires, Paidós, 1963.
170. Grant V. W., *Psicologia da atração sexual*, Rio, Fundo e Cultura, 1960.
171. Maslow A., *Criteria for judging needs to be instintoids in human motivations*, A Simposium, University of Nebraska Press, 1965.
172. Luria A. R., «Brain research and human behavior», *Totus Romo*, N° 1, Milano, 1970.
173. Piaget J., *Le structuralisme*, P.U.F., Paris.
174. Matthers M.A., *Le sepher Yesirah*, in 7, p. 176.
175. Levi E., *Les éléments de la Kabbale en dix leçons*, in 7, p. 48.
176. 4, p. 30.
177. Cirlot J. E., *Dicionário de símbolos*, Ed. Labor, Barcelone, 1969, p. 199.
178. Papus, *Traité élémentaire d'occultisme*, Diffusion scientifique, Paris, 1968, p. 27 et suivantes.
179. 173, p. 11-13.
180. Suzuki D.T., *Introdução ao Zen Budismo*, Ed. Civil. Brasil., Rio, 1961.
181. Hegel G. W. F., *Textos dialéticos*, Zahar, Rio, 1969.
182. Garaudy R., *Perspectives de l'homme*, Paris.
183. Lewin K., *Psychologie dynamique*, P.U.F., Paris, 1959.
184. Alvarenga P. Galeno, *Tarefas interrompidas*, FAFI, Belo Horizonte, 1962.
185. 183, p. 171.
186. Simon H. A., *A capacidade de decisão e liderança*, Fundo de cultura, 1960.
187. Festinger et Aronson E., «O aparecimento e a redução da dissonância, em contextos sociais », in

- Cartwright and Zander*, Herder, São Paulo, 1967.
188. Bales R. F. et Strodtbeck, *Fases na solução do problema de grupo*, in 187.
 189. Argyris Chrys, *Personality and organisations*, Harfer, New York, 1957.
 190. Blake R and Mouton J., *The managerial grid*, Houston, Gulf Publ., 1964.
 191. McGregor D., *The human side of enterprise*.
 192. Weil P., «Automato ou homem consciente?», *Rev. Abape*, São Paulo, 1967.
 193. Terman L. M. and Miles C., *Sex and personality*, McGraw Hill, New York.
 194. Murray H. A., *Explorations in personality*, Oxford Uno Press, New York, 1938.
 195. *Sepher Yezirah. A book on creation*, L.H. Frank, New York, 1877.
 196. Cattell, 16 P. F, Ed. Cepa, Rio, 1968.
 197. Leary, *Interpersonal diagnosis of personality*, Ronald, New York, 1957.
 198. Klein M., *Envy and Gratitude*, Tavistock Publications Ltd., London, Chap. II.
 199. Wirth, O., *Le Tarat des imagiers du Moyen Age*, Tchou, Ed. Paris, 1969.
 200. Ed. Pensamento, *Taro Adivinhatório*, São Paulo, 1966.
 201. Delcourt M., *Ædipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108 (cité par 202).
 202. Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, Chap. XI.
 203. De Luna M. R., *La esfinge*, Hesperia, Madrid, 1924, p. 7-10.
 204. 7, p. 226.
 205. 18, p. 142.
 206. Barbut Marc, «Problèmes du structuralisme», in *Les Temps modernes*, N° 246, Paris, 1966.
 207. Papus, *La science des nombres*, La diffusion scientifique, Paris, 1964, p. 68.
 208. 199, p. 88.
 209. 177, p. 140.
 210. 3, Vol. 5, p. 362.
 211. Diehl P., *Le symbolisme dans la mythologie contemporaine*, Payot, Paris, 1952, p. 161-162.
 212. Ghyka M., *Philosophie et mystique du nombre*, Payot, Paris, p. 20-30.
 213. Hassan S., *Le sphinx, son histoire*, Le Caire, Impr. Misr. 1951.
 214. Dessenne A., *Le sphinx, étude iconographique*, E. de Broccard, Paris, 1967.
 215. 214, p. 176.
 216. 214, p. 181.
 217. Mullhahy P., *Edipo: mito e complexo*, Zahar, Rio, 1969, p. 267.
 218. Fromm E., *The Œdipus complex and the Œdipus Myth*, Harper et Bros, New York, 1948.
 219. Le Gall A., *Les caracteres et le bonheur conjugal*, P.U.F., Paris, 1965.
 220. Deschoux, Gagley, Bigler, *Itinéraire hilosophique*, P.U.F., Paris, 1965, p. 51.
 221. Freud S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1946, p. 169 et p. 173.
 222. Vilemor Amaral F. de, *Pirâmides coloridas de Pfister*, Cepa, Rio, 1966.
 223. 178, p. 274, 275.
 224. 199, p. 101-102.
 225. Schneider M., *El origen musical de los animales simbolos en la mitologia y las culturas antiguas*, Barcelone, 1946.

226. 177, p. 448.
227. 177, p. 330.
228. 178, p. 276.
229. Ouspansky P. D., *Fragments d'un enseignement inconnu*, Stock, Paris, 1961, p. 242-278.
230. Ansermet E., *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, A La Baconnière, Neuchâtel, 1961, p. 174-183.
231. 230, p. 237-242.
232. Eliade M., *O sagrado e o profano*, LBL, Lisboa, p. 118-119.
233. 214, p. 175 et p. 180.
234. Harden D., *Os Fenícios*, Ed. Verbo, Lisboa, 1968.
235. Ceram C. W., *O segredo dos Hititas*, Ed. Larousse, Paris, 1964.
236. *Grand Larousse encyclopédique*, Ed. Larousse, Paris, 1964.
237. Vivekananda S., *Raia Yoga*, Ed. Vedanta, Rio, 1967.
238. Kolpakhty C., *Livre des morts des anciens égyptiens*, Ed. Champs-Élysées, Paris, 1966.
239. Von Diiniken E., *Eram os Deuses Astronautas ?*, Ed. Melhoramentos, São Paulo
240. Ceram C. W., *Deuses, túmulos e sábios*, Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1956, p. 191.
241. *Genèse*, III, 24.
242. Blavatsky H., *La voix du silence*, Ed. Civ. Brasileira, Rio, 1969, p. 88.
243. Blavatsky H., *Glosario teosofico*, Ed. Clem., Buenos Aires, 1957, p. 362.
244. Hollanda Ferreira A. B., *Pequeno dicionário brasileiro da língua Portuguesa*, Ed. Civilização brasileira S.A., Rio, 1964.
245. 177, p. 66.
246. 177, p. 126.
247. Labat R., *Les religions du Proche-Orient*, Fayard-Denoil, Paris, 1970, p. 178-179.
248. Jung C. C., *L'homme à la découverte de son âme*, Ed. Mont Blanc, Genève, 1962, p. 177-179.
249. 243, p. 302.
250. Moles A., *Théorie de l'information et perception esthétique*, Flammarion. Paris, § 13 de l'introduction.
251. 238, p. 33.
252. 199, p. 118.
253. *Os filósofos presocraticos, Clássicos Cultrix*, São Paulo, 1967, p. 36.
254. Jung C. C., *Tipos psicológicos*, Zahar, Rio, 1967.
255. 247, p. 180.
256. 247, p. 297.
257. Neher A., *L'existence juive*, Ed. du Seuil, Paris. 1962, p. 11-12.
258. 163, p. 131-133.
259. 163, p. 295-296.
260. Baudouin Ch., *Psychanalyse de Victor Hugo*, Ed. Mont Blanc, Genève, 1943, Chap. IX.
261. 163, p. 298.
262. 214, p. 120.

263. 214, p. 97.
264. 214, p. 13, n° 5.
265. 236, Vol. I, p. 482.
266. 238, p. 165.
267. 238, p. 40-55.
268. 238, p. 46-47.
269. 214, p. 175.
270. 7, p. 202-205.
271. Walts A., *Amour et connaissance*, Ed. Conthier, Paris, 1966.
272. *Bible «Sepher» hébraïque*, Paris, 1866.
273. 238, p. 109.
274. 238, p. 128-133.
275. Benoist Luc, *L'ésotérisme*, P.U.F., Paris, (Coll. Que sais-je?), p. 65-123.
276. 275, p. 24-31.
277. Zazzo R. et Mathon T., «L'épreuve du Bestiaire» in *Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris.
278. Adrados I., *Teoria e pratica do teste de Rorschach*, Fundação Getúlio Vargas, Rio, 1967, Chap. VIII.
279. Anes, L. Bates, *Adolescent Rorschach responses*, Paul B. Hoeller, Inc. 1959, Chap. VII.
280. Anderson et Anderson, *Técnicas proyectivas del diagnostico psicológico*, Ed. Rialp S.A., Madrid, 1963.
281. Augras M., *A dimensão simbólica*, Fundação Cetulio Vargas, Rio, 1967.
282. Beck S., *Rorschach's testo A basic process*, Grume S. Stratton, New York, 1950.
283. Beck S., *The Rorschach Experiment, Ventures in blind diagnosis*, Grume S. Stratton, New York, 1960.
284. Bohm E., *Manual del psicodiagnóstico de Rorschach*, Ed. Morata S.A. Madrid, 1954.
285. *Bulletin du groupement français du Rorschach*, n° 8 - juin 1956, n° 9 - juin 1957, n° 11 - octobre 1959, n° 10 - juin 1958.
286. *Bulletin de la Société française du Rorschach et es méthodes projectives*, n° 14 - décembre 1966 et n° 9 - novembre 1967.
287. Holtzmann, Wayne H., *Inkblot perception and personality*, Hogg foundation for mental health, 1961, Chap. IV.
288. Klopfer B., *Técnica del Rorschach (manuel d'introduction)*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1966, Chap. VI.
289. Philips L., *Rorschach interpretation advanced technique*, Grume S. Stratton, New York, 1953, Chap. VI et XI.
290. Piotrowski, Zygnunt S., *Perceptanalysis*, The Manillian company, New York, 1957.
291. Rorschach H., *Psychodiagnostic, Méthodes et résultats d'une expérience diagnostique de perception*, P.U.F., Paris, 1947.
292. Usteri, Loosli M., *Manual pratico del test de Rorschach*, Ed. Rialp. S.A., Madrid, 1965.
293. Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1967, p. 217.
294. Serouya H., *Maimonide, sa vie, son muvre*, P.U.F., Paris, 1964, p. 77.
295. Champeaux C., *Introduction au monde des symboles*, Zodiaque, 1966, p. 429.
296. *Nombres*, chap.II.

297. 7, p. 107-108.
298. Mayassis S., *Mystères et initiations dans la préhistoire et protohistoire*, B.A.O.A., Athènes, 1961, p. 604-625.
299. 298, Livre en entier.
300. 298, p. 638-644.
301. 178, p. 32-34.
302. Suares C., *Le Sepher Yetzirah*, Ed. Mont Blanc, Genève, 1968.
303. RomaneIli R.C., *Do morfema indo-europeano em latim*, UFMG, Tese, Belo Horizonte, 1963, p. 55.
304. 213, p. 29-32.
305. Leadbeater C. W., *Os chakras*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1968, p. 44.
306. 298, p. 176-178.
307. *Sepher Ha-Zohar*, Traduit par Jean de Pauly, 6 vol., Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1970.
308. Jung C. C., *Symbolologie de l'esprit*, F. Culto Econ., México, 1962, p. 142.
309. Baynes W., *The I ching, or book of changes*, Préface de C. C. Jung, Princeton University Press, New York, 1969.
310. 307, Zohar, II - 2951 à 296a.
311. 307, Zohar, III - 142b.
312. 307, Zohar, II - 73b.
313. 307, Zohar, II - 118a.
314. 307, Zohar, II - 119b.
315. 307, Zohar, II - 120a.
316. 307, Zohar, I - 18b, 19a.
317. 307, Zohar, I - 71b.
318. 307, Zohar, II - 80b.
319. *Le Talmud de Jérusalem*, Trad. Moïse Schwab, 6 vol., Maisonneuve, Paris, 1969, Tome I, chap. IV, p. 463.
320. Choisy M., *L'être et le silence*, Ed. Mont Blanc, Genève, 1965, p. 485.
321. Choisy M., *Moïse*, Mont Blanc, Genève, 1966.
322. Gurdjieff, *Récits de Belzébuth à son petit-fils*, Ed. Janus, Paris, 1956.
323. Boucher J., *La symbolique maçonnique*, Dervy, Paris, 1953, p. 46-50.
324. Parrot A., *Samarie, capitale du Royaume d'Israël*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955, p. 49.
325. Rocheblave-Spenlé, *La notion de rôle en psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1962.
326. Rocheblave-Spenlé, *Les rôles masculins et féminins*, Ed. Universitaires, Paris, 1970, p. 260-261.
327. Rocheblave-Spenlé, *Psychologie du conflit*, Ed. Universitaires, Paris, 1970, p.189.
328. Auch. *La cathédrale*, Lalague, Auch, 1968.
329. Durant C., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1969, p. 368, 3^e édition, p.72-76.
330. 329, p. 144-150.
331. 329, p. 368.
332. Bachelard C., *L'air et les songes*, Corti, Paris, 1943, 7^e édition, p. 89.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION: COMMENT L'AUTEUR A ÉTÉ AMENÉ A ANALYSER LE SPHINX

I. Qu'est-ce qu'un sphinx?

1. Le sphinx comme énigme
2. Données statistiques sur la composition du sphinx
3. Tentative de définition

II. - Le sphinx, un symbole

4. Interprétations symboliques du sphinx
5. Liens entre le sphinx et les animaux symboles de l'Ancien et du Nouveau Testament
6. Les chérubins dans les textes bibliques
7. Hypothèse sur l'origine des mythes bibliques
8. Sens exotériques et ésotériques
9. La position du sphinx
10. La coiffure
11. Le sexe
12. Fonction de gardien

III - Les Symboles Animaux

13. Les symboles animaux dans les religions
14. Le bœuf
15. Le lion
16. L'aigle
17. Le serpent
18. Le serpent et l'arbre de vie
19. Relations entre les éléments symboliques

[20. La queue, un symbole](#)

[21. Le sphinx et l'arbre de vie](#)

[IV. - L'arbre de vie et de connaissance](#)

[22. L'arbre de vie, un modèle cosmologique](#)

[23. Méthodologie d'approche de la structure cosmologique](#)

[24. L'arbre de vie et la numérologie](#)

[25. La Kabbale](#)

[26. De l'arbre sephirothique à la structure du sphinx](#)

[V. - Le sphinx comme unité structurale](#)

[27. Concept d'unité dans les religions](#)

[28. L'unité dans la Kabbale](#)

[29. Le sphinx comme totalité](#)

[30. De l'unité à la pluralité](#)

[31. Le principe de l'unité psychosomatique au xxe siècle](#)

[VI. - Dialectique dans le sphinx](#)

[32. La bipolarité](#)

[33. Le binaire dans la Kabbale](#)

[34. Le Yin Yang chinois](#)

[35. La troisième force](#)

[36. L'espace bidimensionnel et la hiérarchie des éléments dans le sphinx](#)

[37. La contradiction à notre époque moderne](#)

[38. La dialectique des contraires en psychanalyse](#)

[39. La bipolarité en psychologie](#)

[VII. - Le ternaire](#)

[40. Analyse numérologique du mot KRUB. Signification statistique](#)

[41. Le ternaire dans les religions](#)

[42. La structure ternaire de l'homme et le sphinx](#)

[43. Le ternaire et les données de La science psychosomatique moderne](#)

[44. De l'atome au cosmos](#)

[45. Messages des Anciens](#)

VIII. - L'homme et son évolution

- 46. Le quatrième élément du sphinx et le tarot des Tziganes
- 47. L'évolution consciente de l'homme
- 48. Les stades évolutifs
- 49. L'éveil de l'homme
- 50. Les voies vers le quatrième stade
- 51. Homme conscient ou automate du XXe Siècle
- 52. Le comportement de connaissance de soi et de «self-control»
- 53. Des animaux du sphinx à l'homme

IX. - Le serpent du sphinx dans l'expérience esthétique et psychothérapique

- 54. Le sphinx dans le monde des formes
- 55. Le sphinx et les couleurs
- 56. Sphinx et musique
- 57. L'expérience sublime et le serpent
- 58. L'expérience sublime en psychothérapie
- 59. Nature de l'expérience sublime
- 60. Le problème du «pouvoir du serpent»

X. - Maturité et relations amoureuses

- 61. La maturité
- 62. Qu'est-ce que la maturité dans les relations amoureuses?
- 63. Existe-t-il un stade final dans l'évolution des relations amoureuses?
- 64. Un concept dynamique et énergétique de la maturation des relations amoureuses
- 65. Le sphinx en sociométrie des relations amoureuses
- 66. Désaccords sur le plan de la maturation
- 67. Questions fondamentales sur les origines de l'évolution de l'homme

XI. — SPHINX ET STRUCTURE

- 68. Quelques considérations méthodologiques
- 69. Structure de l'ouvrage et structure du sphinx
- 70. Relations entre la structure de l'auteur et la structure de l'ouvrage
- 71. Définition de ce qu'est le sphinx
- 72. Nature symbolique du sphinx

[73. Lê sphinx comme symbole cosmologique exo- et ésotériques](#)

[74. Suggestions en vue de futures recherches sur lês symboles thériomorphes](#)

[75. Sphinx et symboles arborimorphiques et mathématiquesésotériques](#)

[76. Autres recherches nécessaires](#)

[77. Lê sphinx en tant que symbole de modele structural «primaire» ou «mère»](#)

[78. Sphinx et structure de la communication](#)

[CONCLUSION: SPHINX ET SAUVEGARDE DE L'HUMANITÉ](#)

[ICONOGRAPHIE](#)

[BIBLIOGRAPHIE](#)

[ÍNDIX DES CITATIONS BIBLIOGRAPHIQUES](#)

Hommes et groupes

Collection dirigée par:

Anne Ancelin-Schützenberger André de Peretti
Agnes Mesuret
Jean-Louis Monzat

Anne Ancelin-Schützenberger

Vocabulaire des techniques de groupe: Formation, psychothérapie, dynamique des groupes et psychodrame

Xavier Audouard

L'idée psychanalytique dans une maison d'enfants

AR.I.P. (collectif)

Pédagogie et psychologie des groupes

Dominique Barrucand

La catharsis dans le théâtre, la psychanalyse et la psychothérapie de groupe

Louis Beirnaert

Expérience chrétienne et psychologie

J. A.C. Brown

Psychologie sociale de l'industrie

Jacques Durand-Dassier

Structure et psychologie de la relation
Psychothérapies sans psychothérapeute : L'expérience de Daytop

S. H. Foulkes et E. J. Anthony

Psychothérapie de groupe: Approche psychanalytique

S. H. Foulkes, AL. Kadis, J. D. Krasner, C. Winick

Guide du psychothérapeute de groupe

Erich Fromm

Psychanalyse et religion
L'art d'aimer

Fondation Royaumont

Le psychosociologue dans la cité

William Glasser

La «Reality Therapy li, nouvelle approche thérapeutique par le réel

René Lourau

L'illusion pédagogique

Bernard Mailhiot

Dynamique et Genèse des groupes

Rollo May

Le désir d'être

Rollo May, Carl Rogers, Gordon Allport, etc.

Psychologie existentielle

André de Peretti

Les contradictions de la culture et de la pédagogie

Liberté et relations humaines

Risques et chances de la vie collective

Miguel de la Poente

Carl Rogers: de la psychothérapie à l'enseignement

Carl R. Rogers

Autobiographie

Virginia Satir

Thérapie du couple et de la famille: thérapie familiale

Gérard Wackenheim

Communication et devenir personnel

Pierre Weil

Le sphinx, structure et symbole

Connexions, Revue trimestrielle (documentation sur demande) N° 1/2,

Dynamique des groupes: les groupes d'évolution.

Aparaître

Pierre Weil

Sexualité, drogue, extase

Dans cet essai, l'auteur du Sphinx tente un rapprochement et une explication entre les différentes traditions occidentales et orientales concernant la sexualité et sa répression. Il examine les conséquences de ces attitudes et définit les voies où, selon lui, l'humanité peut s'engager aujourd'hui.

A paraître durant le dernier trimestre 1972.

Iconographie

Fig. 1

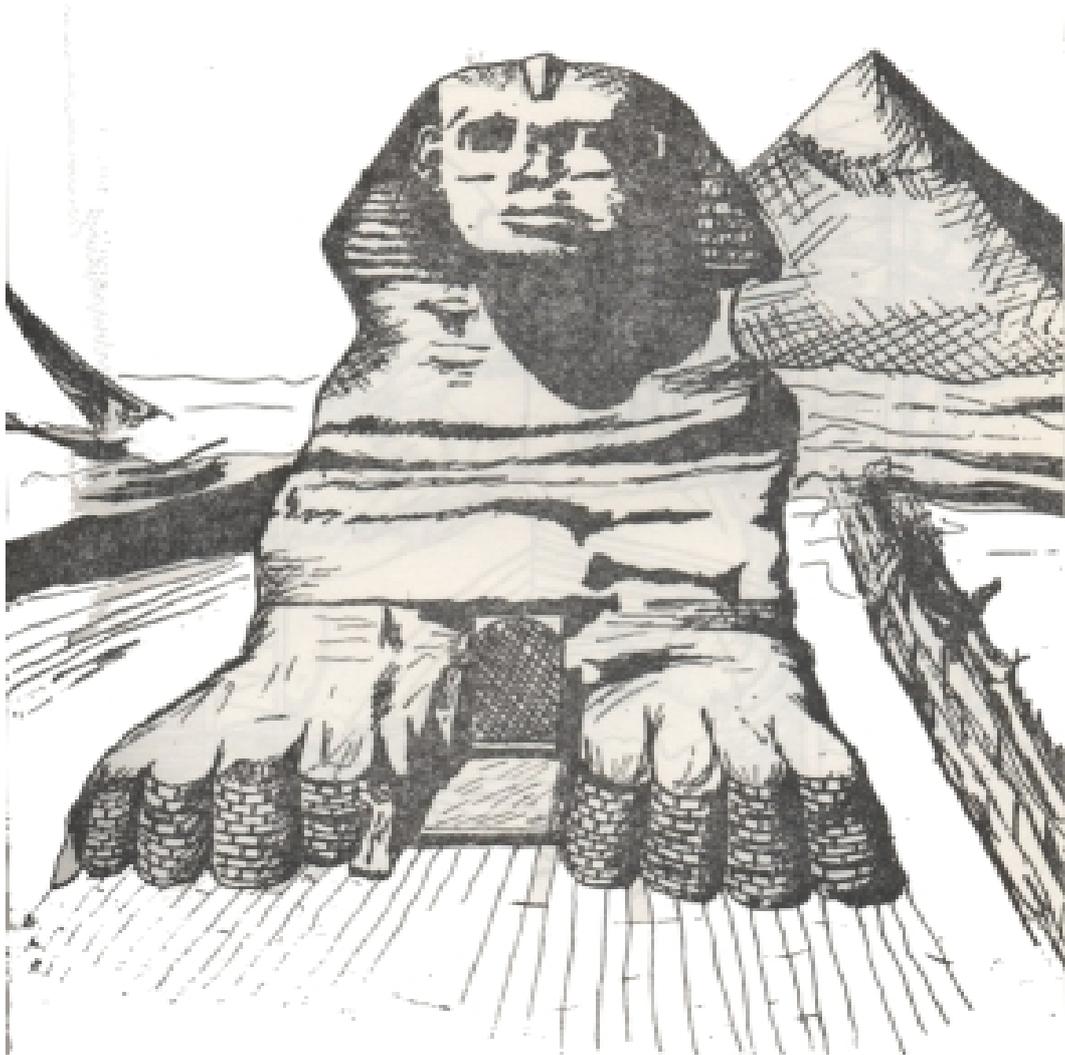


Fig. 2

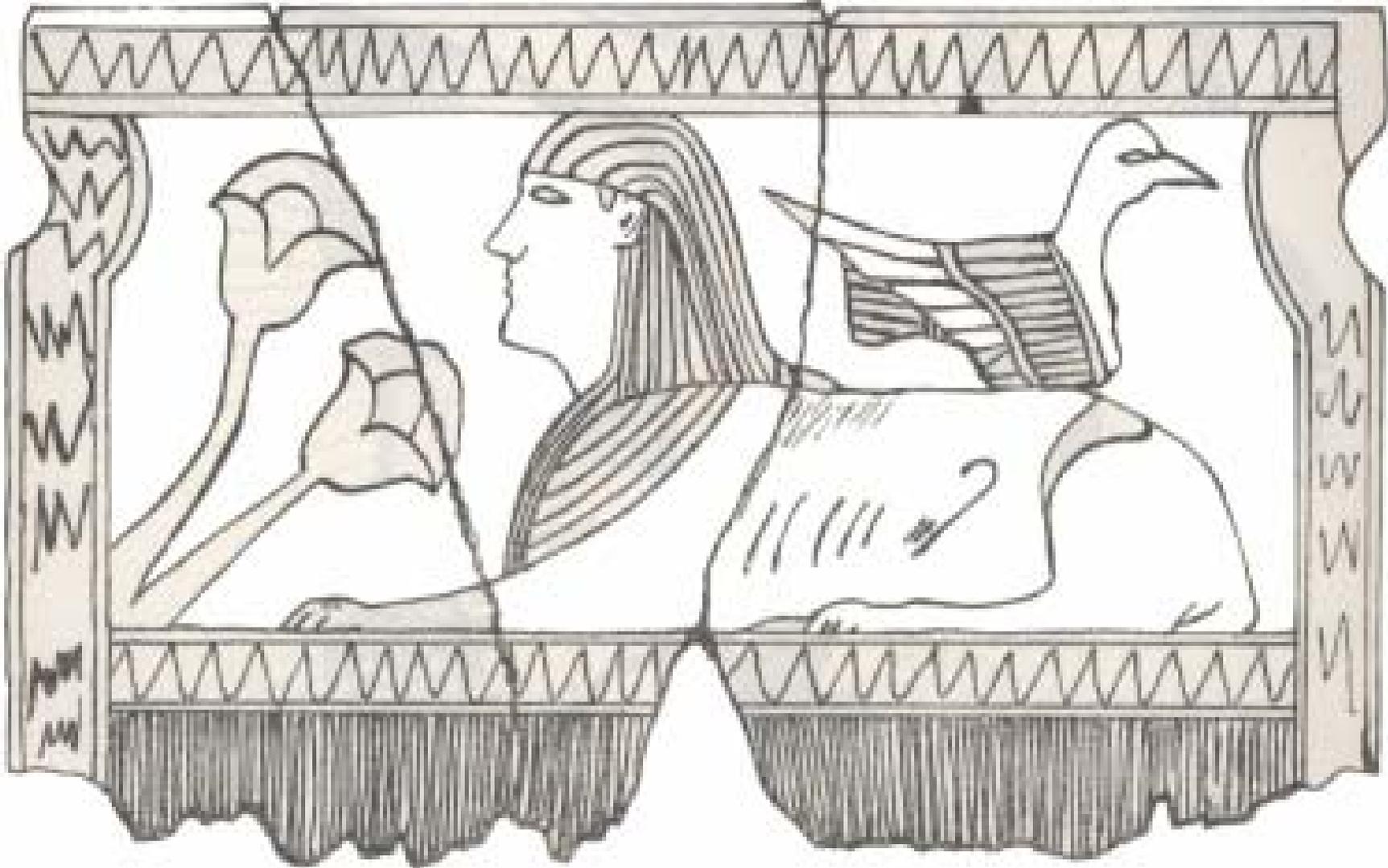


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9

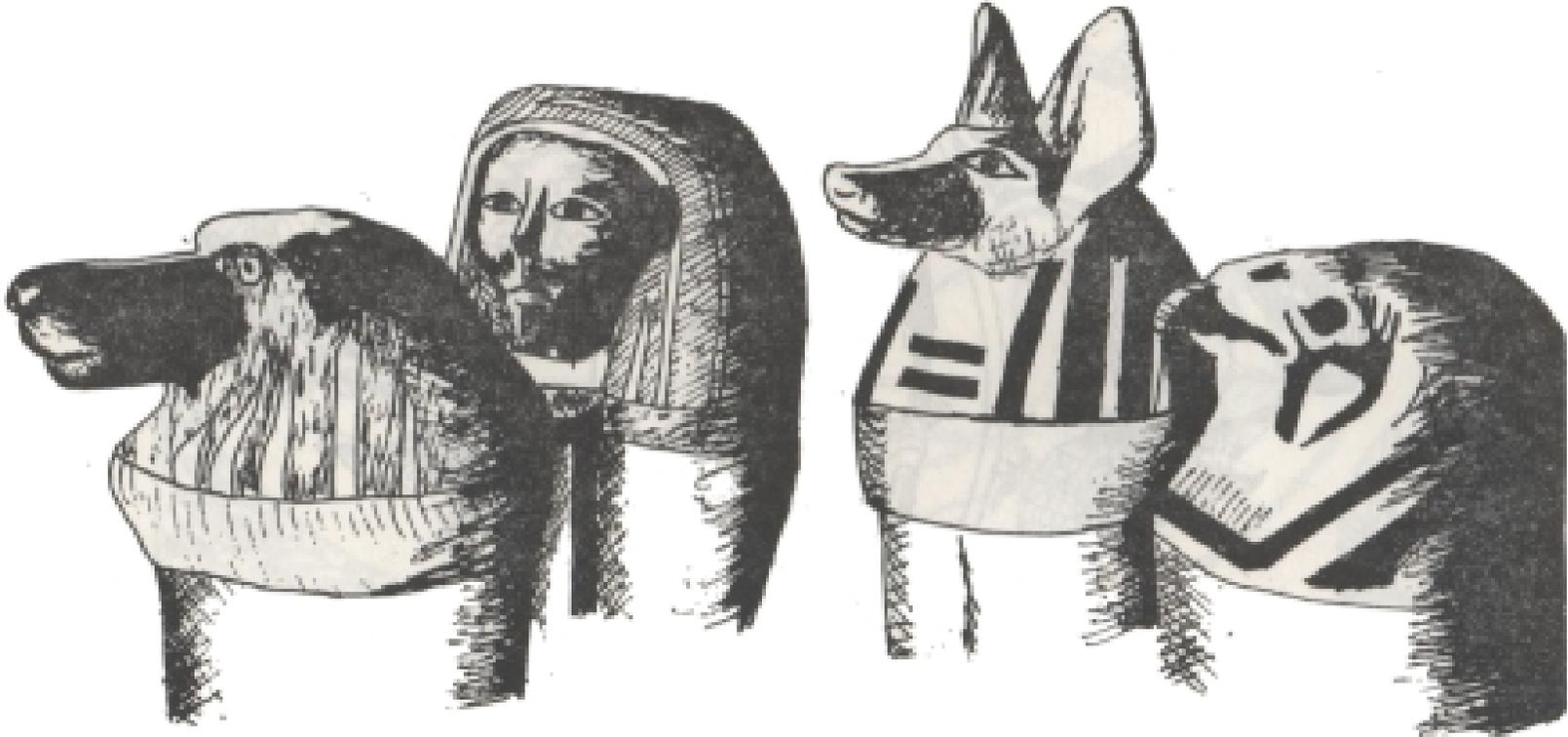


Fig. 10



Fig. 11

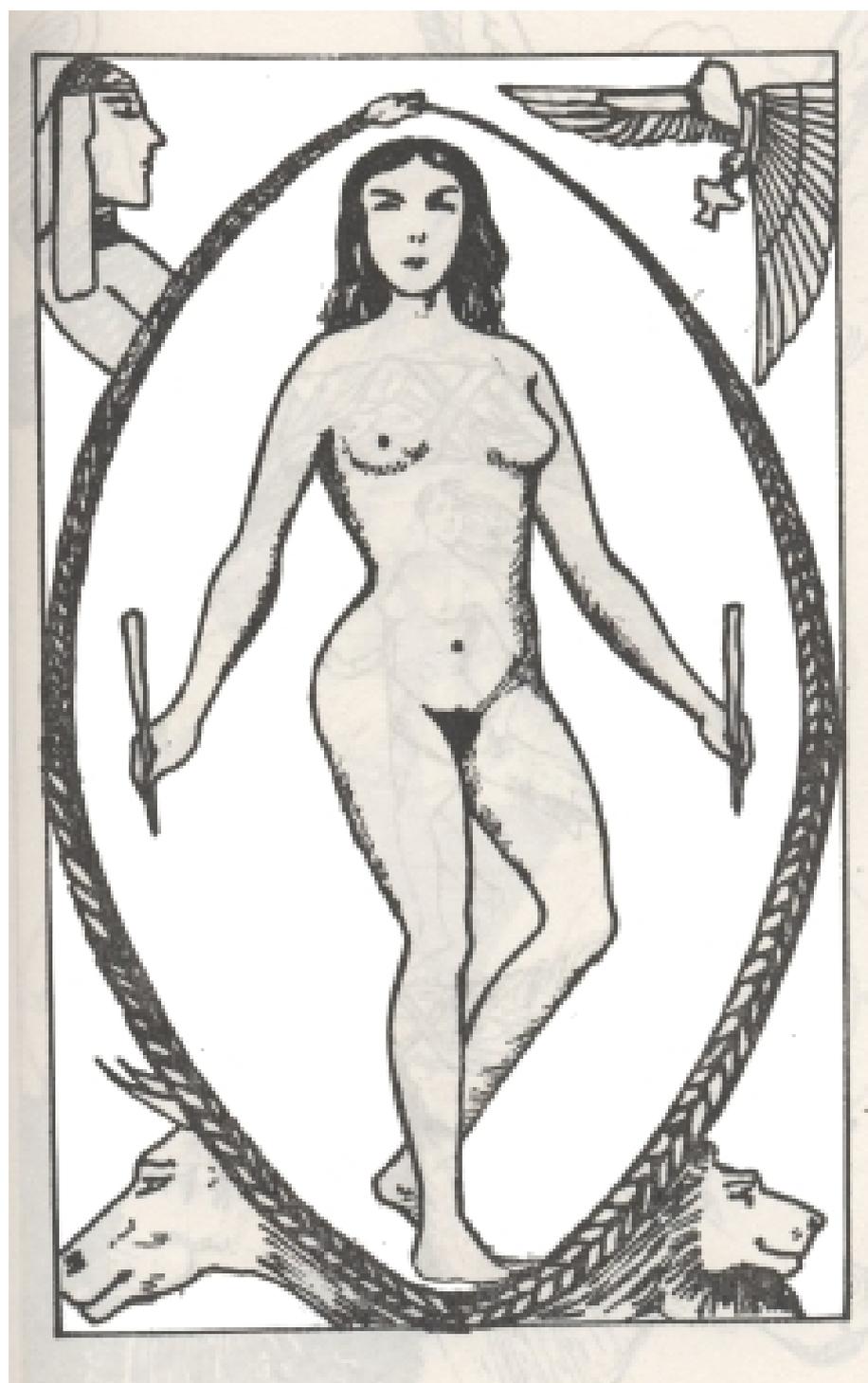


Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15

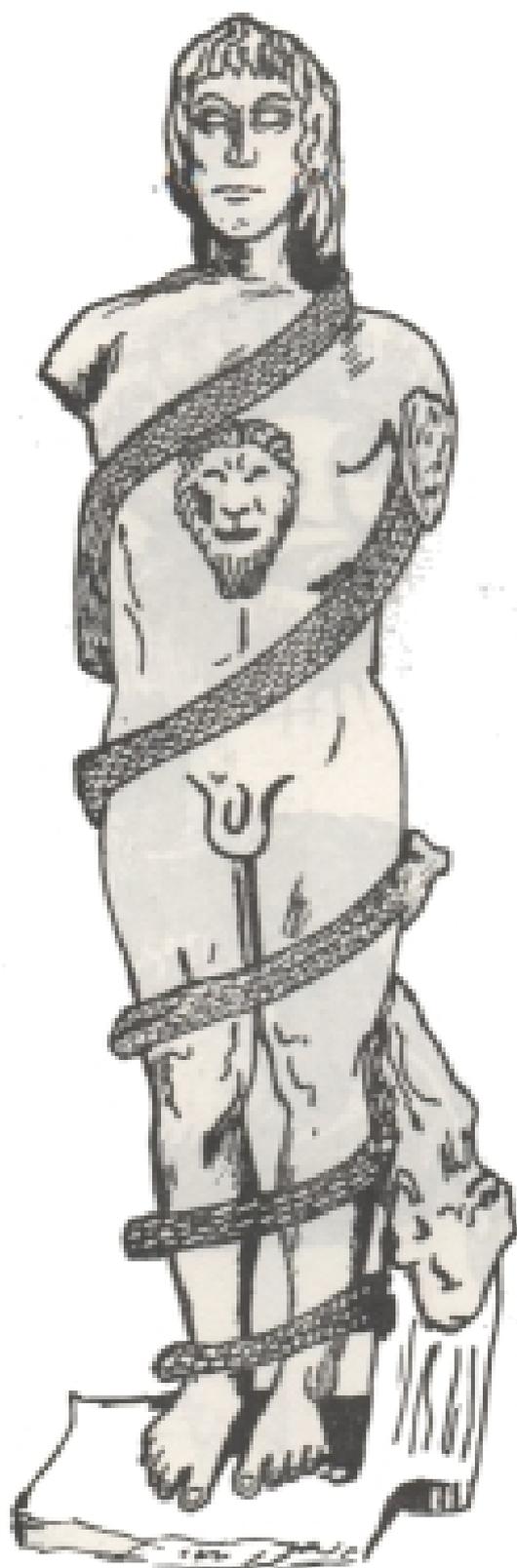


Fig. 16



Fig. 17

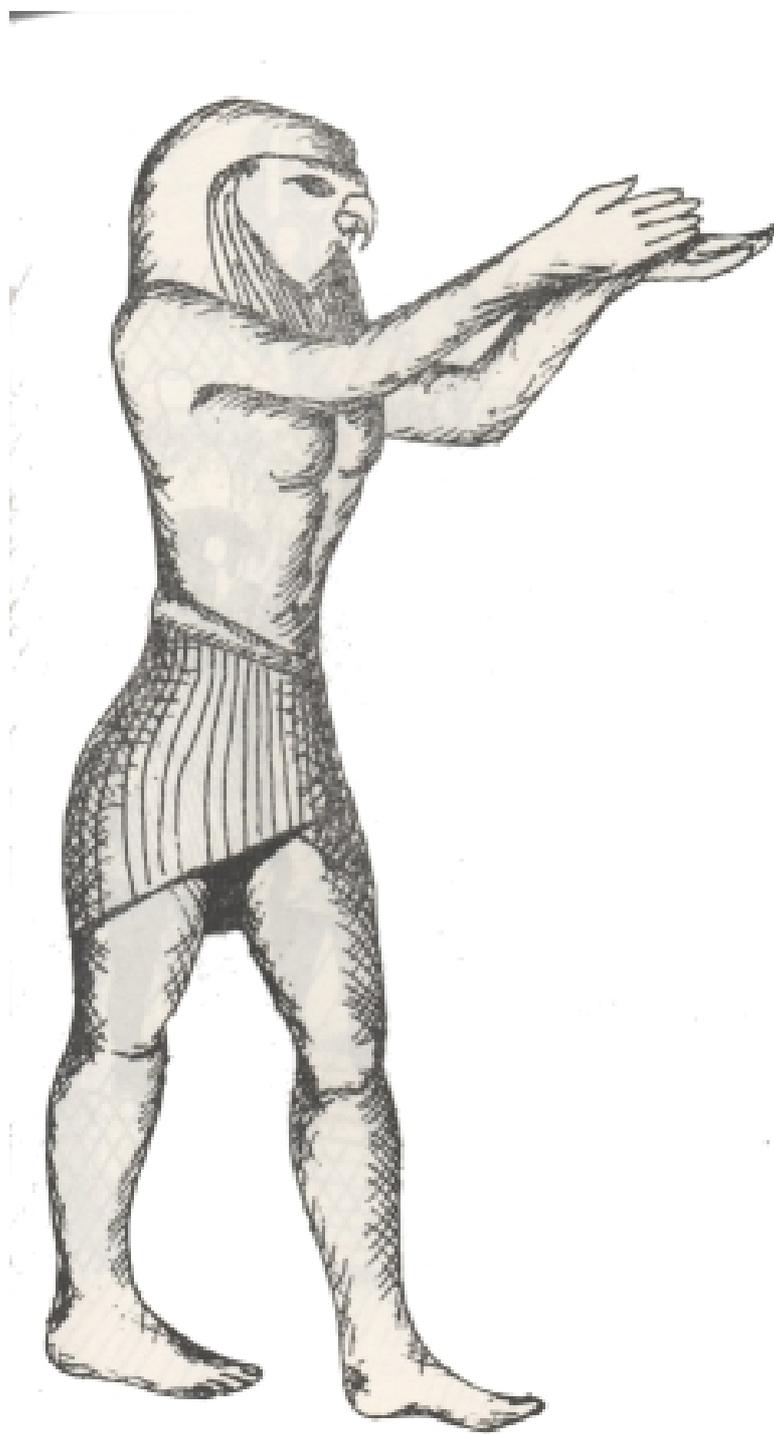


Fig. 18



Fig. 19

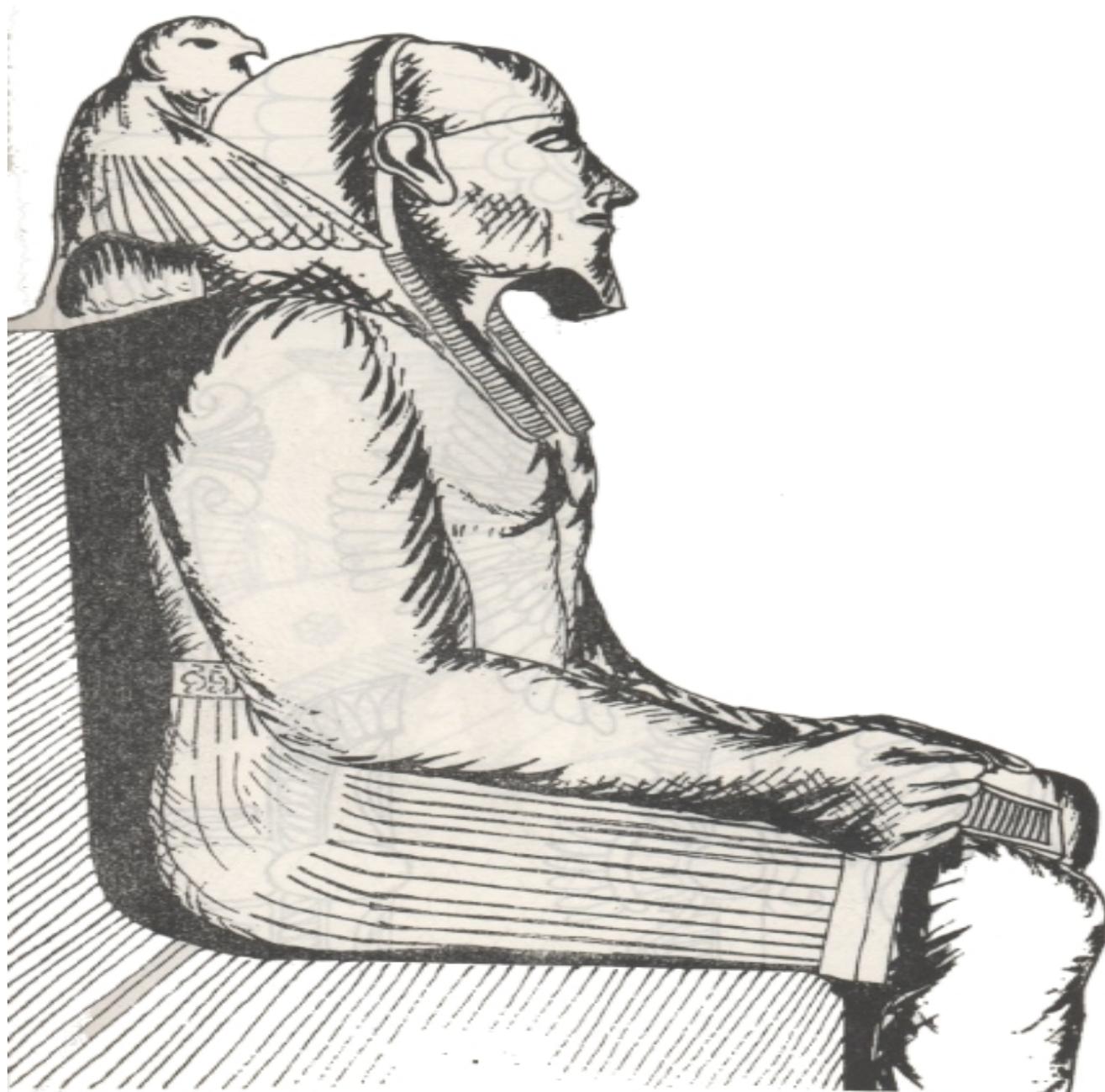


Fig. 20

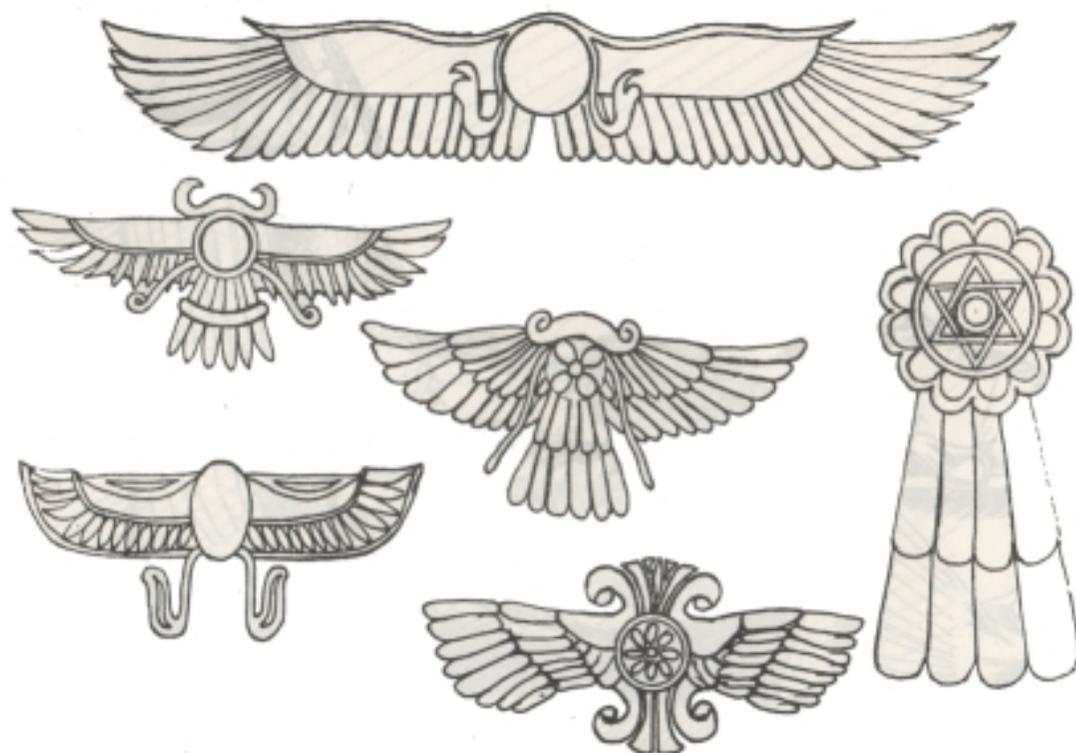
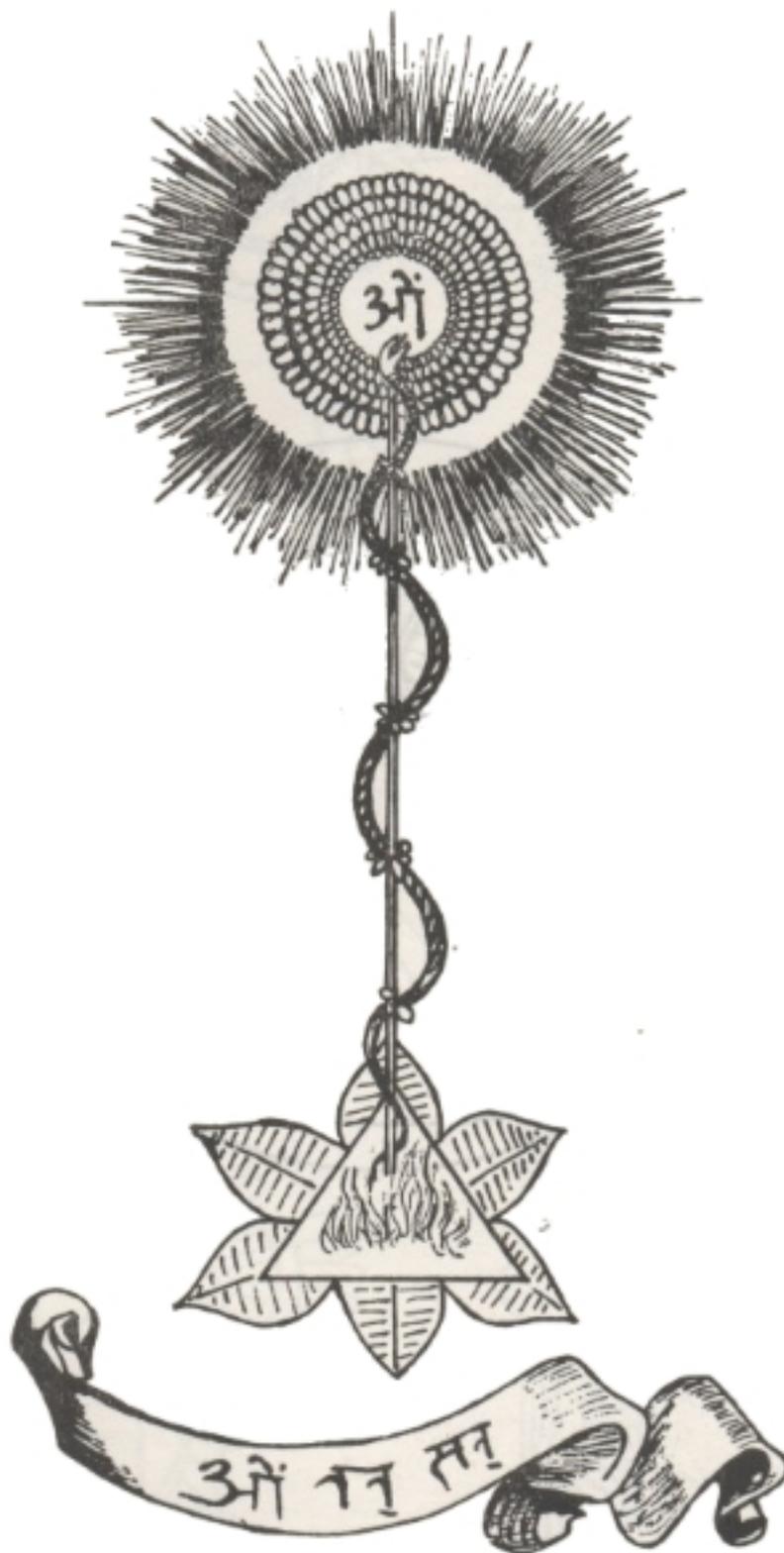


Fig. 21



Fig. 22



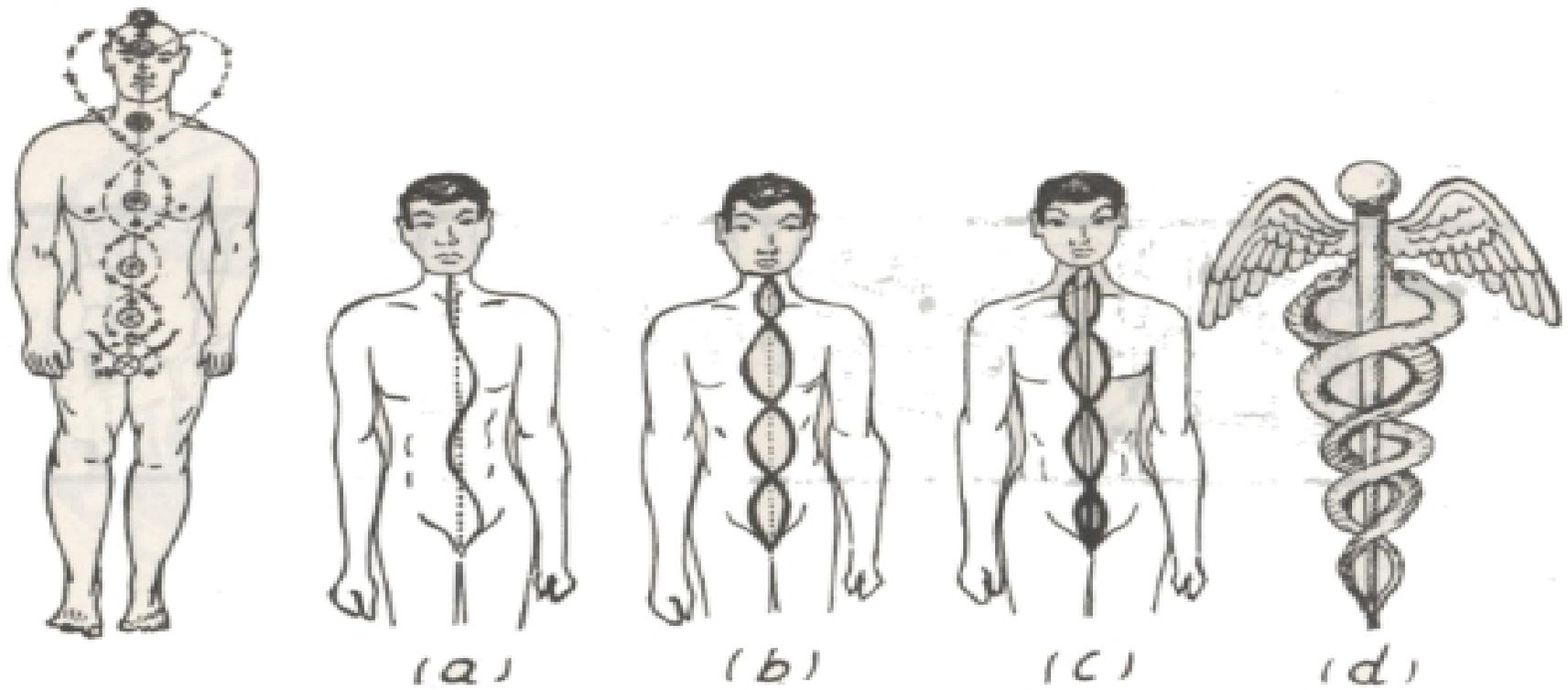


Fig. 24

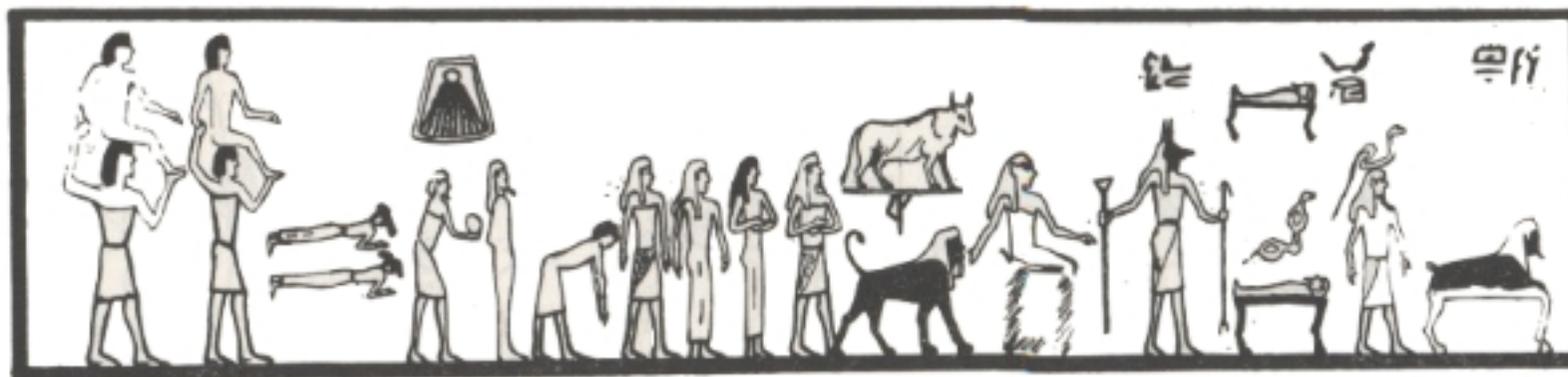


Fig. 25



Fig. 26



Fig. 27

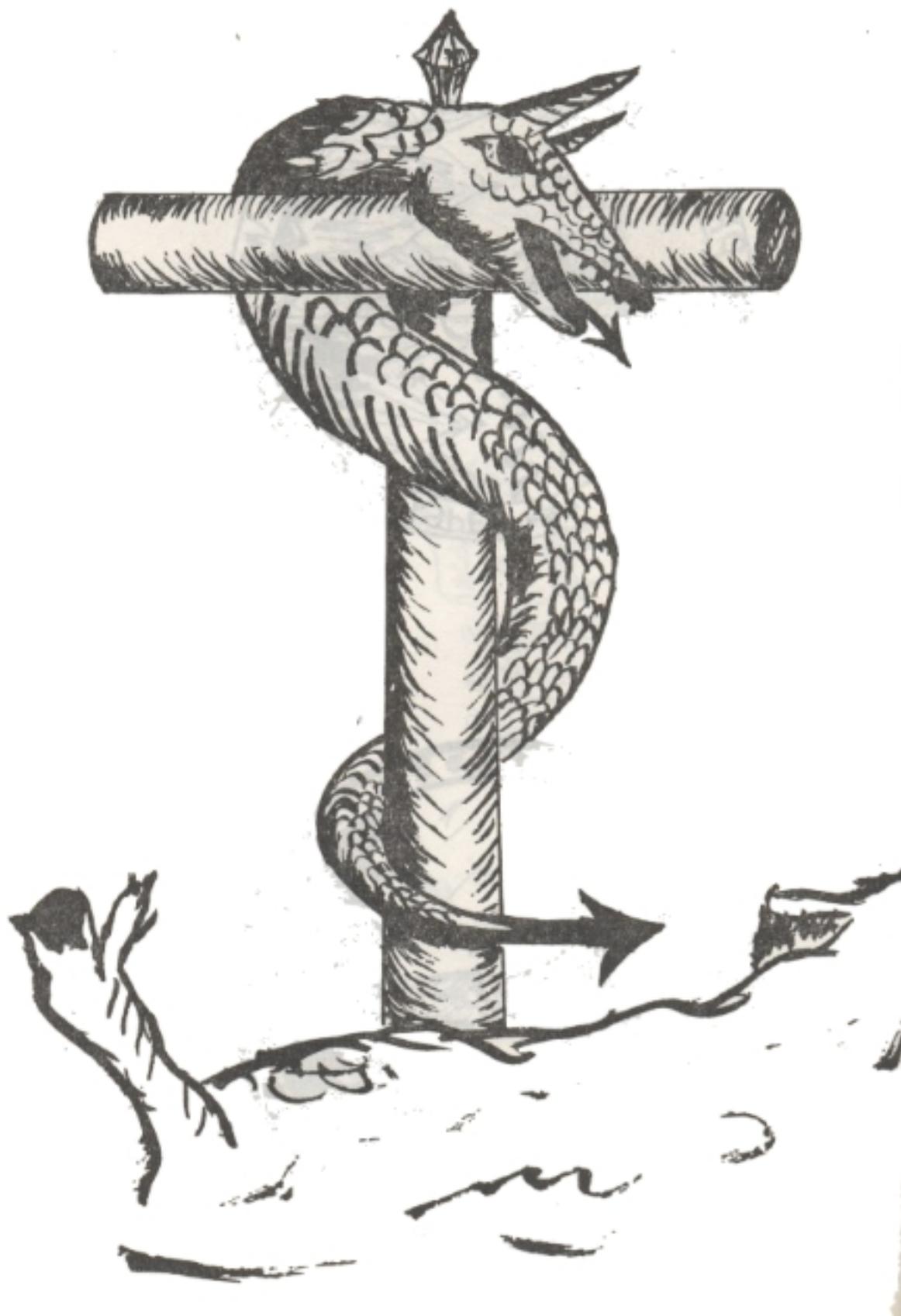


Fig. 28

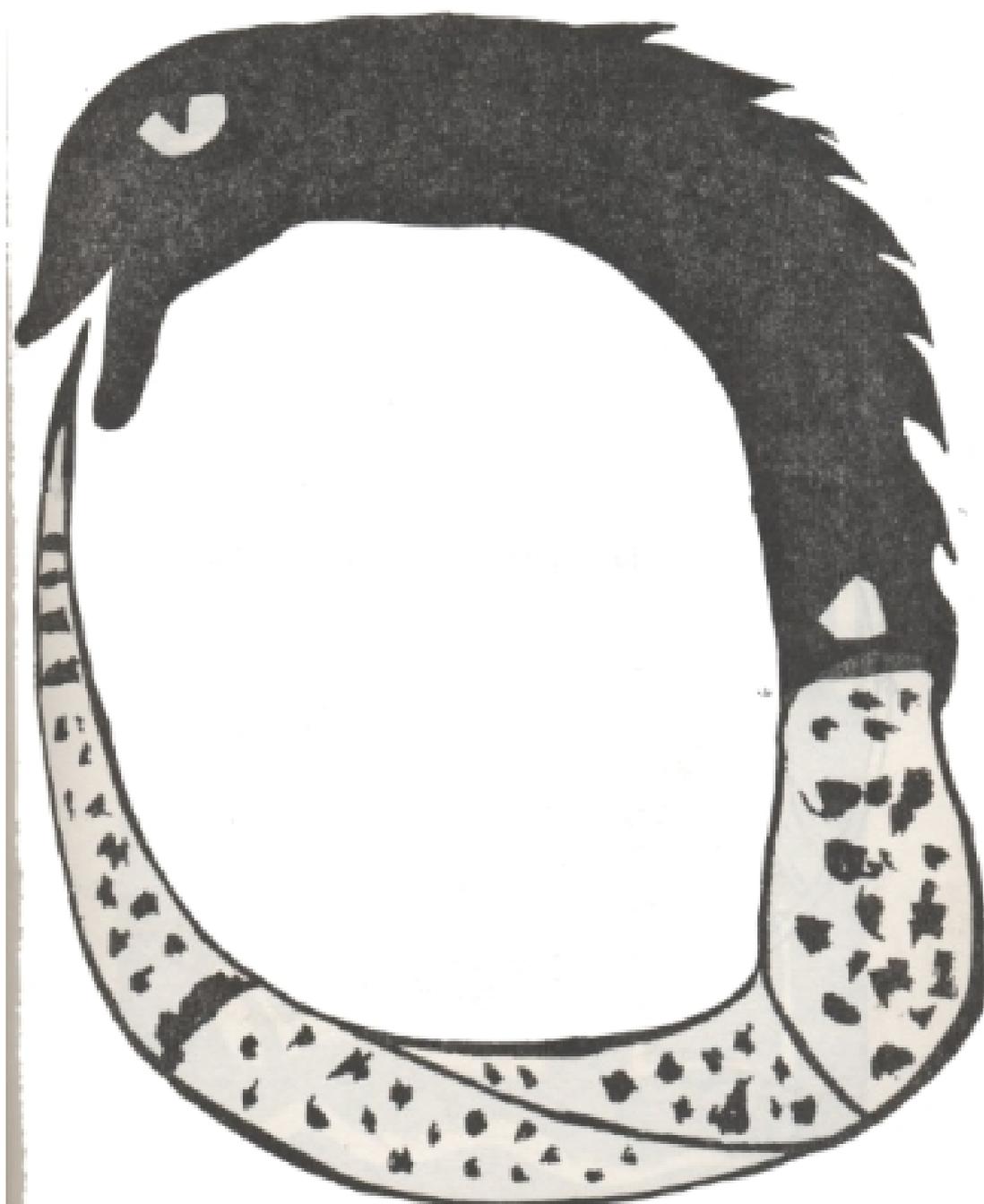


Fig. 29



Fig. 30



Fig. 31



Fig. 32

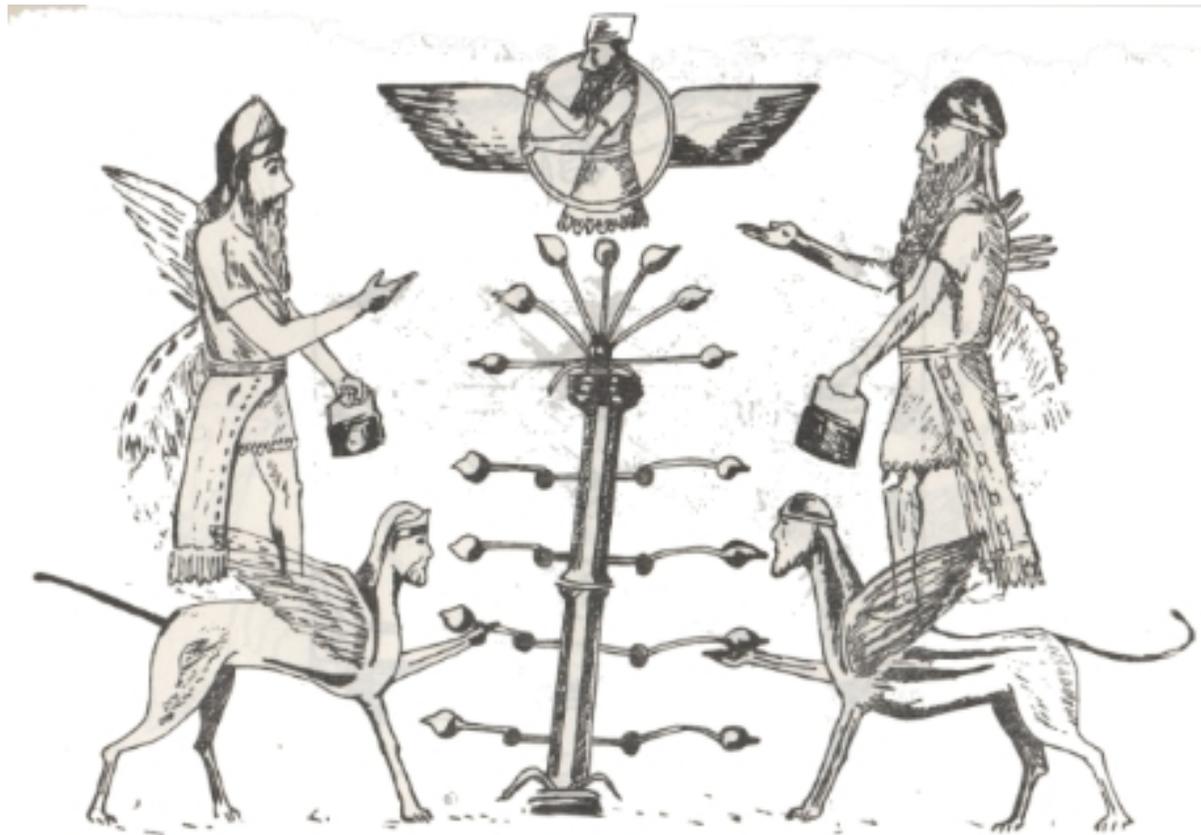


Fig. 33

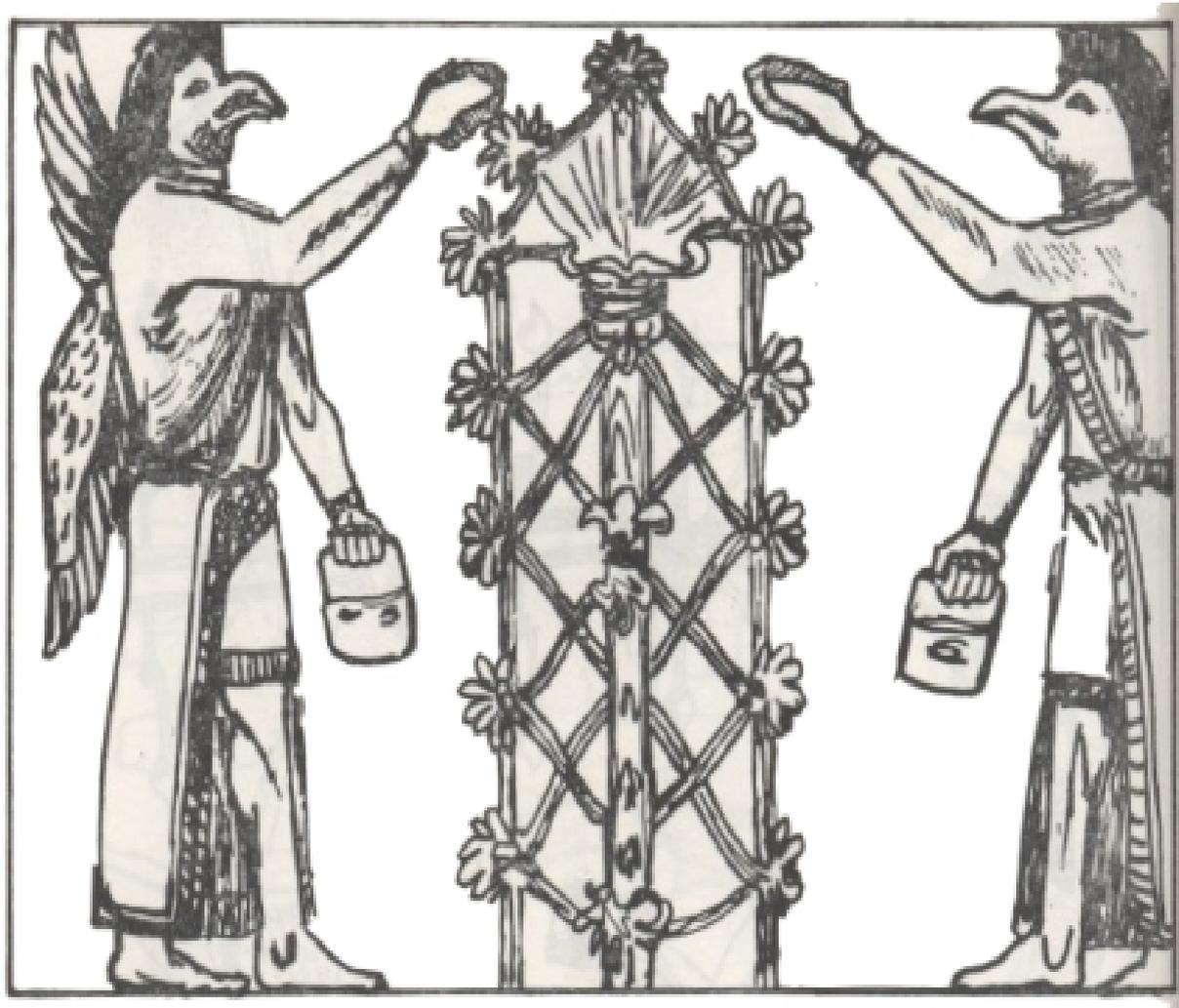


Fig. 34



Fig. 35



Fig. 36



Fig. 37

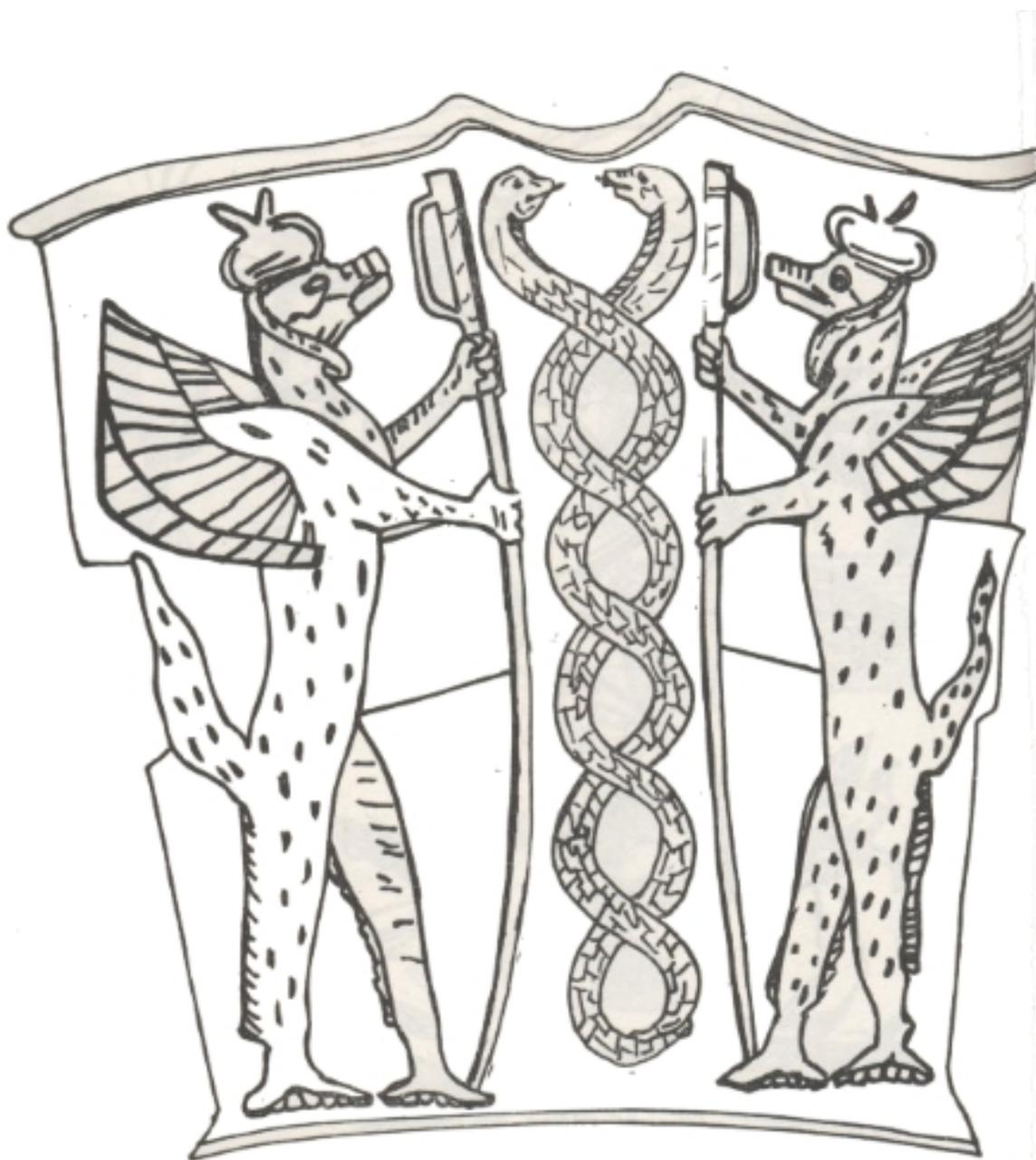
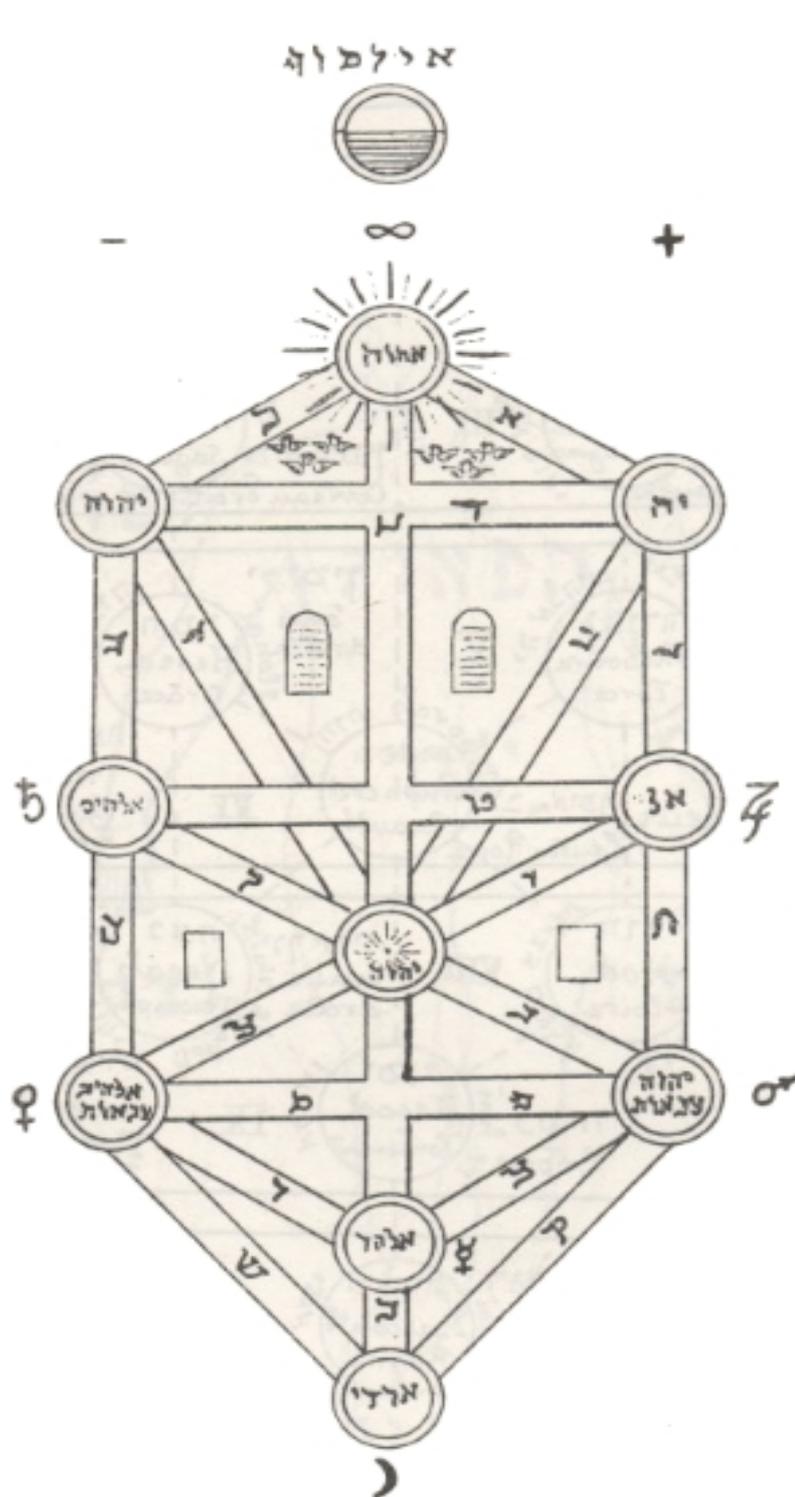
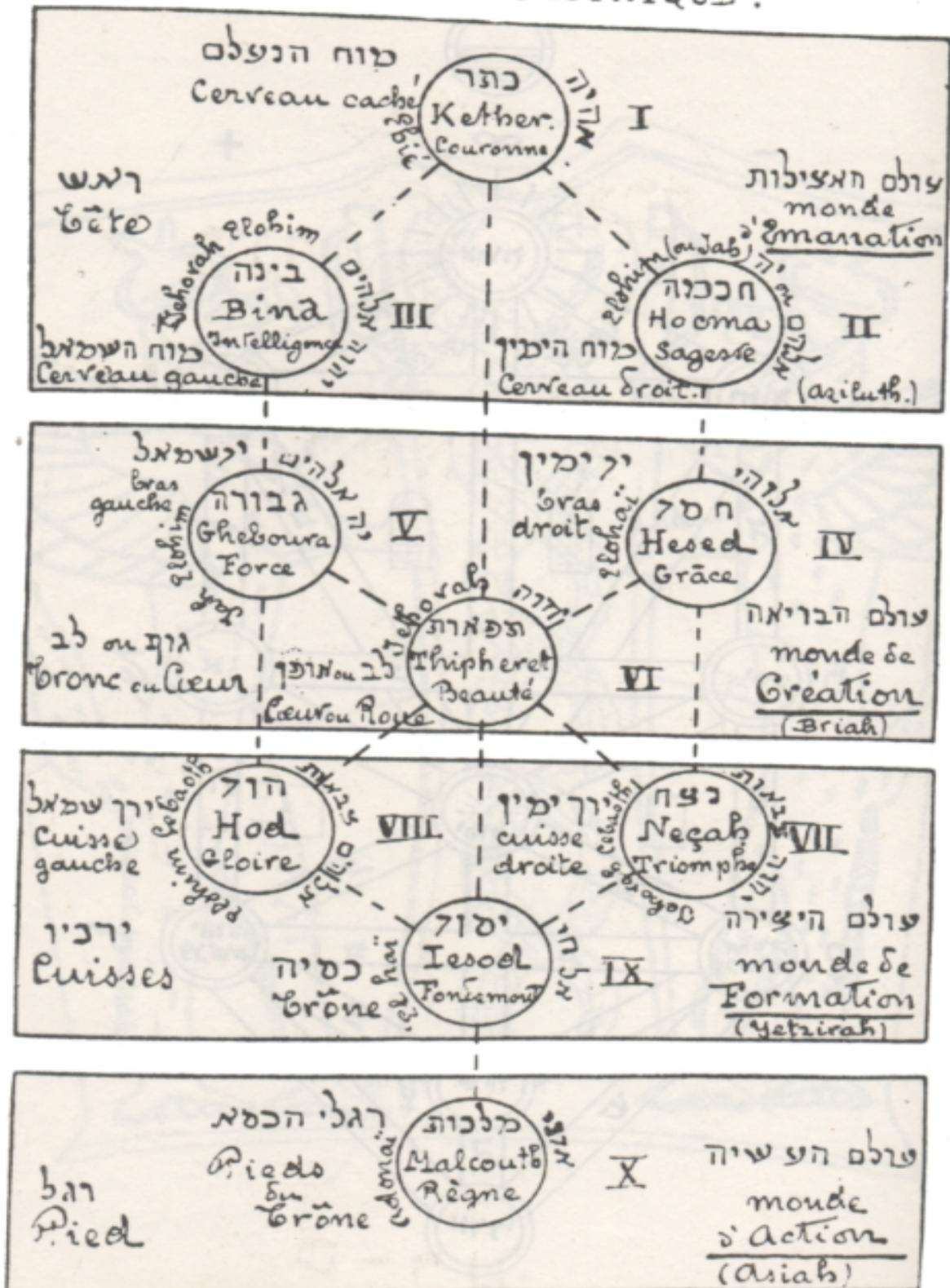


Fig. 38



F

ARBRE SEPHIROTHIQUE.



Le dessin come J. Soria.

Dessin photog.

Fig. 40



Fig. 41

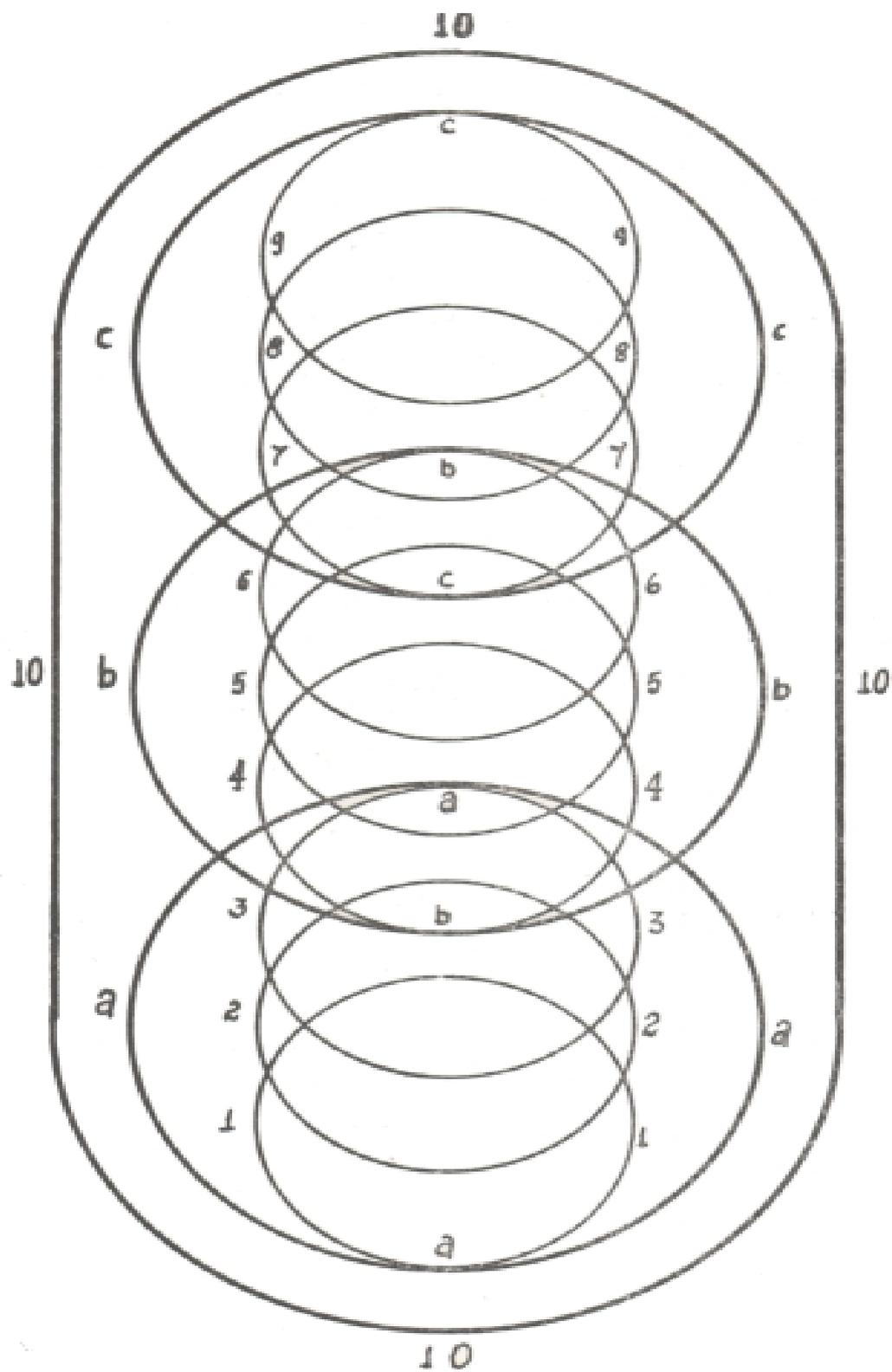


Fig. 42

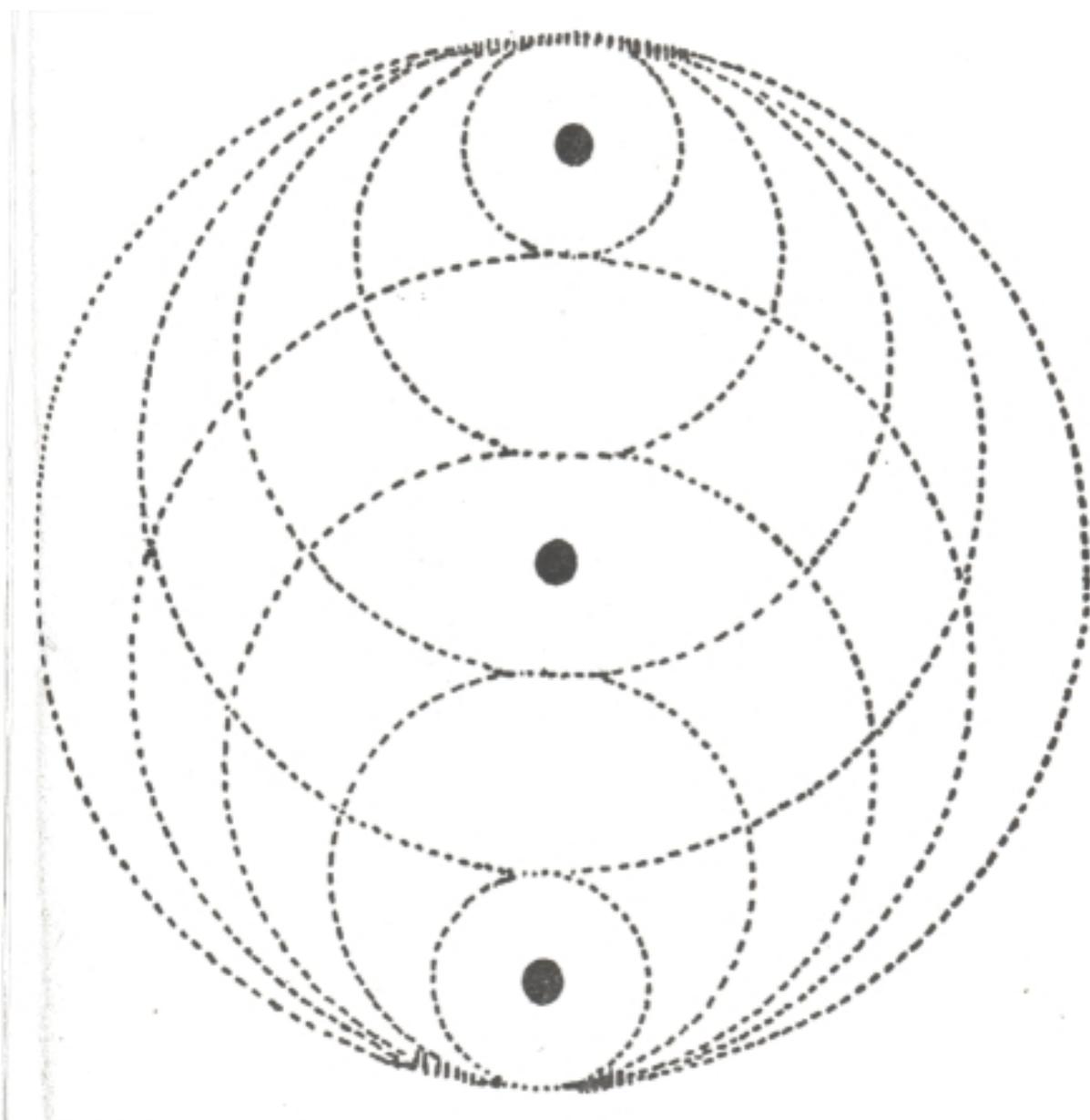


Fig. 43



Fig. 44

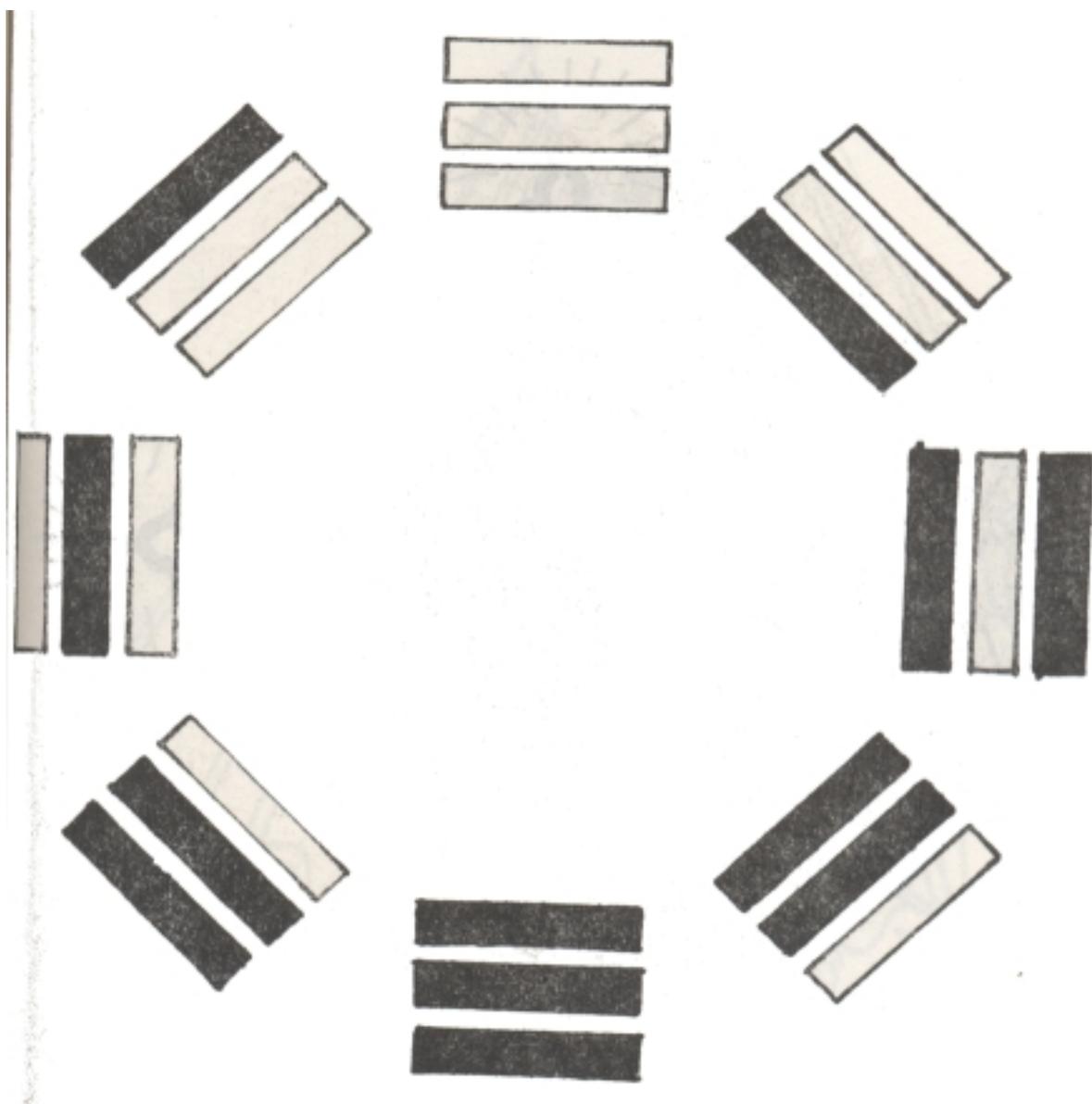


Fig.45

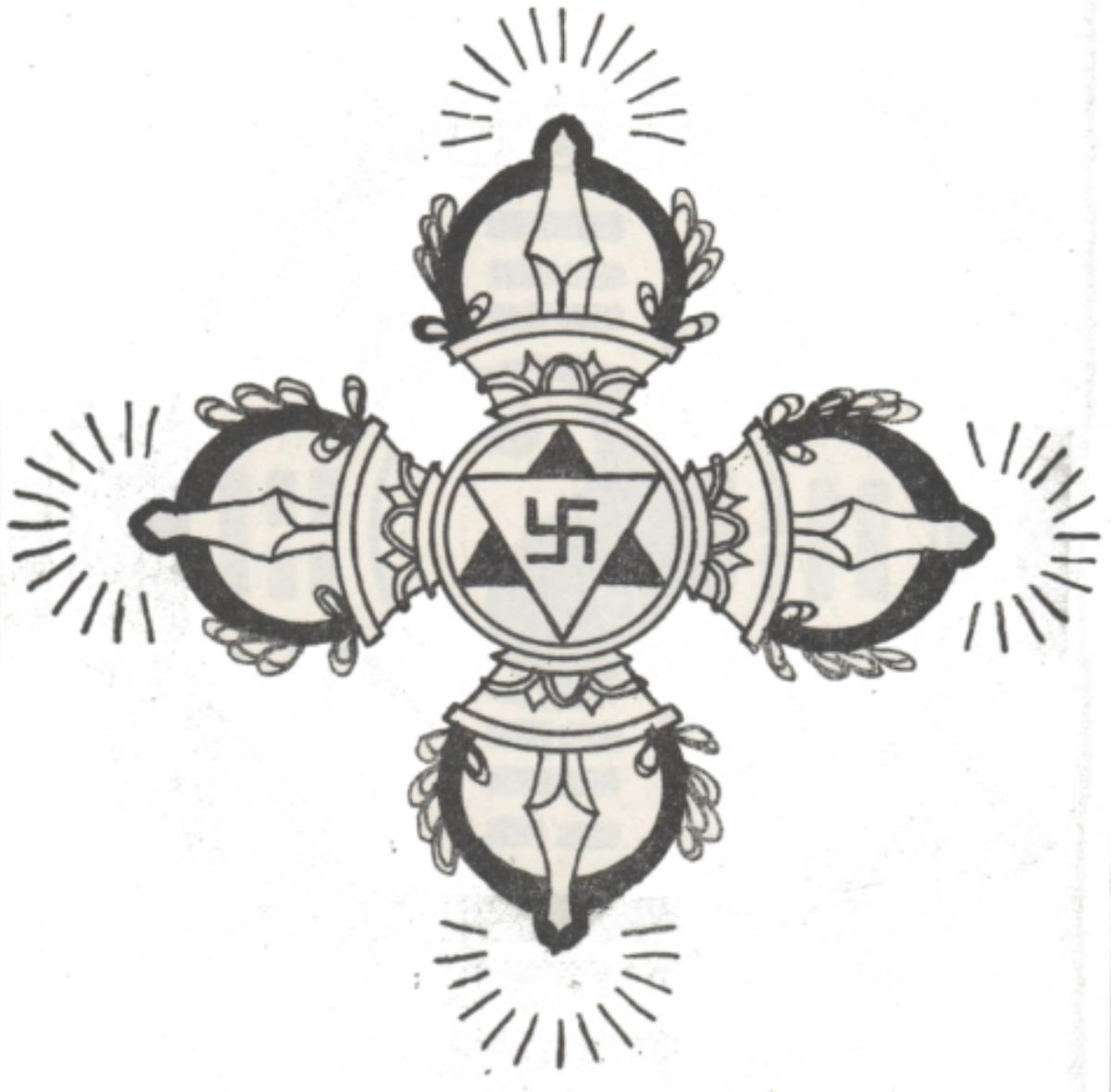


Fig. 46

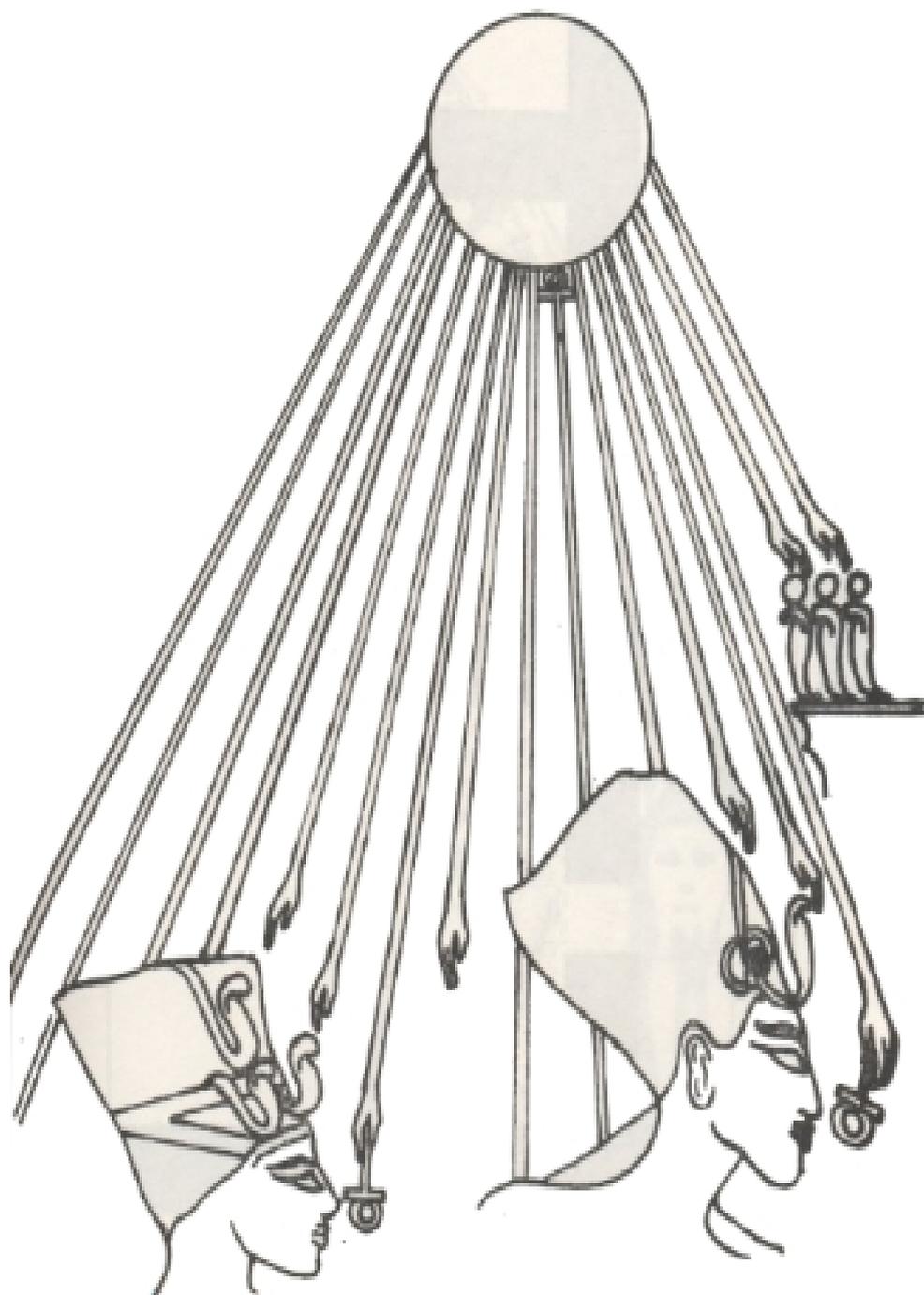


Fig. 47

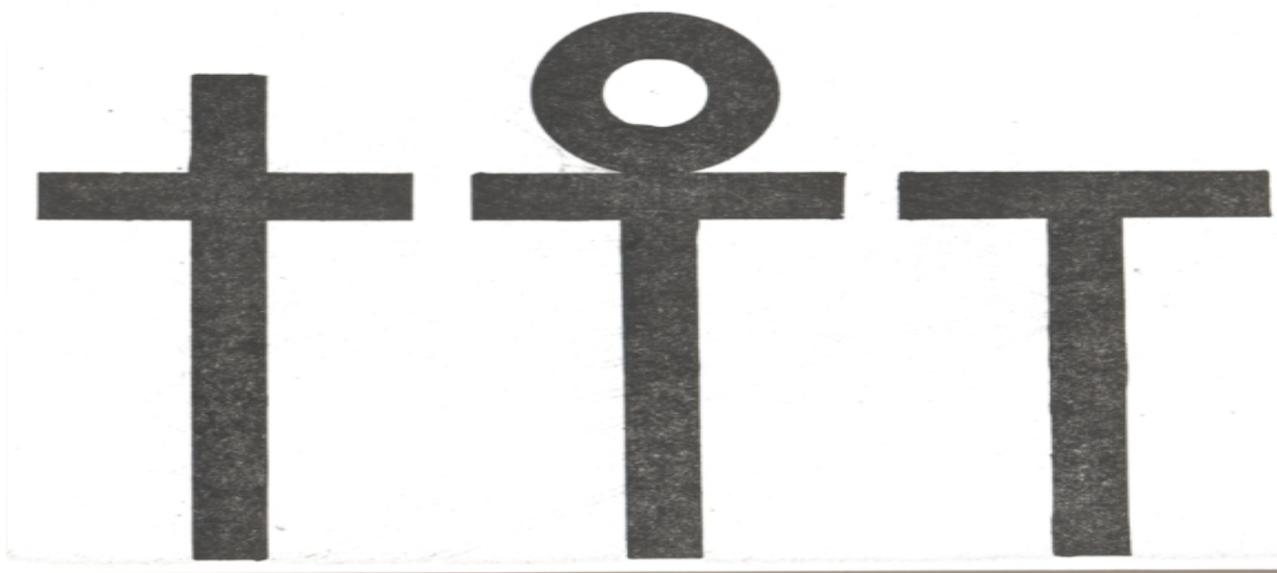


Fig. 48



Fig. 49



Fig. 50

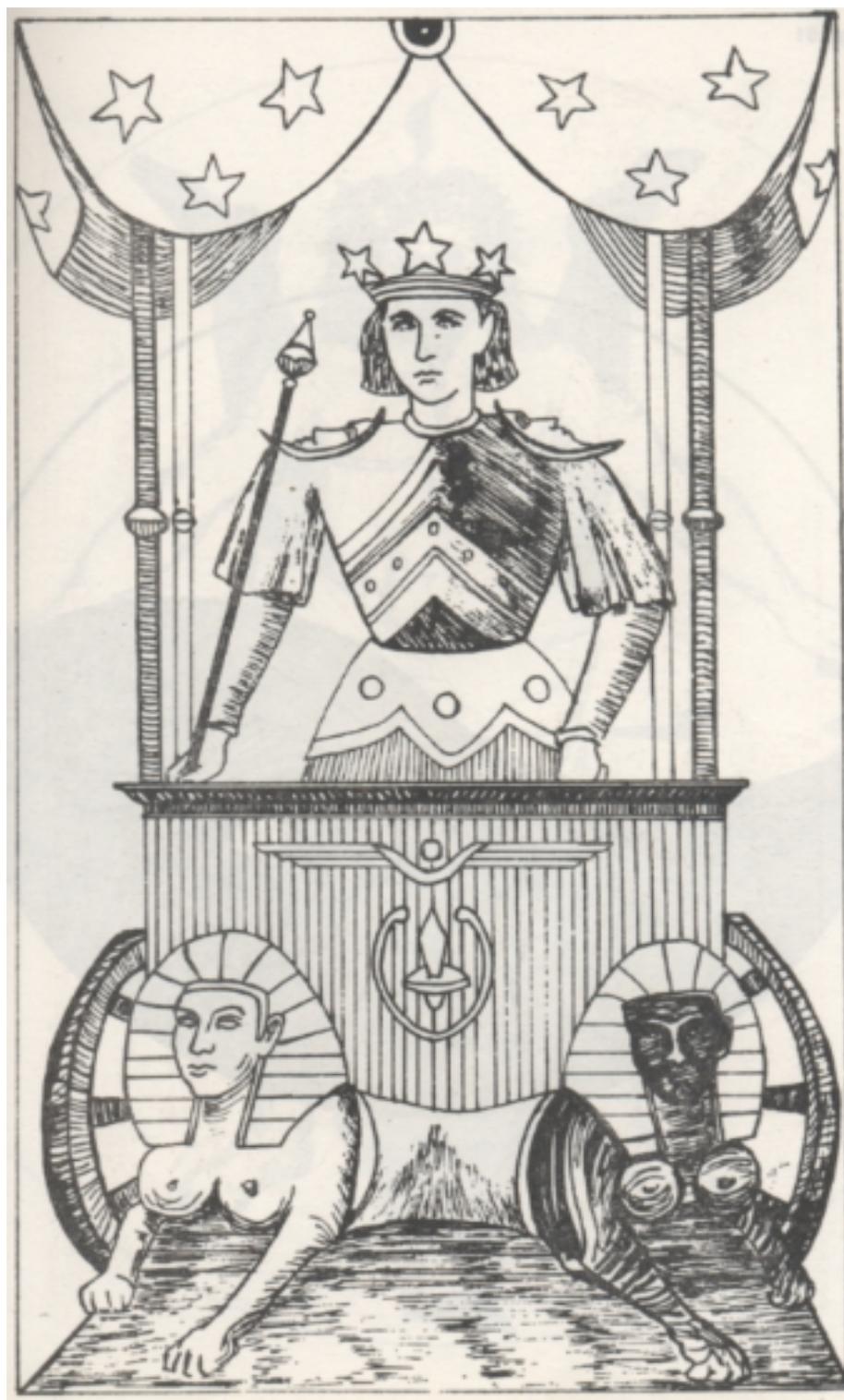


Fig. 51

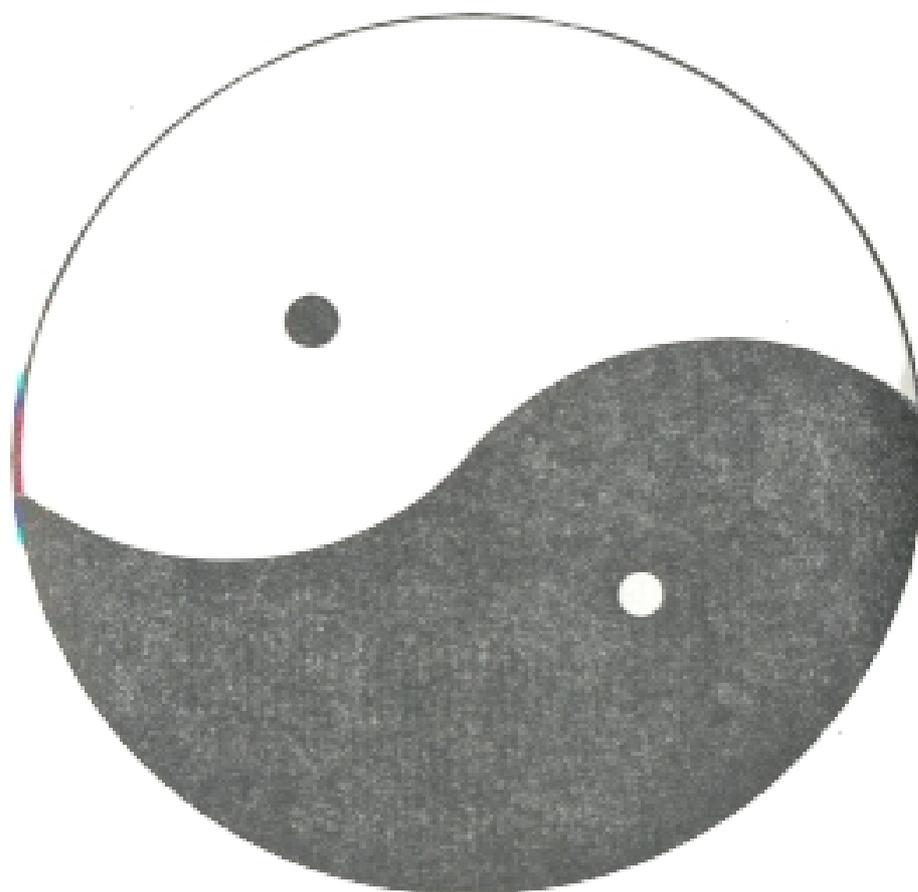


Fig. 52



Fig. 53



Fig. 54



Fig. 55



1 2 3



Fig. 57

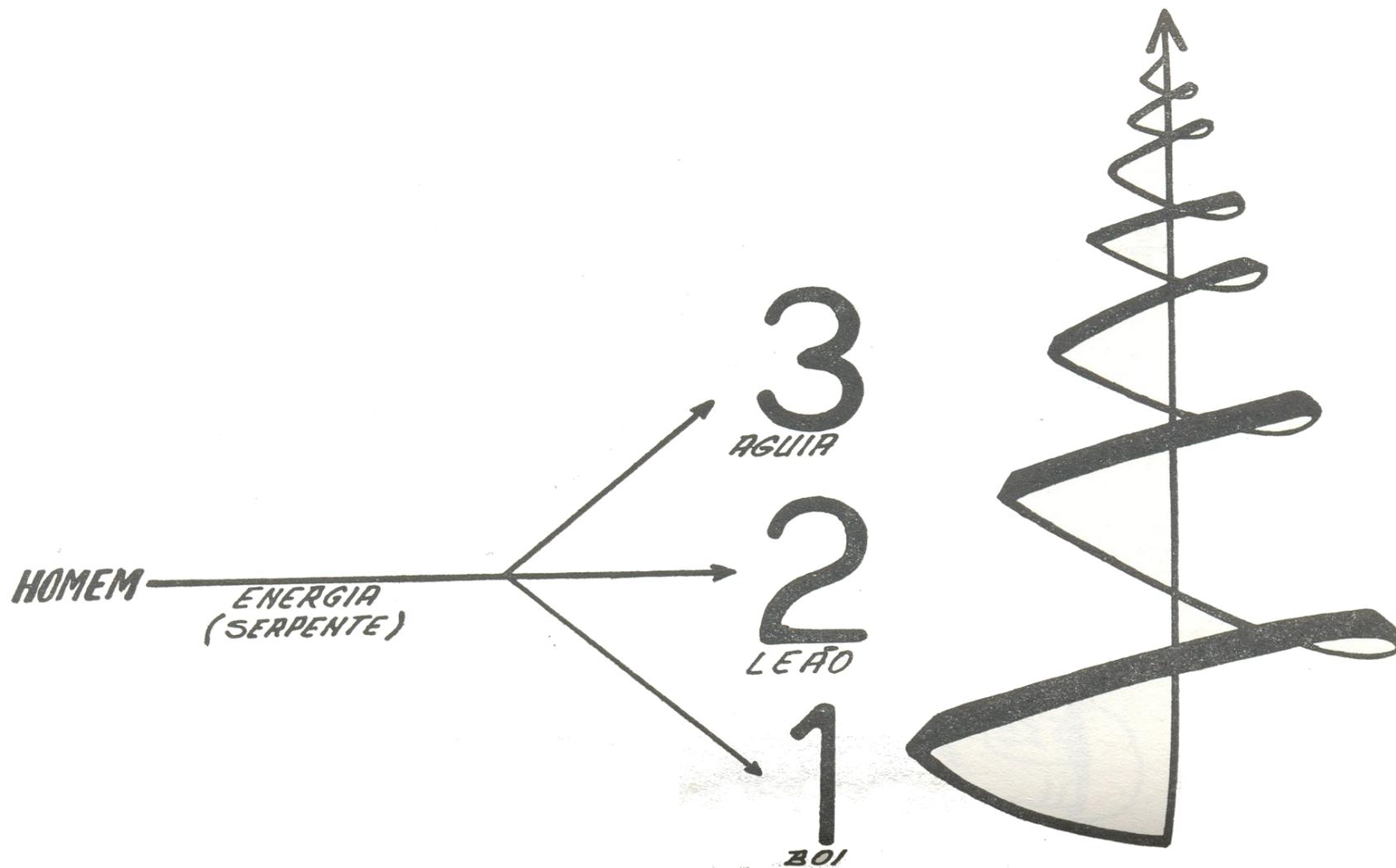


Fig. 58

Fig. 58

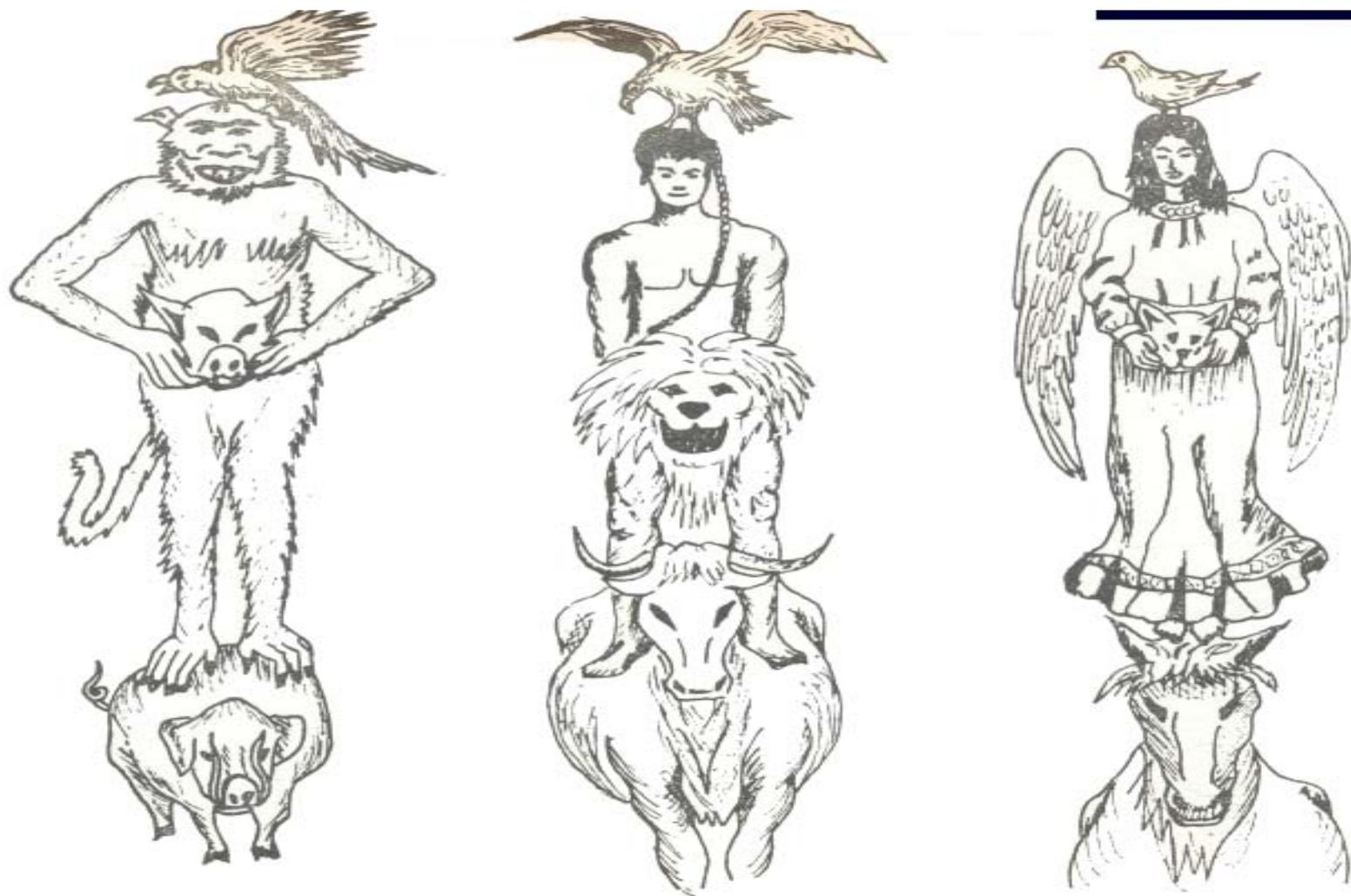


Fig. 59



Fig. 60

Fig. 60



Fig. 61

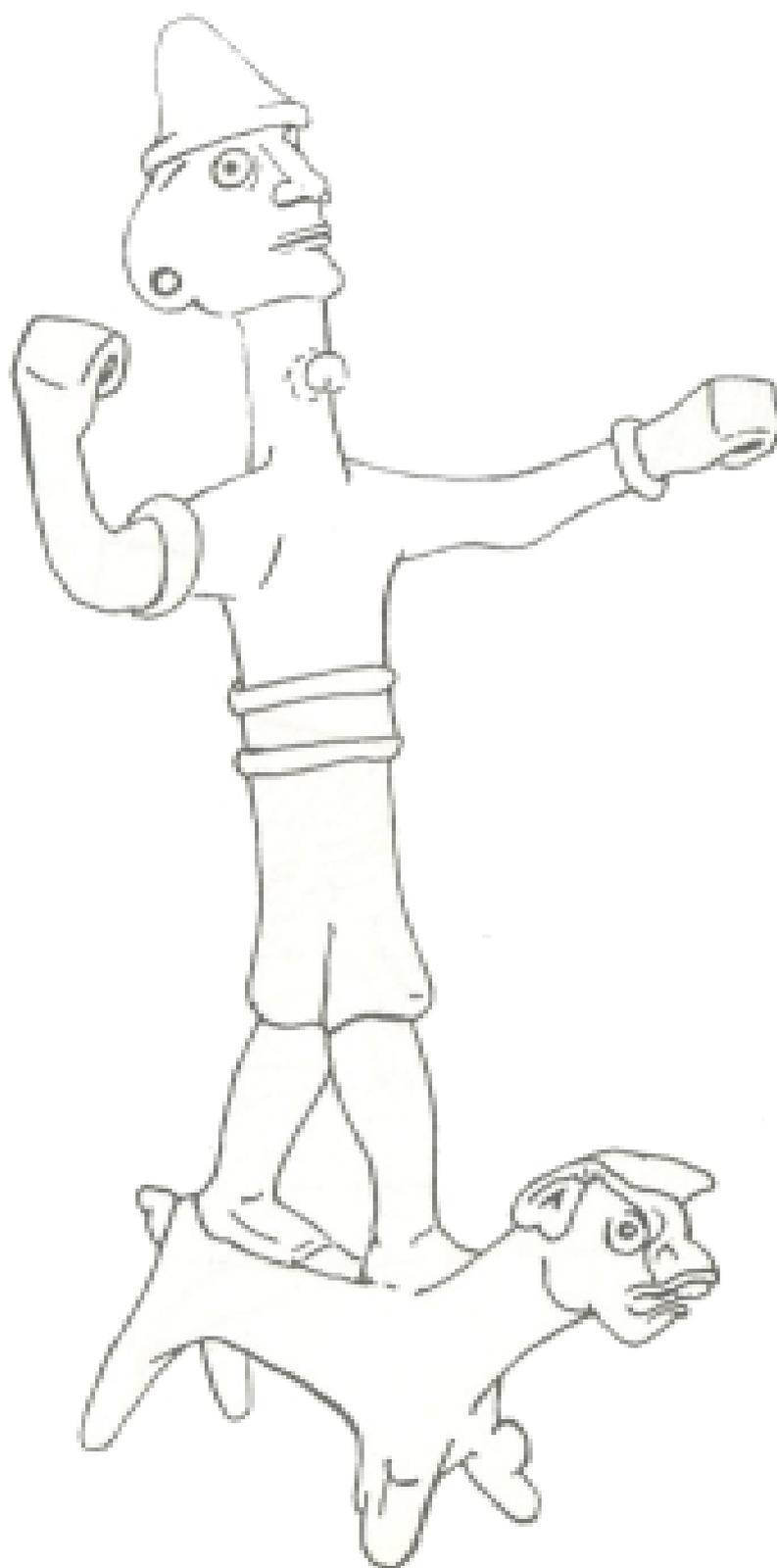


Fig. 62



Fig. 63



Fig. 64



Fig. 65



Fig. 66



Fig. 67



Fig. 68



Fig. 69



Fig. 70

