

DÉPARTEMENT DES SCIENCES HUMAINES DES RELIGIONS

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie

Université de Sherbrooke

**LA CONCEPTION DE LA LUMIÈRE INHÉRENTE À L'OEUVRE DU MAÎTRE
SPIRITUEL OMRAAM MIKHAËL AÏVANHOV**

par

STÉPHANE RIVEST

Bachelier en théologie (B.Th.)

de l'Université du Québec à Trois-Rivières

VI - 143

MÉMOIRE PRÉSENTÉ

pour obtenir

**LA MAÎTRISE ÈS ARTS
(SCIENCES HUMAINES DES RELIGIONS)**

Sherbrooke

JUIN 2000



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

Acquisitions et
services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-61830-7

Canada

Sincères remerciements...

à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie pour son expertise, son professionnalisme et son ouverture d'esprit...

à madame Yuki Shiose, responsable du département des Sciences humaines des religions, pour son encouragement et sa gentillesse...

enfin à Alain Létourneau, mon directeur de mémoire, pour sa patience, sa rigueur intellectuelle et le temps précieux qu'il a su m'accorder...

À vous tous, merci !

Stéphane Rivest...

RÉSUMÉ

Dans l'oeuvre du maître spirituel Omraam Mikhaël Aïvanhov, le thème de la lumière occupe une place centrale. L'auteur établit une distinction entre la lumière sensible et la lumière spirituelle: la lumière étant ici perçue comme un esprit vivant. Le soleil est également considéré comme un être vivant et intelligent, ce qui permet à l'auteur - par le raisonnement analogique- d'exposer sa vision de Dieu. Une autre distinction est faite entre le Dieu trinitaire et l'Absolu qui sont considérés comme deux aspects de la Divinité.

Puisque la lumière est perçue par l'auteur comme l'unique substance de la création, une partie du discours est orientée vers la matière elle-même. L'auteur présente alors la lumière comme une réalité polarisée: une réalité spirituelle et matérielle. Nous constatons enfin que dans la conception de la lumière exposée, c'est l'analogie qui est au centre du raisonnement.

**LA CONCEPTION DE LA LUMIÈRE INHÉRENTE À L'OEUVRE DU MAÎTRE
SPIRITUEL OMRAAM MIKHAËL AÏVANHOV**

	Page
INTRODUCTION	4
0.1 Objet de la recherche	5
0.2 Limites de la recherche	8
CHAPITRE 1: SURVOL BIOGRAPHIQUE ET OEUVRE DE L'AUTEUR À L'ÉTUDE	10
1.1 Survol biographique de l'auteur	10
1.1.1 Sources bibliographiques utilisées	10
1.1.2 Enfance et adolescence	12
1.1.3 Études, emplois et condamnation.....	14
1.1.4 Un voyage déterminant	16
1.1.5 Portrait de l'auteur	17
1.2 Oeuvre de l'auteur	20
1.2.1 Contenu de l'oeuvre	21
1.2.2 Influences diverses	23
1.2.3 Absence d'études sur l'oeuvre	25
1.2.4 Caractère mystagogique de l'oeuvre	26
1.2.5 Implication pratique	28
CHAPITRE 2: MÉTHODOLOGIE EMPLOYÉE	32
CHAPITRE 3: LA LUMIÈRE VISIBLE ET INVISIBLE: <i>SVÉTLINA</i> ET <i>VIDÉLINA</i>	35
3.1 <i>Vidélina</i> : la lumière divine	35
3.1.1 La lumière sensible et spirituelle	36
3.1.2 Le Verbe de Dieu	38
3.1.3 Attributs de la lumière divine	39
3.1.4 La Sagesse de Dieu	40

3.1.5 La lumière dans le platonisme	42
3.1.6 Nature substantielle de la lumière	43
3.1.7 L'omniprésence divine	45
3.1.8 La lumière dans la kabbale juive	47
3.2 <i>Svétlina</i> : la lumière sensible	51
3.2.1 Identité de la lumière sensible et spirituelle ..	52
3.2.2 Le soleil considéré comme un être vivant ..	55
3.2.3 Le soleil: image de la Trinité	56
3.2.4 La lumière et le <i>Logos</i>	57
3.2.5 Fonction médiatrice du soleil	58
3.2.6 Le soleil et le Christ	61
3.2.7 Le langage symbolique du soleil	63
3.2.8 Le soleil dans l'Hindouisme	65
3.2.9 Nature de la lumière sensible	67
3.2.10 Implication mystique	68
3.2.11 Analogie entre le coeur et le soleil	69
CHAPITRE 4: L'ABSOLU, DIEU ET <i>VIDÉLINA</i>	71
4.1 Le symbolisme du spectre solaire	73
4.2 Lumières et Divinité dans la kabbale	76
4.3 Distinction entre Dieu et l'Absolu	78
4.4 La Divinité dans l'«Arbre de vie»	82
4.5 Dieu et la Déité chez Maître Eckhart	84
4.6 La relation entre l'Absolu, Dieu et <i>vidélina</i>	85
CHAPITRE 5: LUMIÈRE ET MATIÈRE	89
5.1 Nature spirituelle et matérielle de la lumière	90
5.2 La matière: lumière condensée	93
5.3 La matière dans le stoïcisme	95
5.4 Essence et origine de la matière	98
5.5 Vision cosmique de l'incarnation	100
5.6 La matière chez Pierre Teilhard de Chardin	102
5.7 Vision moniste de la création	105

CHAPITRE 6: CARACTÉRISTIQUES DE LA CONCEPTION DE LA LUMIÈRE CHEZ OMRAAM MIKHAËL AÏVANHOV	106
6.1 Les différents états de la lumière	106
6.2 Lumière et Divinité dans l'« Arbre de vie »	107
6.3 Monisme et panthéisme	111
6.4 Unité de la lumière sensible et spirituelle	114
6.5 La lumière et la science	115
6.6 Motivation de l'auteur	117
6.7 Réalité ontologique de la lumière	117
CHAPITRE 7: LE RAISONNEMENT ANALOGIQUE SOUS-JACENT À LA CONCEPTION DE LA LUMIÈRE	120
CONCLUSION	125
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES	129
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	130

INTRODUCTION

Que ce soit dans l'histoire de la philosophie ou dans celle de la religion, la lumière est un thème classique qui fut l'objet de nombreux commentaires, tant de la part des penseurs anciens que des penseurs contemporains¹. Dans l'histoire religieuse de l'humanité, la lumière et le soleil ont occupé une place importante chez certains peuples, puisqu'ils étaient parfois identifiés à la Divinité elle-même. Qu'elle soit identifiée avec la Divinité ou un symbole de connaissance, de raison, la lumière est souvent envisagée comme la réalité spirituelle par excellence.

Ce thème de la lumière se retrouve aujourd'hui dans l'oeuvre d'un penseur contemporain du nom d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Cette oeuvre, essentiellement religieuse et spirituelle, connaît actuellement auprès du grand public un succès certain. Le thème de la lumière revêt dans cette oeuvre une importance capitale puisque celle-ci est à la base du cheminement spirituel proposé par l'auteur. Dans l'optique de ce cheminement, le travail avec la lumière est envisagé comme le moyen de salut le plus efficace. Dans le cadre du présent travail, nous verrons, pour notre part, l'aspect théorique de cette question de la lumière.

¹ Pour un aperçu du thème de la lumière dans l'histoire de la philosophie, voir: art. *Lumière*, dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques*, Dictionnaire I, Paris, P.U.F., 1990. Pour le thème de la lumière dans l'histoire des religions, voir: art. *Light and Darkness* dans James Hastings (dir.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, New York, Charles Scribner's sons, 1951, ainsi que *Lumière* dans Michel Cazenave (dir.), *Encyclopédie des symboles*, Paris, Librairie générale française, 1989.

0.1 OBJET DE LA RECHERCHE

Le sujet principal à l'étude dans ce mémoire sera la conception de la lumière inhérente à l'enseignement du maître spirituel Omraam Mikhaël Aïvanhov. À travers la totalité de son oeuvre, la lumière est un thème omniprésent. Nous pourrions même dire que c'est l'un des thèmes principaux de son enseignement. Cependant, ce thème est traité à divers endroits dans son oeuvre et souvent en relation avec d'autres thèmes connexes. On ne retrouve donc pas, dans un livre ou texte en particulier, l'ensemble de sa conception de la lumière. Ainsi, pour saisir l'ensemble de cette conception, une présentation détaillée nous semble nécessaire.

La démarche vise l'étude du thème de la lumière chez Omraam Mikhaël Aïvanhov pour en dégager une conception logique et cohérente. Il s'agit donc d'exposer ici, de façon systématique, cette conception de la lumière et de voir quels liens celle-ci entretient avec Dieu. L'étude de cette conception se concentrera sur les textes les plus pertinents de l'auteur qui concernent précisément notre sujet. À travers ces textes, il s'agira de cerner comment s'articule et se déploie cette conception, quels en sont les éléments internes ainsi que les axes majeurs.

Afin de mieux saisir la pertinence et la spécificité de cette conception, il sera utile d'exposer parallèlement à celle-ci, quoique brièvement et avec les précautions requises, d'autres conceptions mieux connues dans le champ de la théologie ou de la philosophie. Ainsi, la mise en parallèle de certaines citations relatives au concept de la lumière pourrait enrichir

et éclairer notre compréhension de la conception que nous tenterons d'esquisser.

Un autre aspect de la recherche consistera à déterminer quel est le raisonnement sous-jacent à l'élaboration de cette conception. Il faudra en fait éclairer le fondement épistémologique sur lequel repose cette conception de la lumière. Dit autrement, il s'agira de savoir sur quel type de connaissance s'échafaude le raisonnement à l'oeuvre dans l'objet de notre étude. À l'aide de quelques passages importants tirés de son oeuvre, où le raisonnement en question est clairement utilisé, nous tenterons d'en définir la nature. Le but sera évidemment de voir comment cette méthode de réflexion est utilisée dans le cas de notre sujet, soit dans la conception de la lumière dans l'oeuvre à l'étude.

Pour débiter notre travail, nous présenterons une courte biographie de l'auteur à l'étude ainsi que les grandes lignes de son enseignement spirituel. Ensuite, nous aborderons la question de la méthodologie qui sera employée dans le cadre de notre recherche. Dans la première étape de la recherche proprement dite, nous verrons que pour parler de la lumière, notre auteur emploie deux mots d'origines Bulgare qui font référence à la lumière dans son aspect sensible et dans son aspect spirituel. Nous verrons d'abord la distinction que fait notre auteur entre la lumière sensible et la lumière spirituelle. Tout en présentant cette distinction, nous ferons quelques parallèles avec la question de la lumière telle qu'elle se retrouve chez d'autres auteurs, particulièrement dans le domaine de la philosophie et de la théologie (chapitre 4).

Ensuite, nous verrons la façon dont il conçoit la lumière spirituelle dans son lien avec Dieu. Dans cette partie du travail, nous verrons comment se définit la relation ou le lien entre la lumière et Dieu dans l'oeuvre de notre auteur. Nous allons voir qu'il fait une distinction fondamentale entre l'Absolu et Dieu lui-même, ce dernier étant considéré comme la manifestation de l'Absolu. Cette partie nous permettra de voir les modalités du lien entre la lumière et Dieu (chapitre 5).

L'étape suivante exposera le lien entre la lumière sensible et la création inhérente dans l'oeuvre à l'étude. Dans cette étape nous aurons l'occasion de voir au passage la conception de la matière de notre auteur. Cette partie sera donc consacrée à la lumière sensible ainsi qu'à la matière de la création qui, nous le verrons, est perçue comme essentiellement spirituelle (chapitre 6). Dans l'étape suivante, nous prendrons un recul face à cette conception de la lumière afin de pouvoir en cerner les caractéristiques. Dans un métalangage que nous élaborerons, nous serons en mesure de saisir ce qui distingue cette conception d'autres conceptions de la lumière (chapitre 7).

Ensuite, nous allons aborder la question du raisonnement analogique sur lequel repose cette conception de la lumière. Nous traiterons de l'analogie telle que la conçoit notre auteur dans son raisonnement sur la lumière, soit comme une analogie qui dans son essence est peut-être plus une métonymie qu'une analogie proprement dite. Nous situerons la validité d'un tel raisonnement dans le cadre d'une réflexion métaphysique. Nous aurons également l'occasion

0.2 LIMITES DE LA RECHERCHE

C'est là un sujet encore assez vaste qu'il faut davantage délimiter. D'entrée de jeu, disons qu'afin de nous concentrer sur l'aspect conceptuel du problème, nous aborderons rapidement les conséquences anthropologiques relatives à la *praxis* qui découle de cette conception². De plus, il aurait été très intéressant de dresser un bilan (ou du moins une esquisse) du thème de la lumière tel qu'il a été traité dans les traditions philosophiques et théologiques. Mais ce bilan (ou cette esquisse) serait à lui seul l'objet d'un travail de synthèse considérable. En philosophie, la lumière a été traitée par les philosophes pré-socratiques tel que Parménide et Héraclite et chez les stoïciens où elle était désignée comme une substance immatérielle emplissant l'univers identifiée à Dieu lui-même (Raison Universelle). On la retrouve chez Philon d'Alexandrie et chez les néo-platoniciens tel que Plotin avec la notion de lumière Intelligible. Du côté théologique, nous ne nommerons que la théologie alexandrine des premiers siècles, qui avait élaboré toute une théologie de la lumière autour du Verbe qualifié de « lumière véritable ». Bref, c'est là un thème tellement vaste que les recherches pouvant mener à une synthèse raisonnable seraient longues et trop fastidieuses pour le cadre de notre travail, qui se veut centré sur une conception particulière qui est celle d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Ce que nous proposons de faire est plutôt de mentionner au passage quelques notions d'auteurs connus, afin d'avoir à tout le moins quelques notions théoriques de comparaison. Même si notre étude n'est pas de nature comparative, il peut être utile et

² Nous aborderons cette question dans le point 1.2.5. où il sera question de toute la discipline spirituelle, c'est-à-dire le travail avec la lumière qui se retrouve indéniablement dans l'oeuvre de l'auteur.

éclairant d'avoir recours à certaines comparaisons.

Pour terminer cette partie relative aux limites de la recherche, il nous paraît très important de mettre en lumière un dernier fait. Nous savons qu'en sciences humaines des religions, plusieurs études ont pour objet des mouvements religieux. Nous tenons à préciser d'entrée de jeu que ce ne sera pas le cas de notre recherche: le travail que nous proposons de faire portera uniquement sur l'oeuvre d'un penseur spirituel et religieux de notre époque, soit Omraam Mikhaël Aïvanhov, et ce dans l'unique but de mieux comprendre la pensée et l'oeuvre de cet auteur. Il aurait été possible dans le cadre d'une recherche en sociologie de la religion par exemple, d'étudier l'aspect sociologique d'un important mouvement religieux relié à l'auteur qui fait l'objet de notre étude, soit le mouvement de la *Fraternité Blanche Universelle*. Nous tenons à préciser qu'un tel objet d'étude est ici exclu de notre attention³.

Bien qu'il soit hors de notre portée d'étudier ce mouvement religieux, nous pensons en revanche que des recherches ultérieures portant sur ce mouvement pourraient bénéficier des résultats de nos recherches, qui elles portent sur un thème important de l'oeuvre de son fondateur.

³ Mentionnons au moins que le nom du groupe en question n'a aucun lien avec une idéologie raciste. Le terme *Blanche* du mouvement en question est employé dans un tout autre contexte que les éditeurs ont pris soin de noter à l'attention du lecteur: «Nous voudrions aussi qu'il soit clair pour le public que dans l'appellation « Fraternité Blanche Universelle » le terme « Blanche » ne fait absolument pas référence à la couleur de peau propre à une race. De même que la couleur blanche est la synthèse de toutes les autres couleurs, l'idée de « Fraternité Blanche Universelle » concerne tous les hommes sans exception.». O.M. Aïvanhov, note dans *Noël et Pâques dans la tradition initiatique*. France, Éditions Prosveta, 1985.

CHAPITRE I

SURVOL BIOGRAPHIQUE ET OEUVRE DE L'AUTEUR À L'ÉTUDE

1.1 SURVOL BIOGRAPHIQUE DE L'AUTEUR

Comme l'auteur de l'enseignement que nous étudions ici est relativement peu connu, nous avons décidé d'exposer une courte biographie qui relate les moments importants de son existence. Dans ces quelques lignes, nous porterons une attention particulière à tout ce qui a pu influencer sa pensée, tant au point de vue socio-culturel, qu'au point de vue spirituel ou intellectuel. Ces renseignements nous permettront sans doute de mieux saisir les influences et les particularités de la pensée de Mikhaël Aïvanhov. Même si cette biographie n'est pas exhaustive, ces quelques données n'en sont pas pour autant dépourvues d'intérêt. En effet, la pensée d'un auteur se comprend toujours mieux, du moins nous semble-t-il, lorsque l'on sait dans quel contexte elle s'est développée.

1.1.1 SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES UTILISÉES

Nous prenons soin de mentionner que pour cette courte biographie, nous avons surtout utilisé deux documents majeurs qui sont *Omraam Mikhaël Aïvanhov et le chemin de lumière* par Louise-Marie Frenette ainsi que l'ouvrage de George Feuerstein intitulé *Le mystère de la lumière*. Bien que d'autres ouvrages bibliographiques soient disponibles⁴, nous n'avons pas

⁴ Svezda. *Vie et Enseignement en France du Maître Omraam Mikhaël Aïvanhov*. France, Éditions Prosveta, 1970, 287 p; Jean du Bonfin. *Qui est le Maître Omraam Mikhaël Aïvanhov*. France, Éditions Prosveta, 1974, 137 p; Annie Mazière. *Rencontre avec Omraam Mikhaël Aïvanhov*. France, Éditions

cru bon les utiliser et ce pour deux raisons majeures. D'abord parce que ces biographies ont toutes été rédigées par des personnes qui côtoyaient de près l'auteur à l'étude, ce qui évidemment met en doute la crédibilité de certains faits relatés. Ensuite parce que l'utilisation que nous faisons de ces sources biographiques ne le justifiait pas. En effet, notre seule intention est d'utiliser ces sources afin d'obtenir des détails d'ordre historique élémentaires nous permettant de situer notre auteur. À ce titre, les informations historiques que nous avons retenues sont celles que l'auteur a lui-même confirmées dans le cadre de ses conférences. Notons enfin que nous avons cherché à corroborer dans la mesure du possible les renseignements obtenus en consultant les documents disponibles au C.I.N.R. (voir plus loin). À cet égard, nous profitons de l'occasion pour mentionner que la documentation externe faisant référence à Omraam Mikhaël Aïvanhov et au contenu théorique de son enseignement est pratiquement inexistante. Voilà un fait qui justifie notre intérêt de mener à terme la présente investigation.

En ce qui concerne maintenant les deux sources biographiques que nous utilisons, leur choix se justifie par deux raisons. D'abord nous avons choisi l'ouvrage de George Feuerstein parce qu'il est le seul ouvrage sur Aïvanhov qui n'ait pas été écrit par un(e) de ses disciples. Pour ce qui est de l'ouvrage de Louise-Marie Frenette, bien qu'elle semble être elle aussi une disciple du groupe d'Aïvanhov, nous l'avons retenu parce qu'il est la biographie la plus complète éditée à ce jour sur l'auteur. Et comme nous l'avons déjà souligné, l'utilisation de

ces sources est faite uniquement dans le but de recueillir des données factuelles. Nous ne tenons donc pas compte des interprétations de faits inhérents à la biographie en question. À cet effet, le ton de Louise-Marie Frenette est clairement partisan. Voilà pourquoi nous utiliserons les renseignements de cette biographie dans le seul but d'obtenir des données historiques, et à ce titre, nous ne sommes pas en mesure de douter de la bonne foi de l'auteur. Voyons donc les moments marquants de la vie de ce maître spirituel contemporain.

1.1.2 ENFANCE ET ADOLESCENCE

Omraam Mikhaël Aïvanhov naît le 31 janvier 1900 dans le village de Serbtzi en Macédoine. C'est là qu'il est élevé par sa mère et sa grand-mère. Son père, quant à lui, devait s'absenter pendant de longues périodes à cause de son travail. Le fait d'avoir été éduqué par des femmes le marque beaucoup et c'est sans doute pour cette raison que la femme occupe une place si importante dans l'ensemble de son oeuvre⁵. Suite à la destruction de son village natal par l'armée, Mikhaël et sa mère déménagent en Bulgarie, là où son père travaillait. Un certain temps après leur arrivée en Bulgarie, le père de Mikhaël meurt alors que ce dernier est à peine âgé de 8 ans.

⁵ À titre d'exemple, à maintes reprises dans son oeuvre Mikhaël Aïvanhov mentionne que c'est aux femmes que revient le rôle de transformer l'humanité afin de réaliser le Royaume de Dieu sur la Terre. Selon lui, elles peuvent transformer l'humanité car elles ont la possibilité d'agir de façon bénéfique sur les enfants qu'elles portent. Le principe féminin occupe également une place importante dans son discours théologique. Pour Mikhaël, Dieu est un Être androgyne, c'est-à-dire qu'il est à la fois masculin et féminin. En ce sens, il fait souvent référence aux kabbalistes chez qui on retrouve l'idée que Dieu a une Épouse (*Shékinah*) avec laquelle Il crée les mondes. C'est là une idée que l'on retrouve fréquemment dans les anciennes religions, comme dans la religion égyptienne avec Osiris et son épouse Isis par exemple.

C'est dans son adolescence, soit vers sa douzième année, que Mikhaël se met à lire des oeuvres à caractère spirituel. Ses parents étaient très croyants et cela avait toujours fasciné et intrigué Mikhaël. Sa famille était de tradition chrétienne orthodoxe et c'est dans cette tradition qu'il est initié à la religion. C'est peut-être ce qui explique, en partie du moins, le fait que la lumière occupe dans son oeuvre une place prépondérante. Le thème de la lumière a toujours tenu une place importante dans le christianisme orthodoxe, tant dans la liturgie que dans la théologie de l'Église d'Orient.

Vers l'âge de 15 ans et demie, Mikhaël vit une expérience qui va transformer sa vie : sa première expérience mystique. Comme à tous les matins, il va ce matin-là regarder le lever du soleil, et après avoir médité quelque temps, il est ravi en extase : «Et moi, je me trouvais dans une lumière, un bonheur, une extase... tellement grande, tellement puissante que je ne savais plus où j'étais. C'était une joie délirante, c'était le ciel, c'était l'univers»⁶. Il faut mentionner que cela faisait déjà un moment qu'il s'adonnait à la méditation et à la discipline spirituelle, puisque c'est là que ses lectures sur la religion et sur la spiritualité l'avait conduit. C'était là la première d'une série d'expériences mystiques qu'il allait vivre durant sa jeunesse.

Cependant, l'ardeur excessive dont il faisait preuve dans la pratique de ces exercices spirituels allait bientôt mettre sa vie en danger. À l'âge de 17 ans, Mikhaël tombe gravement malade et passe environ un mois entre la vie et la mort. Il est atteint de typhoïde et sa mère

⁶ L-M. Frenette. *Omraam Mikhaël Aïvanhov et le chemin de lumière*, Paris. Éditions A.L.T.E.S.S (Art, Littérature, Témoignages, Éveil, Santé, Spiritualité), 1997, p.60

doit prendre soin de lui jour et nuit. Finalement il reprend du mieux et prend l'hiver complet de convalescence afin de se remettre sur pied et refaire sa santé. C'est pendant cette période de convalescence qu'il va rencontrer celui qui allait devenir son maître spirituel pendant plus de 20 ans. Un bulgare, du nom de Peter Deunov, était renommé dans la ville pour être un grand clairvoyant, un excellent musicien et un maître spirituel renommé. Il était également médecin et théologien et c'est à Boston et New York, de 1888 à 1895, qu'il étudia ces disciplines. Suite à la lecture des brochures de ce maître, Mikhaël tenait fortement à le rencontrer personnellement et c'est ce qui s'est produit. Cette rencontre est pour lui mémorable et après avoir vu en lui un véritable maître spirituel, il prend la décision de suivre assidûment son enseignement⁷. Cet enseignement était surtout basé sur une interprétation mystique et ésotérique des Évangiles. Déjà familier avec les enseignements de Steiner, de Blavatsky et de Spinoza, dont il fréquentait les écrits, il trouva dans ce nouvel enseignement quelque chose de plus: une simplicité, une véracité, une clarté.

1.1.3 ÉTUDES, EMPLOIS ET CONDAMNATION

Après quelques années passées auprès de son maître, Mikhaël décide d'entreprendre des études universitaires suite à la demande de ce dernier. Au cours de ces années universitaires, Mikhaël suit des cours dans plusieurs disciplines : mathématique, astronomie, philosophie, pédagogie, psychologie, etc. Après avoir obtenu des diplômes en philosophie, en psychologie

⁷ L'influence de la pensée de Peter Deunov est plus qu'évidente dans l'oeuvre de Mikhaël Aïvanhov. L'ensemble de son oeuvre peut d'ailleurs être considéré comme un élargissement de l'enseignement de Peter Deunov.

et en pédagogie, il continue à fréquenter l'Université pendant une dizaine d'années, c'est pourquoi on finira par l'appeler l'«éternel étudiant».

Suite à ses études, soit en 1930 ou 1931, Mikhaël obtient un poste d'instituteur dans un lycée situé près de la capitale de la Bulgarie. Il est instituteur pendant trois ans, à la suite de quoi il occupe un poste de directeur de Collège pendant un temps relativement court. En effet, trois ans seulement après avoir obtenu ce poste, soit en 1937, son maître lui demande d'aller s'établir en France afin d'y dispenser son enseignement. Laissant derrière lui son nouveau poste de directeur, sa famille et ses amis, il quitte la Bulgarie pour aller vivre en France où il décédera en 1986. C'est pendant cette période, soit de 1937 à 1986, qu'il donne l'ensemble de son enseignement sous forme de conférences.

En 1948, Mikhaël Aïvanhov est condamné à 4 ans de prison suite à des accusations portées contre lui par des femmes qui disaient avoir été victimes d'abus sexuel de sa part. Il est également accusé d'être espion pour les services secrets soviétiques. Ce sera pour lui un moment assez pénible durant lequel il traversera des épreuves importantes. Toujours d'après les renseignements fournis par Mme Frenette, il ne sera relâché que 2 ans plus tard, soit en 1950, après que certaines femmes aient retirées leurs plaintes en avouant que leurs témoignages étaient basés sur de fausses accusations. C'est finalement 10 ans plus tard qu'il est convoqué au tribunal d'Aix-en-Provence où il sera réhabilité par la Cour d'Appel⁸.

⁸ Les documents officiels relatifs à sa réhabilitation par la Cour d'Appel sont disponibles au Centre d'Informations sur les Nouvelles Religions (C.I.N.R.), 8088 rue Saint-Denis, Montréal.

1.1.4 UN VOYAGE DÉTERMINANT

En 1959, Mikhaël fait un voyage en Inde qui allait être pour lui des plus déterminants. Déjà à son départ, il avait toujours autour de lui un certain nombre de personnes qui le suivaient et assistaient régulièrement à ses causeries. Ces gens formaient pour ainsi dire le groupe de ses disciples. Tous l'appelaient frère Mikhaël⁹ mais à son retour de l'Inde, tous se mirent à l'appeler maître. Il avait passé 20 ans auprès de ces personnes et jamais il ne fût appelé de la sorte auparavant, si ce n'est qu'au retour de son voyage en Inde. Durant ce voyage d'un an, il passe plusieurs mois dans l'Himalaya où il vit en retraite dans un petit chalet qu'il s'était loué. D'après Louise-Marie Frenette, il fréquente pendant ce séjour plusieurs maîtres spirituels et leurs disciples. Il passe un certain temps au Cachemire et c'est là semble-t-il, qu'il a l'occasion d'approfondir ses connaissances sur l'hindouisme, surtout par la lecture des *Védas* et des *Upanishads*. Durant ce temps, il visite également un grand nombre d'*ashrams*¹⁰ où il échange et médite avec les maîtres et leurs disciples. Bien qu'il ait été discret sur ce fait, c'est durant ce voyage en Inde qu'il reçut de la part d'un grand maître le nom: «Omraam ». Ainsi à son retour en France, il n'était plus pour ses disciples le frère Mikhaël, mais le maître Omraam Mikhaël Aïvanhov. Suite à ce voyage en Inde, il va faire plusieurs voyages partout dans le monde jusqu'à sa mort en 1986. À vrai dire, il fera le tour

⁹ L'appellation *Frère* vient du fait que dans ce groupe de disciples, conformément à l'enseignement que donnait Mikhaël, tous se reconnaissaient comme étant des *frères* et des *soeurs* du même Père (Dieu) et de la même Mère (Nature). Cette pratique était déjà monnaie courante parmi les disciples de Peter Deunov en Bulgarie.

¹⁰ Les *ashrams* sont des endroits de retraite où les maîtres spirituels indiens dispensent leur enseignements aux disciples qui y adhèrent.

du monde afin d'observer les moeurs et les cultures des différents pays, tout en donnant des conférences à ceux qui désiraient suivre son enseignement.

1.1.5 PORTRAIT DE L'AUTEUR

Nous pourrions définir Omraam Mikhaël Aïvanhov comme un mystique et un gnostique moderne. Mystique parce que ses expériences personnelles relatives au sacré lui servent de références dans la compréhension du sens de l'existence en plus d'alimenter sa propre vie spirituelle. Gnostique parce que la connaissance (*gnosis*) revêt chez lui une importance capitale. En revanche, l'ignorance est perçue comme un obstacle à l'épanouissement spirituelle de l'être humain: «Oui, le pire des esclavages qu'on puisse infliger à l'homme, c'est de le maintenir dans l'ignorance, dans l'inconscience de sa dignité de fils de Dieu»¹¹. Le fait qu'Omraam soit considéré comme un gnostique est d'ailleurs reconnu par Feuerstein qui dit que: «On retrouve dans l'héritage spirituel de Peter Deunov et d'Omraam Mikhaël Aïvanhov une version actuelle des idées gnostiques chrétiennes»¹². C'est sans doute une des raisons pour laquelle la lumière va avoir dans sa pensée religieuse une place prépondérante. La lumière étant souvent associée de près à la connaissance et pour citer à nouveau Feuerstein: «L'expérience de la lumière divine constitue le noyau du gnosticisme...»¹³. Une nuance

¹¹ O.M. Aïvanhov, « *Vous êtes des dieux* », Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1997, p.16

¹² G. Feuerstein, *Le mystère de la lumière*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1992, p.267

¹³ *Op.cit.*, p.266

importante doit cependant être apportée ici en ce qui concerne le lien d'Omraam avec la *gnose*. Il y a en effet une différence majeure entre la *gnose* traditionnelle et celle qui est inhérente à l'oeuvre de notre auteur. Pour la *gnose* en général, le monde dans lequel nous vivons est le terrain d'une lutte constante entre le bien et le mal. La *gnose* souligne fortement cette opposition bien-mal, lumière-ténèbres. Bien qu'il soit gnostique, Omraam ne perçoit pas le mal comme une force opposée à Dieu. Pour lui, le bien et le mal sont deux forces qui ont une origine commune. Ce sont deux forces complémentaires qui sont nécessaire à la vie. Omraam ne voit pas le mal comme un adversaire de Dieu, puisque si une force comme le mal tenait tête à Dieu, celui-ci ne serait pas tout-puissant: thèse à laquelle notre auteur refuse d'adhérer. Enfin, il conçoit le bien et le mal comme deux forces que Dieu utilise pour réaliser ses projets, pour accomplir sa volonté¹⁴.

Puisqu'il est d'abord un mystique, Omraam Mikhaël Aïvanhov n'est pas de prime à bord un théoricien, un intellectuel ou un pur philosophe. Ce qui intéresse d'abord notre auteur, c'est la façon de vivre, la *praxis*. Et les principes spirituels qui gouvernent cette *praxis* ne viennent pas d'ouvrages spécialisés mais plutôt d'expériences vécues. Nous tenons à préciser ce point puisqu'à la lecture de ce mémoire, le lecteur aura peut-être l'impression que notre auteur est avant tout un intellectuel versé dans la religion et la spiritualité contemporaine. Cette impression pourrait être suscitée par le fait que nous avons traité de façon très théorique un thème de son oeuvre (la lumière) qui est abordé, par lui, comme une question très pratique.

¹⁴ À cet effet, voir particulièrement la conférence intitulée: *Dieu par-delà le bien et le mal*. O.M. Aïvanhov, *La balance cosmique. Le nombre 2*, Fréjus (France), Éditions Prosveta (coll. Izvor, 237), 1995, 263 p.; p.83-95

En d'autres mots, le fait d'avoir théorisé un thème important de son oeuvre pourrait laisser croire que l'auteur lui-même serait avant tout un théoricien, alors qu'il en va tout autrement.

D'ailleurs, seul le fait qu'il porte le titre de maître spirituel (ce titre lui ayant été attribué par ses disciples) nous donne déjà une idée du genre de personnage dont il s'agit. C'est une personne sensible qui approche la réalité du monde spirituel beaucoup plus par intuition que par pur intellectualisme. Selon lui, l'intuition est la seule faculté qui puisse permettre à l'être humain de saisir la «vérité» puisqu'elle est une compréhension rationnelle liée à une sensation émotionnelle: «La vérité n'est pas uniquement dans la forme, dans les éléments du plan physique que l'on peut observer. Elle est aussi à l'intérieur de nous-mêmes et de tout ce qui nous entoure, dans cette vie impalpable, cachée, qui émane des choses et des êtres...»¹⁵. Et la faculté qui peut saisir à la fois l'extérieur et l'intérieur de cette vérité est l'intuition: «parce qu'elle est à la fois compréhension et sensation, [elle] pénètre la réalité d'un seul regard»¹⁶. Comme on peut le voir, notre auteur fait reposer la connaissance de la réalité sur l'intuition qui est, selon lui, une forme de lien avec le monde spirituel.

¹⁵ O.M. Aïvanhov. *la vérité, fruit de la sagesse et de l'amour*, Fréjus (France), Éd. Prosveta (Coll. Izvor, 234), 1992, p.112

¹⁶ *Op.cit.*, p.113

1.2 OEUVRE DE L'AUTEUR

L'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov, c'est-à-dire l'ensemble de ses prestations improvisées qui sont au nombre d'environ 5 500 conférences, ont été enregistrées sur bandes magnétiques et sténographiées par la suite pour fins de publication. Dans son ensemble, l'oeuvre d'Aïvanhov rassemble à l'heure actuelle tout près de soixante-dix volumes en deux collections - Oeuvres complètes et une collection de poche (Izvor) - mises à part les conférences audio disponibles en cassette, les conférences vidéo, les brochures et deux ouvrages majeurs qui sont la synthèse de l'oeuvre en question. Ces conférences sont aujourd'hui traduites en 19 langues et sont diffusées par la maison d'édition *Prosveta*. Notons que cette maison d'édition possède aujourd'hui des centres d'affaires dans plus de 25 pays. D'après une brochure publicitaire qui date déjà de quelques années, la maison d'édition en question estimait à plus d'un million et demi le nombre de volumes vendus dans le monde: «Vendus à plus d'un million et demi d'exemplaires à travers le monde, ses livres sont traduits jusqu'à maintenant en près de 20 langues».¹⁷

Seulement au Québec, le nombre de points de vente où l'on retrouve les ouvrages d'Aïvanhov, de la pharmacie au «Club price» en passant par les librairies grandes surfaces et librairies spécialisées, impressionne et montre l'ampleur de la diffusion et donc de la «consommation» de ces oeuvres. On peut croire qu'avec la popularité croissante depuis

¹⁷ Brochure publicitaire. *Omraam Mikhaël Aïvanhov: Catalogue* (livres, brochures, cassettes). Prosveta inc. ca 1985, 10 p.

quelques années de ce type de littérature, les ventes de ces volumes doivent sans doute atteindre des quantités impressionnantes qu'il n'est pas possible de chiffrer avec précision.

1.2.1 CONTENU DE L'OEUVRE

Le contenu de cet enseignement, dont nous abordons dans ce travail de recherche un des thèmes centraux, est vaste et touche plusieurs sujets. La préoccupation première de l'auteur est l'homme et son perfectionnement, comme on peut le lire à l'endos des livres de la collection «Izvor»:

Ce qui frappe dès l'abord dans son oeuvre, c'est la multiplicité des points de vue sous lesquels est présentée cette unique question: l'homme et son perfectionnement. Quel que soit le sujet abordé il est invariablement traité en fonction de l'homme, en fonction de l'usage qu'il peut en faire pour une meilleure compréhension de lui-même et une meilleure conduite de sa vie.¹⁸

En fait, les sujets abordés servent à éclairer différents aspects de la vie courante et à en révéler le sens spirituel. C'est un enseignement théorique bien sûr, mais axé sur la pratique des thèmes abordés. Selon l'auteur, les connaissances spirituelles n'ont de sens que dans la mesure où elles sont mises en pratique dans la vie quotidienne. C'est un enseignement qui valorise le chant, la prière et la méditation. Bref, cet enseignement vise à «spiritualiser» le quotidien, c'est-à-dire à donner une orientation spirituelle aux gestes concrets qui sont posés chaque jour. Ainsi, l'alimentation va revêtir un caractère sacré, de même que la sexualité, la respiration, et toute autre sphère de la vie humaine.

¹⁸ Collection «Izvor»: jaquette des volumes.

Les thèmes principaux de cet enseignement sont sans contredit la pureté, l'amour et la lumière. L'auteur insiste sur l'importance de cultiver la pureté de l'âme: pureté dans l'alimentation et dans la vie psychique, c'est-à-dire entretenir des pensées pures et des sentiments nobles. Le fait de manifester envers Dieu et le prochain un amour spirituel est perçu comme le moyen de transformation spirituelle le plus efficace. Enfin, l'importance de la lumière pour l'ensemble du travail spirituel: méditer sur la lumière, la contempler, vouloir s'unir à elle, est au centre des préoccupations de l'auteur. De là l'importance de la conception de la lumière inhérente à l'ensemble de l'oeuvre que nous allons mettre à jour dans le cadre de cette recherche.

Cet enseignement est également axé sur l'éveil des facultés spirituelles de l'être humain et ce afin que celui-ci actualise la divine potentialité qui réside en lui-même. Selon l'auteur, tout être humain porte en lui-même quelque chose de la Divinité qu'il doit exprimer, qu'il doit laisser se manifester par le travail spirituel. Quoique l'on puisse résumer cet enseignement en disant qu'il valorise une vie simple, qui a un sens et une orientation déterminée, il n'en demeure pas moins riche et volumineux. Le fait que l'auteur aborde des sujets abstraits avec un langage populaire accessible à tous semble également être une source d'intérêt pour le lecteur. En effet, les sujets philosophiques comme la question du mal, celle de la liberté, de la Vérité, celle de la création du monde ou encore celle de la nature humaine sont abordés avec un vocabulaire aisément compréhensible pour le lecteur ou l'auditeur. Enfin l'idéal que propose cet enseignement est le travail spirituel qui permettra la réalisation du Royaume de Dieu et sa justice sur la Terre.

1.2.2 INFLUENCES DIVERSES

Dans l'ensemble de l'oeuvre, les influences religieuses majeures sont le christianisme, l'hindouisme et le judaïsme, plus précisément la kabbale (courant mystique et ésotérique du judaïsme)¹⁹. Évidemment l'auteur mentionne également l'Islam et le Bouddhisme mais beaucoup moins fréquemment. Et pour ce qui est des influences philosophiques, on peut retrouver des traces de platonisme, de stoïcisme, ainsi que des allusions aux philosophes pré-socratiques tels que Parménide et Héraclite qu'affectionne particulièrement notre auteur. Bref, c'est un «enseignement initiatique» dans lequel se recoupent beaucoup de courants de pensée et qui semble «marier» les traditions spirituelles de l'Orient et de l'Occident. C'est ce qu'en conclut également Jean Vernet lorsqu'il perçoit cette «science initiatique» comme un «syncrétisme de spiritualité chrétienne et hindoue...»²⁰.

L'auteur étant issu d'un milieu orthodoxe, le christianisme que l'on retrouve dans son oeuvre porte indéniablement cette empreinte. Il faut mentionner également que ce christianisme orthodoxe est teinté de *gnose* et est donc en quelque sorte un christianisme ésotérique qui ressemble à ce que l'on retrouvait au début de l'ère chrétienne. Cet aspect se voit clairement à l'interprétation qui est faite des paraboles évangéliques par exemple. Comme

¹⁹ Ces trois grandes traditions religieuses sont également celles qui ont influencées le plus l'auteur sur le thème de la lumière qui est l'objet de notre étude. Nous reviendrons donc ultérieurement sur les influences propres à chaque traditions dans le cours de notre exposé.

²⁰ J. Vernet, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, coll. "Jésus et Jésus-Christ 29", Paris, Desclée, 1987, p.231

le mentionne Jean Vernet dans son livre intitulé *Jésus dans la nouvelle religiosité*: «O.M.Aïvanhov appuie cet enseignement sur les paroles de Jésus. Mais, il les interprète dans un sens purement symbolique et spirituel»²¹. L'interprétation peut être également qualifiée d'ésotérique, puisque le sens des paraboles est à la base perçu comme caché et le lecteur doit posséder une certaine connaissance afin de pouvoir en extraire le sens.

Le CINR (Centre d'Informations sur les nouvelles Religions) pour sa part²², dans le volume *Nouvel âge...nouvelles croyances* consacré aux nouveaux mouvements religieux, parle du recours d'Aïvanhov aux: «sciences ésotériques telles que l'astrologie, la magie, l'alchimie et la kabbale [...] à la bible, aux Védas, aux Upanishads...»²³. Et dans une lettre adressée au Vicaire général de Paris en 1976, le Père Chery parle de l'enseignement d'Aïvanhov en ces termes: «...la doctrine est un effroyable mélange d'astrologie, de magie, d'ésotérisme, de yoga, d'interprétation farfelue de la Bible et de l'Évangile...»²⁴. On peut voir que peu importe le ton pris pour décrire cet enseignement, il n'en demeure pas moins qu'on le caractérise comme un amalgame de plusieurs courants de pensée spirituelle, religieuse et ésotérique.

²¹ *Ibid.* p.233

²² En se basant sur les renseignements fournis par Agnès Lejbowicz dans *Omraam Mikhaël Aïvanhov. Le Maître de la Grande Fraternité Blanche Universelle*, Fréjus, Prosveta, 1982, 126 p.

²³ CINR., *Nouvel Âge...nouvelles croyances Répertoire de 25 nouveaux groupes spirituels/religieux*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, p.180

²⁴ CINR, *Lettre au Vicaire Général concernant la F.B.U.*, 1976, p.1

1.2.3 ABSENCE D'ÉTUDES SUR L'OEUVRE

Il est étonnant de constater qu'une oeuvre si considérable du point de vue religieux n'ait pas encore fait l'objet d'une étude sérieuse et importante. À notre connaissance, la seule étude qui existe à l'heure actuelle sur l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov, faite par une personne en dehors de son entourage, est l'étude d'un philosophe américain du nom de George Feuerstein²⁵. Il est à noter cependant que cette étude est éditée par la même maison d'édition qui diffuse l'oeuvre d'Aïvanhov, ce qui met en doute la crédibilité de cet ouvrage tout de même intéressant. De plus, la position de Feuerstein envers l'oeuvre en question est de nature particulièrement «engagée», ce qui laisse au lecteur l'impression d'un manque d'objectivité de sa part. D'ailleurs, notre étude diffère de celle de Feuerstein en ce qu'elle n'est pas une synthèse de l'oeuvre d'Aïvanhov comme cette dernière, mais plutôt l'étude d'un thème particulier de cette oeuvre. À part cette étude qui porte sur l'oeuvre elle-même, les autres études sur le sujet sont surtout des biographies de l'auteur éditées toujours par la même maison d'édition, la seule exception étant la biographie de Marie-Louise Frenette²⁶.

Le fait que cette oeuvre n'ait pas encore été l'objet d'études peut nous surprendre, car certains sujets traités dans cet enseignement sont des thèmes classiques de la philosophie et de la religion que l'auteur aborde de façon nouvelle et originale. C'est entre autres le cas de notre sujet d'étude. Un dernier facteur intéressant pour nous est le fait que ce volumineux

²⁵ George Feuerstein. *Le mystère* [...] 325 p.

²⁶ Marie-Louise Frenette. *Omraam Mikhaël Aïvanhov* [...] 137 p.

enseignement spirituel soit entièrement francophone. À une époque où l'anglais domine dans tous les domaines de la pensée, il est fort intéressant de pouvoir étudier un enseignement qui est à l'origine dispensé en français. Ajoutons à cela le fait de sa vaste diffusion mondiale ainsi que le nombre de volumes vendus et nous comprendrons la place importante qu'occupe cet enseignement dans le marché du renouveau spirituel contemporain. C'est donc pour nous une source de motivation importante que d'étudier la pensée de cet auteur et surtout de montrer en quoi elle apporte quelque chose de nouveau au thème qui sera à l'étude dans le cadre de notre mémoire, soit le thème de la lumière.

1.2.4 CARACTÈRE MYSTAGOGIQUE DE L'OEUVRE

L'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov doit être également considérée comme un enseignement mystagogique. Lui-même parle de l'enseignement qu'il dispense comme d'un «enseignement initiatique», un «enseignement ésotérique» ou encore comme d'une «Science initiatique»²⁷. Il va sans dire que dans une telle optique cet enseignement, lorsqu'il est compris et vécu, est envisagé comme un moyen de salut en soi. C'est un enseignement qui initie le disciple aux vérités spirituelles, aux mystères du monde invisible. Ainsi, l'étude de cet enseignement et l'effort qui est mis en oeuvre pour le vivre, pour l'incarner, est envisagé

²⁷ Lorsque nous parlons de l'« enseignement initiatique » d'Omraam Mikhaël Aïvanhov, nous parlons évidemment de l'enseignement qui est dispensé par lui dans l'ensemble de son oeuvre. Lorsque lui parle de cet enseignement, il mentionne toujours qu'il ne s'agit pas de son enseignement, mais plutôt de l'enseignement qu'il a lui-même reçu de son maître et qu'il transmet à son tour. Il dit que cet enseignement a toujours existé (comme une tradition ésotérique parallèle) et qu'il a été connu par certains initiés tels Platon, Pythagore, Hérès, Bouddha, Jésus, etc.

comme un parcours initiatique. Il s'agit d'une initiation qui conduit l'être humain à son épanouissement spirituel, c'est-à-dire à l'actualisation de son potentiel divin puisque: «Nous sommes tous des fils de Dieu, mais seulement en puissance, des fils de Dieu qui ne sont pas encore arrivés à maturité parce que nous ne vibrons pas en harmonie parfaite avec Lui»²⁸.

C'est donc dans le but de dispenser cet enseignement que notre auteur a fondé ce qu'il appelle a appelé une «École divine». C'est là que se réunissent les disciples pour étudier et vivre cet enseignement dans un idéal de vie commun. Bien que ce soit lui qui dispensait l'enseignement, lui-même ayant été initié à ce dernier, notre auteur insistait sur l'importance de cet enseignement par rapport à sa propre personne: «Je ne vous dis pas de venir ici pour moi, mais pour l'Enseignement, parce que l'Enseignement est riche, vaste, infini»²⁹.

1.2.5 IMPLICATION PRATIQUE

Dans le cadre de ce mémoire, nous ne présentons que l'aspect théorique ou conceptuel de cette question de la lumière inhérente à l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Pourtant, ce qui prédomine dans l'ensemble de l'oeuvre est bel et bien l'aspect pratique de cette question. C'est-à-dire que l'auteur met davantage l'emphase sur tout le travail spirituel que le disciple

²⁸ O.M. Aïvanhov, *Les puissances de la vie*, 3^e édition, Fréjus (France), Éd. Prosveta (Coll. Oeuvres complètes, 5), 1986, p.259

²⁹ O.M. Aïvanhov, *La pédagogie initiatique*, Fréjus (France), Éd. Prosveta (Coll. Oeuvres complètes, 27), 1979, p.225

peut faire avec la lumière (la *praxis*) plutôt que sur la compréhension de la nature de la lumière elle-même. C'était donc un choix de notre part de traiter plutôt de l'aspect théorique de la question plutôt que de l'aspect pratique. Cela parce que nous croyons qu'une juste compréhension de la nature de la lumière est plus qu'utile pour l'efficacité de la *praxis* elle-même, celle-ci permettant de rendre le travail encore plus conscient. Bien que tel fût notre choix, nous pensons qu'il est important pour nous de mentionner au passage quelques aspects pratiques de cette question.

Les différentes méthodes de travail avec la lumière que propose Omraam sont tous, à la base, des exercices spirituels. C'est-à-dire qu'il s'agit globalement d'un travail par la pensée. La pensée étant considérée comme une puissance créatrice, c'est par elle que l'homme peut agir sur sa propre vie physique et psychique. Un des exercices souvent mentionné est celui de la concentration sur la lumière elle-même. Omraam mentionne l'importance de se concentrer sur la lumière divine, invisible, qui emplit le cosmos:

Chaque jour, plusieurs fois par jour, dès que vous avez quelques minutes, pensez à vous concentrer sur la lumière, à vous reposer sur la lumière, à vous fondre dans la lumière, à vous imprégner d'elle...imaginer que l'univers entier baigne dans cette lumière [...] Il faut chercher la lumière, se concentrer sur elle, la boire, la manger, la placer au-dessus de tous les trésors de la terre [...] Cette lumière, vous pouvez l'imaginer blanche, incandescente, et alors vous pourrez dire comme les Initiés: « Je suis parcelle des parcelles de l'Ame incandescente...»³⁰

Voilà l'exercice que notre auteur considère comme le plus puissant, le plus apte à

³⁰ O.M. Aïvanhov, *la lumière, esprit vivant*, 6e édition, Fréjus (France), Éd. Prosveta (Coll. Izvor, 212), 1994, p.58-59,64

transformer spirituellement l'être humain. Et ce parce que selon lui, le fait de se concentrer sur la lumière produit en l'homme une certaine osmose entre lui et la lumière qui lui permet de vibrer à la même longueur d'onde qu'elle (spirituellement parlant). Comme les vibrations de la lumière sont intenses et rapides, l'homme, dans cette communion avec la lumière, deviendrait spirituellement plus actif et dynamique. Voilà le sens de certains exercices tels la concentration sur la lumière, l'identification avec la lumière, la contemplation de la lumière, la respiration de la lumière, etc.

En plus de servir à faire un travail sur soi, notre auteur pense que la lumière peut également servir à faire un travail sur les autres. À titre d'exemple, il mentionne dans *la lumière, esprit vivant*: «Si vous voulez aider quelqu'un qui est dans le malheur, envoyez-lui par la pensée des rayons lumineux, pénétrez-le de ces rayons»³¹. Il conseil également cet exercice pour les mères qui veulent aider leurs jeunes enfants:

Je m'adresse donc aux mères: « Voulez-vous vraiment que votre enfant devienne un serviteur de Dieu, un génie, un saint, un bienfaiteur de l'humanité, un être magnifique ? Occupez-vous de lui avec tout votre amour. Seul l'amour peut tout. Parlez-lui quand il dort, caressez-le doucement, pénétrez-le de toutes les couleurs de la lumière: le rouge, l'orange, le jaune d'or, le vert, le bleu, l'indigo, le violet »³².

Voilà deux exemples de travail spirituel avec la lumière que l'homme peut faire pour aider ses proches. Donc l'homme peut utiliser ce travail avec la lumière pour lui-même, pour les

³¹ *Op.cit.*, p.69

³² O.M.Aïvanhov, *La pédagogie initiatique*, Fréjus (France). Éd. Prosveta (Coll.Oeuvres complètes. 27), 1979, p.60-61

autres et également pour l'humanité entière, si on en croit les propos de notre auteur. En effet, celui-ci est d'avis que si plusieurs personnes pratiquent ce travail conjointement, il se dégagera alors de cette collectivité des forces bénéfiques qui pourront aider l'humanité entière. L'idée qui soutient ces propos est en fait une application au domaine spirituel, psychique, de la découverte du LASER³³ par les scientifiques.

Comme le LASER est en fait une concentration des particules diffuses de la lumière, faisant de celle-ci un faisceau de lumière monochromatique, notre auteur croit que ce processus peut avoir un équivalent dans le domaine spirituel. Selon lui, si plusieurs personnes (ceux-ci représentant les particules diffuses de la lumière) se concentrent simultanément sur la lumière, cela produit une unité de forces spirituelles (celle-ci représente le faisceau de lumière monochromatique) qui se dégagent alors de la collectivité pour se répandre dans l'espace. Voilà un travail collectif qu'il préconise pour ceux et celles qui désirent faire un travail spirituel pour aider l'humanité:

...si vous vous concentrez tous sur la lumière - ce qui n'est pas difficile, vous savez tous ce que c'est - chacun se sentira soutenu dans son effort, et nous produirons ensemble une vibration identique d'une puissance inouïe, car chacun vibrera à l'unisson avec la lumière[...] En nous concentrant sur la lumière dont les vibrations sont très rapides, nous nous approchons du point central, du Seigneur, et c'est Lui qui anime notre matière.³⁴

³³ « Light Amplification by Stimulated Emission of Radiations »

³⁴ O.M. Aïvanhov, *la lumière, esprit vivant* [...] p.40-42

Nous pouvons voir dans ce passage que selon lui, c'est par la lumière que l'homme peut le mieux «toucher» le Seigneur qui est présenté ici comme le centre de la création, tout comme le soleil est le centre du système solaire. D'après lui, c'est en s'unissant à la lumière, qui elle vibre à la même intensité que le Seigneur, que nous pouvons nous approcher de Dieu. Donc qu'il s'agisse d'un travail individuel, sur soi, ou encore d'un travail sur les autres ou sur l'humanité, c'est en travaillant avec la lumière que notre auteur entrevoit les plus grands résultats.

Suite aux propos que nous venons à peine d'exposer, nous sommes à même de constater que l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov est toute entière imprégnée d'une perspective de mise en pratique. Cet aspect pratique inhérent à l'oeuvre est fortement enraciné dans une «science initiatique», c'est-à-dire dans un enseignement théorique amplement structuré qui oriente et éclaire l'expérimentation des vérités spirituelles qui y sont exposées. Voilà pourquoi nous pouvons dire que l'enseignement spirituel que l'on retrouve dans l'oeuvre de notre auteur est un enseignement qui doit être vécu (et non seulement compris) pour être véritablement intégré par celui qui désire faire sienne la pensée de notre auteur.

CHAPITRE 2

MÉTHODOLOGIE EMPLOYÉE

La méthodologie qui servira à rassembler et à exposer les éléments relatifs à la conception de la lumière et son lien avec Dieu dans l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov sera une méthode d'analyse thématique. La lecture que nous ferons de certaines oeuvres, celles qui sont le plus susceptibles de nous renseigner sur l'objet de notre recherche, devra dégager de l'oeuvre les textes - en l'occurrence les conférences - où la lumière occupe un rôle d'une importance capitale. Cela afin de pouvoir étudier ces conférences en elles-mêmes en vue d'une étude du thème de la lumière. Cette étude thématique servira à rassembler les éléments qui nous permettront par la suite d'exposer la conception de la lumière immanente à cette oeuvre. Ainsi, les éléments recueillis devront être exposés logiquement afin de mettre en place de façon systématique cette conception de la lumière et voir comment se définit le lien entre Dieu et celle-ci. C'est en définissant le lien entre la lumière et Dieu que nous aurons l'occasion de voir ce qu'il faut entendre au juste par «Dieu» dans l'oeuvre de notre auteur. Cela signifie également que le lien entre Dieu et la lumière se révélera par lui-même au fur et à mesure que nous exposerons les particularités de cette conception de la lumière, ce qui nous évitera de consacrer un chapitre à cette unique question.

Avec les conférences sur la lumière, nous serons en mesure d'étudier la nature du raisonnement sous-jacent à cette conception de la lumière. Si ce raisonnement est bel et bien un raisonnement fondé sur l'analogie comme nous le soupçonnons, nous aurons l'occasion

de nous questionner sur les forces et les faiblesses d'une telle démarche réflexive. Une telle entreprise s'avère intéressante dans la mesure où ce mode de réflexion serait peut-être la façon dont notre auteur appréhende la réalité en général. Nous verrons donc de quelle façon le raisonnement par analogie est utilisé dans le contexte du thème de notre travail.

Nous pouvons déjà anticiper les premières étapes de l'application de cette méthodologie. Dans un premier temps, il s'agira de faire une sélection préliminaire des textes qui portent explicitement sur le thème de la lumière. Ainsi répertoriés les passages où la lumière est mentionnée et/ou expliquée, une deuxième sélection devra être faite au sujet des textes les plus pertinents pour l'objet spécifique de notre recherche. Dans le cadre de cette sélection nous serons attentif au fait de retrouver à même ces textes, le raisonnement analogique que nous croyons être à la base de cette conception de la lumière. Cette attention se justifie par le fait qu'une part de notre travail consistera justement à voir quelle place occupe le raisonnement analogique dans cette conception de la lumière. Il s'agit donc d'une lecture analytique de l'oeuvre qui a pour objectif d'isoler les passages importants pour notre sujet: le thème de la lumière et son lien avec Dieu.

La recherche procédera comme suit : 1) sélection et étude des textes les plus pertinents sur le thème de la lumière. 2) analyse du thème de la lumière (chapitre 4). 3) Analyse du thème de la lumière en lien avec Dieu (chapitre 5). 4) Analyse du thème de la lumière en lien avec la création (chapitre 6). 5) Exposition des caractéristiques du thème de la lumière chez Omraam Mikhaël Aïvanhov (chapitre 7). 6) Démonstration du raisonnement sous-jacent à la

conception de la lumière (chapitre 8).

Donc, il s'agit d'abord de retenir les passages importants concernant le thème de la lumière afin de voir le plus clairement possible comment s'articule la conception de la lumière chez Omraam. Nous analyserons cette conception en nous référant, ici et là, à d'autres auteurs qui ont traité du thème de la lumière. En prenant nos distances face à cette conception, nous serons en mesure de voir les similitudes et les différences entre le discours d'Omraam sur la lumière et celui d'autres auteurs. Dans le cadre de cette analyse, nous serons en mesure de développer un métalangage qui nous permettra d'exposer avec un langage qui nous soit propre, la conception de la lumière en question.. C'est-à-dire que nous élaborerons notre propre vocabulaire relatif au thème de la lumière chez Omraam. Ce vocabulaire nous permettra de décrire le mieux possible la structure théorique de cette conception de la lumière.

CHAPITRE 3

LA LUMIÈRE VISIBLE ET INVISIBLE: *SVÉTLINA* ET *VIDÉLINA*

3.1 *VIDÉLINA*: LA LUMIÈRE DIVINE

Dans l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov, la lumière a une importance capitale. Nous pourrions même dire que c'est là le thème central autour duquel « gravitent » les autres thèmes de son enseignement. Pour lui, la lumière est ce qui représente le mieux la Divinité : elle résume tout, contient tout, bref, elle est la manifestation de Dieu lui-même. Non seulement la lumière est-elle le thème central de son enseignement, mais elle est encore le fil conducteur de toute son oeuvre et c'est elle qui en maintient la cohérence. Cependant, on ne retrouve pas dans une oeuvre ou une conférence particulière l'ensemble de sa vision personnelle de la lumière. Il l'aborde de différents points de vue et s'attarde sur certains aspects de ce qu'elle représente pour lui, mais nulle part il ne décrit de façon détaillée une conception de la lumière.

Pourtant on peut distinguer derrière ses propos, bien que fragmentés, une conception bien articulée de la lumière. C'est justement cette conception que nous allons tenter d'unir dans un discours à la fois concis et cohérent, dans le cadre de ce mémoire de maîtrise. Nous débuterons donc notre recherche en faisant une distinction fondamentale qu'Omraam fait entre la lumière visible, qu'il nomme *svétlina* et la lumière invisible, qu'il appelle *vidélina*.

3.1.1 LA LUMIÈRE SENSIBLE ET SPIRITUELLE

La première chose que Dieu a créé nous dit Omraam, en se référant à la Genèse, c'est la lumière. En effet, nous pouvons lire en Genèse 1,3 : «Dieu dit : «Que la lumière soit» et la lumière fut»³⁵. La lumière dont il est question dans ce passage n'est cependant pas la lumière du soleil que nous voyons chaque jour. Selon lui, elle ne peut pas être la lumière du soleil puisque ce dernier n'a été créé, d'après la Genèse, que le quatrième jour et ce en même temps que les autres astres et luminaires. Donc, il est clair pour lui que l'auteur du livre de la Genèse distingue volontairement la lumière du premier jour de celle émise par le soleil et les luminaires. C'est là un argument scripturaire classique en théologie pour distinguer la lumière métaphysique (spirituelle, véritable, divine, etc.) et la lumière physique (sensible, matérielle, solaire, etc.). On retrouve entre autres cet argument chez Origène, un des plus érudits des Pères de l'Église, qui s'en sert pour distinguer ce qu'il appelle la «lumière véritable» de la «lumière sensible»: «...tout en étant la lumière sensible puisqu'ils éclairent tout ce qui se trouve sur la terre, ces astres, créés le quatrième jour d'après Moïse, ne sont pas la lumière véritable»³⁶.

Dans ce passage, Origène différencie la lumière sensible qui éclaire la terre et la lumière véritable qui, dira-t-il, éclaire les êtres spirituels. Cette lumière véritable dont parle Origène est justement la lumière qu'Omraam appelle, quant à lui, *vidélina*. Pour lui, *vidélina*, c'est la

³⁵ Les citations bibliques sont toutes tirées de *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973, 1844 p.

³⁶ Origène, *Commentaire sur saint Jean*, trad. C. Blanc, Paris, Cerf, tome 1, 1966, p.141

lumière spirituelle et invisible (créée le premier jour) alors que *svétlina* est la lumière sensible, la lumière du soleil. *Vidélina* et *svétlina* sont deux mots bulgares qui font référence à la lumière. Bien que ces deux mots soient employés pour parler de la lumière, ils n'en désignent pas moins deux aspects différents de cette réalité unique qu'est la lumière :

En bulgare, nous avons deux mots différents pour désigner la lumière : *svétlina* et *vidélina*. Le mot *svétlina* désigne la lumière physique et il est formé sur la racine du verbe qui signifie «briller». Le mot *vidélina* désigne la lumière spirituelle et il est formé sur la racine du verbe qui signifie «voir».³⁷

Donc *vidélina*, la lumière spirituelle, c'est pour Omraam la lumière véritable dont parle saint Jean dans le prologue de son évangile, c'est-à-dire la lumière intelligible³⁸ ; alors que *svétlina*, la lumière physique, c'est la lumière sensible, matérielle. Il va sans dire que *vidélina* n'est pas visible pour nous qui vivons dans le monde physique, puisqu'elle éclaire plutôt le monde invisible, le monde intelligible. Elle est souvent qualifiée par l'auteur de « lumière divine », et lorsqu'il parle ainsi de cette lumière divine qui éclaire le monde invisible, ses références demeurent la Genèse (citée plus-haut), le prologue de Jean et la tradition kabbalistique. Si Omraam appelle *vidélina* la lumière divine, c'est que selon lui, puisqu'elle fut créée la première, elle contient en elle tous les attributs de la Divinité (intelligence, amour, force, beauté, pureté, etc.) . Afin de bien comprendre la nature de cette lumière divine qu'est

³⁷ O.M.Aïvanhov, *La lumière. esprit vivant*, 5^e édition, Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Izvor. 212), p.13

³⁸ Nous retrouvons cette interprétation de la « lumière véritable » du prologue de l'évangile de Jean comme étant la lumière intelligible chez plusieurs auteurs chrétiens, les deux plus connus étant sans doute Origène et Maître Eckhart. Ces auteurs, dans leur commentaire de l'évangile de saint Jean, interprètent la lumière véritable qu'est le Verbe comme la lumière intelligible. Plusieurs siècles plus tard, c'est la même interprétation qu'en fait Omraam Mikhaël Aïvanhov.

vidélina, nous allons nous servir d'une « clé » dont l'auteur se sert lui-même: l'analogie.

Nous dirons donc que *svétlina*, la lumière physique, est au monde sensible ce que *vidélina*, la lumière divine, est au monde intelligible. D'ailleurs, cette analogie entre la lumière sensible et la lumière intelligible n'est pas en soi quelque chose de nouveau. Déjà Platon, au livre VI de *La République* l'utilise dans un dialogue à propos du bien. On peut y lire : «Ce que le bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue et de ses objets»³⁹. Il s'agit encore là d'une lumière invisible qui éclaire le monde intelligible. Sans doute que la lumière ne possède par chez lui les mêmes attributs que lui confère notre auteur, puisque chez Platon, c'est du Bien dont il est question ici. Mais comme nous l'avons mentionné en introduction, cette lumière fût l'objet de nombreux commentaires et ce tant en philosophie qu'en théologie. C'est pourquoi il ne faut pas se surprendre du fait que cette même réalité abordée de différents points de vue puisse être nommée de différentes façons par différents auteurs (Verbe, lumière intelligible, lumière véritable, etc.).

3.1.2 LE VERBE DE DIEU

En ce qui concerne Omraam, cette lumière transcendante est *vidélina*. C'est une lumière divine qui émane de Dieu et qui éclaire le monde spirituel, tout comme la lumière sensible émane du soleil et éclaire le monde matériel. Cette lumière dira-t-il, n'est rien d'autre que le

³⁹ Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p.266

Verbe de Dieu lui-même par lequel celui-ci se manifeste. En se servant d'une image, il dit :

...la lumière est la matière à travers laquelle se manifeste le feu. En transposant cette image on découvrira que la lumière est cette substance que Dieu, le Feu primordial, a émané de Lui à l'origine du monde quand Il a dit : «Que la lumière soit !» Cette lumière n'est autre que le Verbe mentionné au début de l'évangile de saint Jean : «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu...Tout ce qui a été fait a été fait par lui...» La lumière, c'est le Verbe que le Créateur a prononcé et par lequel Il a créé le monde ⁴⁰.

Vidélina, le Verbe, c'est le Fils que le Père engendre continuellement selon les dires de notre auteur. Et s'il insiste sur le fait que cette lumière spirituelle émane de Dieu, c'est parce que la notion ou le concept d'émanation implique indéniablement le fait que la lumière soit de nature divine. Si la lumière émane de Dieu, elle est évidemment de même nature que lui, c'est-à-dire qu'elle lui est consubstantielle. Et cette consubstantialité implique, selon Omraam, le fait que la lumière renferme en elle-même toutes les richesses et attributs de la Divinité : «...puisque la lumière est la première émanation divine, elle contient toutes les qualités, toutes les vertus de Dieu, et on ne peut connaître Dieu qu'à travers la lumière»⁴¹.

3.1.3 ATTRIBUTS DE LA LUMIÈRE DIVINE

Voilà pourquoi cette réalité qu'est *vidélina*, la lumière divine, peut être abordée de différents points de vue. C'est qu'elle renferme en elle-même toutes les attributs de la Divinité : Intelligence, Amour, Force, Beauté, Sagesse, Pureté, etc. C'est pour cette raison que parfois

⁴⁰ O.M. Aïvanhov, *La lumière, esprit vivant*, p.11-12

⁴¹ *Ibid.* p.58

Omraam parlera de l' «Intelligence cosmique», faisant ainsi référence à l'Intelligence divine intrinsèque à cette lumière universelle. Ailleurs il parlera de l'«Âme universelle» en faisant référence à l'Amour divin inhérent à cette même lumière. Donc selon lui, *vidélina* (le Verbe) est une émanation du Feu primordial (Dieu) et elle est répandue partout dans l'univers. D'une certaine façon, nous pouvons affirmer que pour Omraam, *vidélina*, c'est Dieu hors de lui-même: c'est sa manifestation universelle. *Vidélina* est une partie de Dieu lui-même, tout comme la lumière du soleil n'est pas quelque chose d'étranger au soleil mais plutôt une partie de lui-même. *Vidélina* est la partie de Dieu (sa présence universelle) par laquelle il vivifie la création , tout comme c'est par sa lumière et sa chaleur que le soleil entretient la vie sur la terre précise notre auteur.

3.1.4 LA SAGESSE DE DIEU

Nous savons que pour certains auteurs de la tradition judéo-chrétienne, le Verbe est identifié à la Sagesse de Dieu, soit au Fils, la deuxième personne de la trinité. C'est-à-dire que le Verbe, la lumière intelligible, est en fait perçue comme la Sagesse avec laquelle Dieu créa l'univers, comme il est écrit dans le livre des *Proverbes* : «Yahvé m'a créée, prémices de son oeuvre, avant ses oeuvres les plus anciennes [...] j'étais à ses côtés comme le maître d'oeuvre...».⁴² Cette identification du Verbe avec la Sagesse de Dieu étant reconnue et

⁴² Pr 8, 22 : 30

acceptée⁴³, il nous est sans doute permis d'interpréter le passage suivant du livre de la Sagesse comme étant relatif à la lumière intelligible, soit à *vidélina* dans le langage d'Omraam: «Elle est en effet un effluve de la puissance de Dieu, une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant ; aussi rien de souillé ne s'introduit en elle. Car elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté»⁴⁴.

Ce passage nous permet de clarifier davantage le sens de cette lumière transcendante qu'est le Verbe ou la Sagesse. Les qualificatifs que l'auteur du *Livre de la Sagesse* prête à la Sagesse conviennent également à la lumière spirituelle telle que la conçoit Omraam, c'est-à-dire comme une émanation de Dieu. Pour lui le Verbe, la lumière spirituelle ou la Sagesse sont une réalité unique à laquelle on prête différents noms. En effet, il est sans doute possible d'établir un certain rapprochement entre la lumière véritable qu'Origène identifie au Verbe, à la Sagesse qui «éclaire les êtres spirituels» et la lumière intelligible dont parle Platon, d'autant qu'Origène fut bien sûr marqué par Platon. Chez ce dernier la lumière, comme le mentionne Baccou dans son commentaire de *La République*, est la «lumière de l'âme, condition d'intelligibilité des Idées»⁴⁵. Ce rapprochement a d'ailleurs été fait par certains Pères de l'Eglise, comme l'écrit John M. Mc Dermott dans un article sur le soleil publié dans le *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*:

⁴³ Par la théologie alexandrine surtout. Voir par exemple Origène, *Commentaire sur saint Jean*, trad. C. Blanc, Paris, Cerf, tome 1, 1966, p. 120-121, note #2.

⁴⁴ Sag 7, 25-26

⁴⁵ R. Baccou, "Introduction" dans : *Platon La République*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p.36

C'est pourquoi les plus spéculatifs des Pères ont aisément emprunté à la tradition platonicienne qui comprenait la raison (*logos*) comme ordonnant le cosmos et illuminant les âmes comme le soleil, pour appliquer ces idées au Christ. *Sag.* 5,6 pouvait aussi être invoqué pour appuyer cette interprétation du mystère chrétien.⁴⁶

Ces quelques remarques nous semblent pertinentes dans la mesure où elles nous permettent d'établir un certain parallèle entre *vidélina*, la lumière divine dont parle Omraam et cette même lumière telle qu'elle est abordée par d'autres auteurs que l'on pourrait associer à la tradition théologique alexandrine. La façon dont ces auteurs conçoivent le Verbe, la Sagesse ou la lumière intelligible, s'applique également à notre auteur qui les considère comme une seule réalité: *vidélina*.

3.1.5 LA LUMIÈRE DANS LE PLATONISME

Pour cette théologie, comme nous venons de le voir, la lumière spirituelle est identifiée à la Sagesse, au Fils, au Verbe qui est la lumière véritable. En philosophie, dans le platonisme plus particulièrement, elle est identifiée à la lumière intelligible, à «la lumière de la vérité» que répand l'Idée du bien, comme le précise Maurice de Gandillac : «l'idée d'une lumière immatérielle, qui se répand dans l'espace sans se diviser, qui reste impassible en se propageant, qui traduit par son rayonnement l'éclat même de l'intelligible, est un lieu commun

⁴⁶ John M. Mc Dermott, art. *Soleil* dans Marcel Viller (dir.) *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, Paris, Beauchesne, 1990, p.990

platonicien»⁴⁷. Nous pourrions allonger la liste des auteurs qui parlent de cette lumière en mentionnant Plotin, qui identifie quant à lui cette lumière à l'Âme universelle qui est unie à l'Intelligence : «Au dessous de l'Intelligence est l'Âme, qui en dépend, qui subsiste par elle et avec elle. L'Âme tient à ce Soleil [à l'Intelligence]: elle est l'*intermédiaire* par lequel les êtres d'ici-bas se rattachent aux êtres intelligibles...»⁴⁸. Encore là, le fait qu'il y ait une allusion à cette lumière intelligible ne signifie pas pour autant que Plotin applique à l'Âme universelle les mêmes attributs que notre auteur applique à *vidélina*. Toujours dans le même sens, nous pourrions mentionner également Proclus, sur les propos de qui nous reviendrons sous peu. Pour l'instant revenons à l'auteur dont il est question dans notre étude.

1.3.6 NATURE SUBSTANTIELLE DE LA LUMIÈRE

Donc pour résumer brièvement, nous avons dit que pour Omraam, *vidélina* est le mot bulgare qui désigne la lumière divine qui émane du Feu primordial (Dieu). Elle est consubstantielle à Dieu et c'est avec elle, dit-il, que Dieu a tout créé, se référant en cela au prologue de l'évangile de saint Jean et au livre des *Proverbes*. En cela, il rapproche également le texte de saint Jean de celui de la Genèse où il est question de la création de la lumière, car selon lui, il s'agit dans les deux textes de la même lumière qu'il nomme *vidélina*. Selon lui, Dieu a tout créé avec cette lumière et l'univers entier baigne en elle, tout comme par analogie, nous pourrions dire que la Terre baigne dans la lumière du soleil.

⁴⁷ Denys l'aréopagite, *La hiérarchie céleste*, trad.M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1958, p.70

⁴⁸ M.N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, tome 2, Paris, minerva G.M.B.H., 1859, p.288

Dans la pensée de notre auteur, la lumière divine est considérée comme l'unique substance de la création : «Le monde physique tel que nous le connaissons n'est que la condensation de la lumière primordiale»⁴⁹. Evidemment nous sommes en mesure de voir que sous de tels propos se trouve une conception moniste de la création. Selon lui, *vidélina*, en s'éloignant de plus en plus du centre de rayonnement d'où elle est issue, soit Dieu, s'est condensée pour former la création. C'est là une conception de la création qui rappelle entre autres celle que l'on retrouve dans la kabbale⁵⁰. Pour les kabbalistes, la création est considérée comme la cristallisation d'une émanation provenant de l'Infini. Dans son livre sur l'étude de la kabbale, c'est bien ce que nous dit Paul Vulliaud à ce sujet: «L'En-Soph signifie la cause première qui n'est pas ce Néant au sujet duquel on rappellerait, avec raison cette fois, l'adage *ex nihilo nihil fit*. Or, la cause active dont il s'agit, tout en est émané. Mais cette Cause, avant toute manifestation, est nommée par la Kabbale En-Soph, c'est-à-dire l'Infini»⁵¹.

Omraam, qui adhère à cette conception kabbalistique de la création, estime que cela est possible parce que dans *vidélina*, toute la création est contenue virtuellement. Ainsi *vidélina*, en s'éloignant de Dieu, se condense suivant certaines lignes de force qui sont en elle et qui ne sont autres que le monde intelligible lui-même, le monde des archétypes. C'est pourquoi il dira que la matière est en fait de même nature que la lumière divine: «La lumière est l'état

⁴⁹ O.M. Aïvanhov, *La lumière, esprit vivant*, p.12

⁵⁰ Omraam se réfère d'ailleurs très fréquemment à cette tradition ésotérique et mystique juive qu'est la kabbale.

⁵¹ P. Vulliaud, *La Kabbale juive Histoire et doctrine*, Paris, Émile Nourry éditeur, 1923, p.306

le plus subtil de la matière, et ce que nous appelons, nous, matière, n'est que la forme la plus condensée de la lumière»⁵². Ainsi *vidélina* est perçue comme l'unique substance de la création et comme elle est une émanation de Dieu, et qu'elle lui est consubstantielle, elle est une substance de nature divine.

En ce sens, Omraam semble partager l'opinion de Baruch de Spinoza (dont il a fréquenté l'oeuvre) selon laquelle il n'y a dans la nature qu'une substance unique, tel qu'on peut le lire dans son *Ethique*: «...Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie...»⁵³. Pour Omraam cette unique substance infinie, que Spinoza identifie à la *Nature naturante*, est la lumière divine, soit *vidélina* qui émane continuellement du Feu primordial. Comme *vidélina* est en fait la manifestation de Dieu lui-même et qu'elle est l'unique substance de la création, nous devons en conclure que le monde physique n'est que la manifestation sensible, tangible, de Dieu. L'univers devient alors le corps de Dieu et *vidélina* l'esprit qui se meut et se manifeste à travers ce corps.

1.3.7 L'OMNIPRÉSENCE DIVINE

Non seulement *vidélina* se manifeste-t-elle à travers l'univers, mais celui-ci est «plongé» en elle comme dans un océan. C'est pourquoi Omraam dira que *vidélina* est en fait l'esprit de Dieu au sein duquel nous vivons, faisant ainsi écho aux paroles de saint Paul qu'il

⁵² *Op.cit.*, p.21

⁵³ Spinoza, *Ethique*, trad. et introduction par A. Cuvillier, Paris VI, librairie Larousse, 1937, p.24

interprète d'ailleurs en ce sens. En effet, saint Paul disait aux aréopagites à propos de la divinité que: «C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être. Ainsi d'ailleurs l'ont dit certains des vôtres : "car nous sommes aussi de sa race"»⁵⁴. Quant à Spinoza, il dira dans le même sens: «J'affirme avec Paul (saint Paul) et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses existent et se meuvent en Dieu; j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux»⁵⁵. Evidemment pour Spinoza, dire que «toutes choses existent et se meuvent en Dieu», c'est faire référence à cette substance unique et infinie qu'est la *Nature naturante*. Et cette *Nature naturante*, prenons soin de le mentionner, n'est jamais identifiée par Spinoza au Verbe ou au Christ tel que le conçoit notre auteur. L'unique substance infinie dont parle Spinoza n'a sans doute aucun lien avec la lumière divine telle que la conçoit Omraam. C'est donc une distinction notable qui nous évite de conclure à des ressemblances qui de soi ne sont pas évidentes.

Pour Omraam, vivre et exister en Dieu, c'est vivre dans cette lumière divine qu'est *vidélina* : lumière blanche, «incandescente» et invisible dans laquelle baigne l'univers. Cette lumière, il l'a décrite comme: «un océan qui vibre, qui palpite, qui frémit, où tout est paix, bonheur, joie [...] Cette lumière est un parfum et une musique, cette musique cosmique que l'on appelle la musique des sphères...»⁵⁶. Cette description de la lumière divine n'est certes

⁵⁴ Ac 17. 28

⁵⁵ Spinoza. *Ethique* [...] p.24

⁵⁶ O.M. Aïvanhov, *La lumière, esprit vivant*, p.65

pas sans nous rappeler les expériences mystiques de certains chrétiens de l'Église d'Orient tels que Syméon le Nouveau théologien et Grégoire Palamas⁵⁷. Cette lumière spirituelle qu'est *vidélina*, Omraam la nomme ailleurs l'«aura de Dieu». Dans un passage où il commente le prologue de saint Jean, il dira: «Tout ce qui existe se trouve dans l'aura de Dieu au sein de laquelle nous vivons comme le dit saint Paul [...] Nous sommes tous plongés dans l'aura de Dieu; elle nous pénètre, elle nous traverse»⁵⁸.

Le terme «aura de Dieu» s'explique et se comprend si l'on utilise la «clé» de l'analogie. L'aura de Dieu est en fait à Dieu ce que la lumière du soleil est au soleil. Ainsi, vivre dans l'esprit de Dieu ou dans son aura sont deux façons différentes de dire une même chose. On voit donc qu'il s'agit toujours de la même réalité: *vidélina* qui émane du Feu primordial (Dieu), à laquelle l'auteur attribue plusieurs dénominations : lumière divine, lumière spirituelle, lumière primordiale, aura de Dieu, Verbe, Sagesse, esprit de Dieu, etc.

1.3.8 LA LUMIÈRE DANS LA KABBALE JUIVE

Voyons maintenant la façon dont les kabbalistes considèrent cette lumière spirituelle. Comme la kabbale est un courant de pensée mystique et ésotérique issu du judaïsme, il va de

⁵⁷ Pour une description de ces expériences mystiques reliées à la lumière divine, voir le chapitre 11 intitulé : *la lumière divine*, dans le livre de Vladimir Lossky *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990, 248 p.

⁵⁸ O.M. Aïvanhov, « *Au commencement était le Verbe...* », Fréjus (France), Éd. Prosveta (Coll. Oeuvres complètes, 9), 1974, p.17-18

soi que l'on retrouve dans cette tradition une interprétation de la lumière divine, puisque cette dernière occupe une place importante dans l'ensemble de la littérature juive. Les quelques remarques qui suivent concernant la kabbale nous paraissent importantes dans la mesure où la kabbale est le courant de pensée qui a influencé le plus la pensée d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'établir au chapitre 7 un certain parallèle entre la conception de la lumière d'Omraam et la conception kabbalistique de la création que l'on retrouve schématisée dans l'«Arbre de vie».

Dans la kabbale, la lumière spirituelle, divine, est identifiée à *Hockmah*. *Hockmah* est le mot hébreu qui désigne la Sagesse dont nous avons déjà parlé plus tôt, Sagesse avec laquelle Yahvé a créé l'univers. C'est la Sagesse que certains auteurs chrétiens ont identifié au Verbe de Dieu, soit la deuxième personne de la Trinité. Cette Sagesse divine est considérée par les kabbalistes comme étant une émanation d'une région qu'ils appellent *Kéther* (Couronne), qui n'est rien d'autre que le soleil spirituel à l'origine de la création. Pour les kabbalistes, *Hockmah* est à l'origine de la création et en elle sont contenus tous les éléments de la création. Dans le Zohar, il est dit que Dieu a créé l'univers avec les lettres hébraïques, qui sont en fait les éléments mêmes de la création. Ces lettres hébraïques représentent les forces et éléments qui sont à l'oeuvre dans la création et qui sont tous contenus dans la Sagesse (*Hockmah*), c'est-à-dire dans le Verbe avec lequel Dieu a tout créé: «...Elohim se manifesta sous la forme du Verbe ; cette semence divine, par laquelle la création a été opérée[...] le

Verbe a pris la forme des signes de l'alphabet qui émanent tous du Point suprême»⁵⁹. Ce «Point suprême» duquel émane le Verbe, c'est la région appelée *Kether*, soit le soleil spirituel.

Hockmah pour Omraam, c'est la lumière divine qu'il appelle *vidélina*. C'est pourquoi dans le même sens que la kabbale il dira à propos d'*Hockmah* qu'elle : «...contient tous les éléments, les nombres, les lettres dont Dieu s'est servi pour créer l'univers. C'est la région du Christ, la région de la Gloire éternelle. Le Christ, c'est la Gloire, le Verbe de Dieu...»⁶⁰. Si Omraam parle de «région», c'est que les kabbalistes divisent la création en 10 régions différentes et que la région de *Hockmah* correspond à ce qu'il appelle, lui, *vidélina*. Et comme nous l'avons vu déjà, *vidélina* c'est le Verbe, la lumière divine. Bien qu'Omraam se réfère clairement à la tradition kabbalistique lorsqu'il parle de la Sagesse qui est à l'origine de la création, en l'identifiant à *vidélina*, il se démarque de cette tradition lorsqu'il parle de cette Sagesse en disant qu'elle est la «région du Christ». En effet, on ne retrouve jamais dans la kabbale une identification de la Sagesse avec le Christ. Bien qu'une telle identification se retrouve dans la tradition chrétienne, elle est totalement absente de la tradition ésotérique juive qu'est la kabbale. Cependant, il n'est pas impossible que les kabbalistes chrétiens médiévaux aient fait une telle association⁶¹. Même si tel serait le cas, il nous serait

⁵⁹ *Sepher ha-Zohar*, trad. Jean de Pauly, tome 1, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, p.99,129.

⁶⁰ O.M. Aïvanhov, *Les fruits de l'Arbre de vie*, 5^e édition, Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes,32), 1994, p.172

⁶¹ À ce sujet, voir le mémoire de Yollande Mercure, *François Mercure Van Helmont et la kabbale chrétienne au XVII^e siècle*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1995, 231 p.

pratiquement impossible de dire si cette conception kabbalistique chrétienne du Christ aurait pu influencer la pensée de notre auteur.

Pour terminer cette partie nous pouvons affirmer, que ce que les kabbalistes nomment *Hockmah*, la Sagesse, est en fait la même lumière divine que certains chrétiens identifient au Verbe. Ce rapprochement entre le Verbe et la Sagesse n'est d'ailleurs pas quelque chose de neuf. Cette lumière divine nous l'avons vu, c'était là le but de notre exposé, est cette réalité transcendante qu'Omraam appelle *vidélina*. Elle ressemble étrangement à ce que Platon (et les platoniciens) nomment la « lumière de la vérité », la lumière intelligible. Il s'agit pour Omraam du rayonnement universel de Dieu, celui-ci considéré comme le soleil du monde invisible. C'est toujours, par analogie, le soleil et la lumière qui émane de lui perpétuellement. Et qu'il s'agisse ou non en fait de la même réalité pour ces auteurs, il n'en demeure pas moins que pour notre auteur, qu'elle soit appelée Sagesse, Verbe, Christ, lumière intelligible ou véritable, il s'agit de cette lumière invisible qui remplit l'univers et qu'il nomme *vidélina*. Voyons maintenant la pensée d'Omraam au sujet de *svétlina*, qui est la lumière du soleil, la lumière sensible.

3.2 SVÉTLINA: LA LUMIÈRE SENSIBLE

Nous venons à peine de voir que le mot *vidélina* qu'emploie Omraam désigne la lumière spirituelle, divine, que Dieu a créée le premier jour de la création. C'est la Sagesse de Dieu qui est à l'origine de la création et c'est également pour lui le Verbe de Dieu au sein duquel nous vivons. Pour ce qui est maintenant de l'usage que l'auteur fait du mot *svétlina*, celui-ci désigne plutôt la lumière matérielle, sensible, solaire. Cette lumière aurait été créée le quatrième jour d'après la Genèse, en même temps que l'astre solaire d'où elle provient d'après Omraam. *Svétlina* et *vidélina* sont deux mots différents qui désignent en fait une réalité unique : la lumière, tout en distinguant l'aspect spirituel et l'aspect matériel de cette dernière. Pour Omraam, *svétlina*, la lumière du soleil est en réalité *vidélina*, la lumière spirituelle, dans sa manifestation concrète, tangible. Pour lui, *vidélina* et *svétlina* ne sont pas deux lumières de nature différentes, mais la même lumière à des degrés différents de condensation. *Vidélina*, la lumière divine qui éclaire le monde spirituel, devient *svétlina* lorsqu'elle se manifeste dans le monde physique : «c'est *vidélina* qui, en se matérialisant, produit *svétlina*, la lumière physique»⁶².

On peut constater d'ores et déjà qu'il y a une différence entre la façon dont Omraam et Origène considèrent la lumière sensible. Nous avons cité Origène plus tôt parce qu'il est un auteur qui a exploité le thème de la lumière divine dans son enracinement scripturaire et que

⁶² O.M. Aïvanhov, *Regard sur l'invisible*, 3^e édition, Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Izvor.228), 1990, p.100

sa vision avait quelques ressemblances avec celle de notre auteur. Force est de constater qu'en ce qui concerne la lumière sensible, leurs opinions divergent. Pour Origène, la lumière sensible n'est pas la lumière véritable, la lumière spirituelle. Pour lui, se sont là deux choses de nature distincte, puisque pour Origène «rien de sensible n'est véritable»⁶³. Selon ce dernier, la lumière spirituelle, véritable, est la seule à être de nature divine puisqu'en tant que Sagesse, elle est une émanation de Dieu. Tandis que la lumière sensible quant à elle, étant de nature créée, ne possède pas cette essence divine.

3.2.1 IDENTITÉ DE LA LUMIÈRE SENSIBLE ET SPIRITUELLE

Pour Omraam, il en va tout autrement. Pour lui, la lumière sensible, *svétlina*, est aussi divine que *vidélina* puisqu'il s'agit de la même lumière mais manifestée physiquement. C'est la même lumière mais à un degré différent de matérialisation. Pour se servir d'une image, nous pourrions dire que peu importe si nous parlons d'eau, de vapeur ou encore de glace, il s'agit toujours de la même substance à des degrés différents de condensation. Il en est de même pour la lumière qu'Omraam considère comme l'unique substance de l'univers, comme nous l'avons déjà mentionné.

Plus tôt nous disions de *vidélina* qu'elle était une émanation de Dieu lui-même, c'est-à-dire qu'elle était une partie de Dieu à jamais unie à lui, tout comme la lumière du soleil demeure unie à sa source qu'est le soleil. Ainsi donc, lorsque cette lumière, qui est nulle autre

⁶³ Origène, *Commentaire sur saint Jean*, trad.C. Blanc, Paris, Cerf. tome 1, 1966, p.143

que l'esprit de Dieu, se manifeste dans le monde physique, elle se manifeste comme lumière solaire. La lumière du soleil est ainsi perçue comme l'émanation divine dans sa manifestation matérielle. Pour se servir encore une fois du langage analogique, nous pouvons dire que pour Omraam, *svétlina* est à *vidélina* ce que le corps est à l'esprit. En fait, c'est plus que d'une analogie dont il s'agit, c'est pour notre auteur une réalité ontologique : *vidélina* est l'esprit de *svétlina*. La lumière sensible est considérée comme le corps qui permet à l'esprit de Dieu, *vidélina*, la lumière divine, de se manifester dans le monde physique. La parole du psautier qui dit de Yahvé qu'il est «drapé de lumière comme d'un manteau»⁶⁴ n'est pas, d'après la vision d'Omraam, une simple image poétique ou une figure de style, mais plutôt une réalité d'ordre ontologique. Pour lui, la lumière du soleil peut être considérée comme un «vêtement» que revêt la lumière spirituelle pour se manifester physiquement. Voilà la raison pour laquelle Omraam parle de la lumière comme d'un « esprit vivant », puisqu'à travers la lumière sensible, c'est l'esprit de Dieu⁶⁵, le Christ lui-même qui se manifeste. C'est d'ailleurs ce qu'il dit dans ce passage:

Oui, cette lumière qui jaillit du soleil et qui est à l'origine de toute vie sur la terre, cette lumière dont on ne connaît pas encore la nature véritable, c'est le Christ, l'esprit du Christ. La lumière du soleil est un esprit vivant, et c'est à travers elle que l'esprit du Christ est toujours là, présent, qu'il est actif, qu'il est à l'oeuvre sans arrêt.⁶⁶

⁶⁴ Ps 104.2

⁶⁵ Nous prenons soin de rappeler que pour Omraam, qu'il s'agisse de l'esprit de Dieu, du Christ, de la Sagesse ou du *Logos*, il s'agit toujours de la lumière divine qu'il appelle *vidélina*.

⁶⁶ O.M. Aïvanhov, *Le véritable enseignement du Christ*, 7^e édition, Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Izvor,215),1994, p.131-132

Vidélina est l'esprit de Dieu et comme nous l'avons vu également, elle est la Sagesse (*Hockmah*) avec laquelle Dieu a tout créé: elle est le Verbe, c'est-à-dire le *Logos*. Le *Logos*, pour Omraam, n'est rien d'autre que la pensée de Dieu lui-même, soit la Raison universelle ou l'Intelligence: «Le premier sens de *Logos*, c'est l'intelligence»⁶⁷. Comme l'homme exprime sa pensée ou son intelligence par sa parole, ainsi en est-il de Dieu qui exprime son Intelligence (Verbe, *Logos*, *vidélina*) par la lumière sensible qui est considérée comme le moyen d'expression physique du Verbe. La pensée de Dieu est la lumière divine, *vidélina*, alors que la parole de Dieu est la lumière sensible, *svétlina*, par *qui* s'exprime cette pensée: «La parole est le moyen qui permet au Verbe de se manifester»⁶⁸. Pour Omraam, Dieu a tout créé *avec vidélina*⁶⁹, le Verbe, mais *par svétlina*, la lumière sensible⁷⁰. C'est pourquoi il dit que c'est à travers la lumière sensible que travaille le Christ. La lumière sensible est perçue comme un intermédiaire entre le Christ et la création. Ce lien entre le Christ qui est considéré comme la lumière divine et la lumière sensible nous amène à parler du soleil, puisque c'est lui nous dit Omraam, qui permet à la lumière divine de se manifester physiquement. Comme il est la source de la lumière sensible, qui est ici considérée comme une matérialisation de la lumière spirituelle, il va de soi qu'il est inévitablement lié à cette lumière spirituelle qui émane de Dieu lui-même.

⁶⁷ O.M. Aïvanhov, « *Au commencement était le Verbe* », p.15

⁶⁸ *Ibid.* p.15

⁶⁹ Evidemment Omraam se réfère ici au prologue de l'évangile selon saint Jean.

⁷⁰ Nous allons voir dans un chapitre subséquent le lien entre *svétlina* et la création.

3.2.2 LE SOLEIL CONSIDÉRÉ COMME UN ÊTRE VIVANT

À la suite de certains théologiens et philosophes anciens, Omraam considère le soleil comme un être vivant possédant une âme et une intelligence. Dans sa pensée, le soleil n'est jamais considéré comme un globe de feu incandescent qui éclairerait le monde de façon mécanique. Au contraire, le soleil est considéré comme l'être le plus parfait et le plus sublime qui soit. Il est perçu comme l'être le plus semblable à Dieu que nous puissions connaître. Nous disons ici semblable à Dieu, puisque Dieu, comme nous l'avons vu lorsque nous parlions de *vidélina*, est considéré comme le Feu primordial, le soleil spirituel qui éclaire le monde invisible. Voilà pourquoi Omraam parle du soleil comme d'un être qui est «à l'image et la ressemblance de Dieu»⁷¹. Le soleil, qui éclaire le monde physique par sa lumière, est l'image parfaite de Dieu, le soleil spirituel, qui éclaire le monde invisible par le lumineux rayonnement de son esprit. Ce rapprochement entre l'activité spirituelle de Dieu et le rôle que joue le soleil dans le monde physique n'est pas une idée nouvelle en soi. Déjà Platon parlait du soleil comme du «fils du bien, que le bien a engendré semblable à lui-même»⁷², alors que Kepler, comme le mentionne Simon Gérard, pense que : «...le monde est sphérique à l'image de la Trinité divine, et que le Soleil en son centre entretient de sa lumière la vie jusqu'à ses confins comme le Père fait rayonner son Esprit jusqu'à ses plus infimes créatures»⁷³.

⁷¹ O.M. Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, 6^e édition. Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes, 10), 1990, p. 161

⁷² Platon, *La république* [...] p.266

⁷³ S. Gérard, *Kepler astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, p. 198

Précisons que ce que nous tentons de souligner ici est la question de la ressemblance entre Dieu et le soleil telle que l'ont abordée certains auteurs et non de faire des rapprochements théoriques entre la pensée de notre auteur et celle de Kepler ou Platon.

3.2.3 LE SOLEIL: IMAGE DE LA TRINITÉ

Donc Omraam considère également le soleil comme l'image visible du Dieu invisible, car le soleil, tout comme Dieu, éclaire, réchauffe et vivifie. Le soleil, avec sa vie, sa chaleur et sa lumière, est envisagé comme un reflet dans le monde physique du Dieu trinitaire. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont compris analogiquement par le soleil (Père, vie) avec sa lumière (Fils ou Esprit-Saint) et sa chaleur(Saint-Esprit ou Fils). Voici comment Omraam envisage ces correspondances: «Les trois principes de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit se retrouvent dans la vie, la lumière et la chaleur du soleil. Le Père, c'est la vie; le Fils, c'est l'amour ou la lumière; le Saint-Esprit, c'est la lumière ou l'amour»⁷⁴. Le fait que le Fils et le Saint-Esprit puissent être tous deux identifiés aux mêmes principes d'amour et de lumière provient de leur nature et origine commune. Omraam dit en effet que:

Le Fils peut être assimilé à la lumière, puisque le Christ a dit: "Je suis la lumière du monde", cela ne l'empêche pas de manifester aussi l'amour. Et le Saint-Esprit, qui descend sous la forme de langue de feu, représente la chaleur, l'amour, mais cela ne l'empêche pas d'être aussi la lumière qui éclaire les intelligences, donne la faculté de parler en langue, de prophétiser, de connaître et de pénétrer les mystères. En réalité, peu importe lequel est l'amour et lequel est la sagesse: le Fils et le Saint-Esprit sont un, ils se transforment l'un en l'autre,

⁷⁴ O.M. Aïvanhov, *La nouvelle religion: solaire et universelle*, 2^e édition, Fréjus(France), Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes,230),1980, p.106

ils ont les mêmes pouvoirs.⁷⁵

Il va de soi que par cette comparaison entre le soleil et la Trinité, Omraam ne prétend pas réduire l'activité de Dieu au seul monde physique, mais il s'agit-là plutôt d'une correspondance. Ce sont des principes similaires, mais qui agissent dans deux mondes différents : le monde spirituel et le monde physique. Le soleil est source de vie, de lumière et de chaleur pour le monde physique alors que Dieu, le soleil spirituel, est source de vie, d'amour et d'intelligence pour le monde spirituel.

3.2.4 LA LUMIÈRE ET LE LOGOS

Dans l'article sur le soleil qu'on trouve écrit dans le *dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, John M. McDermott écrit: «Les astrologues donnaient au soleil la première influence parmi les planètes, et les philosophes, surtout les stoïciens et les néoplatoniciens, concevaient cette force comme un être intelligent, illuminant aussi les âmes des hommes en tant que raison universelle»⁷⁶. On voit dans cette citation que certains auteurs anciens non seulement considéraient le soleil comme un être vivant, mais encore comme un être intelligent. Ces auteurs associaient ainsi le soleil au *Logos*, à la Raison universelle. Dans le même sens un autre auteur ancien, Hermès Trismégiste, auquel se réfère d'ailleurs fréquemment Omraam disait: «S'il y a une essence intelligible, ce doit être la substance même du soleil, dont la

⁷⁵ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.55

⁷⁶ John M. McDermott, art. Soleil. Marcel Viller (dir.) *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, p.983

lumière est le réceptacle»⁷⁷. Dans ce passage, la lumière du soleil est considérée comme le «réceptacle» de l'«essence intelligible». C'est dans le même sens qu'Omraam considère cette «essence intelligible» qu'est *vidélina*, le Verbe, comme se manifestant par *svétlina* qui en est le contenant ou encore la manifestation sensible. Pour lui, la Raison universelle c'est le Christ, le Verbe, le *Logos*, que le soleil dispense à la création sous forme de lumière sensible. Il dira que le soleil est cet être qui transforme la lumière divine en lumière sensible : «le soleil qui n'est pas en réalité cette boule de feu comme les hommes l'imaginent, mais une entité vivante douée d'une conscience, reçoit la lumière subtile, Vidélina, et la transforme en lumière visible. Svétlina, grâce à laquelle il éclaire l'univers»⁷⁸.

3.2.5 FONCTION MÉDIATRICE DU SOLEIL

C'est donc par le soleil que s'opère la transformation de la lumière divine en lumière sensible : le soleil agit à la fois comme un intermédiaire et un transformateur. C'est lui qui reçoit la lumière divine du soleil spirituel pour la diffuser en lumière sensible à la création. On peut retrouver chez d'autres auteurs des similitudes dans la façon d'envisager le lien entre la lumière spirituelle et la lumière du soleil qui ressemble à ce qu'exprime notre auteur. On en retrouve un exemple chez Proclus, pour qui le soleil procède de la lumière divine pour éclairer le monde:

⁷⁷ L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, Éd. de la Maisnie, 1977, p.287

⁷⁸ O.M. Aïvanhov, *Vie et travail à l'école divine*, Fréjus(France), Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes.30), 1980, p.300

...Si l'on cherche la monade une de tout le feu encosmique, de laquelle dépendent les autres choses lumineuses, et qui sont les chorèges de la lumière, on n'en admettra pas une autre, je crois, que la révolution visible du soleil. C'est elle en effet qui procédant de quelque lieu d'en haut, de la lumière invisible et cachée et du diacosme hypercéleste, sème et répartit, selon la loi de la proportion, à toutes les choses encosmiques la lumière.⁷⁹

Dans ce passage, Proclus affirme clairement que le soleil «procède» de la lumière invisible pour répandre la lumière à ce qu'il appelle les «choses encosmiques». C'est donc, nous semble-t-il, une façon de dire que la lumière invisible alimente le soleil afin que celui-ci puisse répandre sa lumière, puisque pour Proclus, comme pour les platoniciens en général, le soleil est considéré comme un être vivant. Il faut mentionner par contre que même si Proclus considère le soleil comme un être vivant, jamais il ne l'associe avec le Christ comme le fait Omraam. De plus, il serait douteux de croire que pour Proclus la lumière invisible et la lumière sensible soient de même nature, puisque l'on sait très bien que pour la tradition platonicienne, il existe une différence notable entre la réalité sensible et la réalité intelligible. Malgré ces distinctions importantes, nous pouvons dire que le soleil peut être envisagé, tant pour Omraam que pour Proclus, comme un être ayant un rôle cosmique. Un autre auteur ancien chez qui l'on retrouve une idée analogue, bien qu'exprimée de façon différente, est Hermès Trismégiste dont nous avons déjà parlé.

On peut lire en effet dans son discours *du soleil et des démons* : «...le ciel et la terre sont gouvernés par le créateur, j'entends le soleil, qui fait descendre l'essence et monter la matière,

⁷⁹ A. Chaignet. *Proclus le philosophe. Commentaire sur le parménide*, p.243

qui attire l'univers à lui, qui donne tout à tous et prodigue les bienfaits de sa lumière»⁸⁰. Ce passage a l'avantage de faire ressortir ce rôle d'intermédiaire que joue le soleil entre ce qu'Hermès appelle la matière et l'essence. Dans la citation d'Hermès que nous avons fait plus haut, il disait que la lumière du soleil était le «réceptacle» de l'essence intelligible, donc il va de soi que l'essence dont il s'agit dans ce passage est également l'essence intelligible. C'est bien ce que semble confirmer cet autre passage tiré du même discours: «Le monde intelligible se rattache à Dieu, le monde sensible au monde intelligible ; le soleil conduit à travers ces deux mondes l'effluve de Dieu»⁸¹.

Dans ces extraits tirés des oeuvres de Proclus et d'Hermès, on peut constater que le soleil est considéré comme un être intermédiaire qui reçoit et qui donne. Pour Hermès, le soleil est considéré comme le démiurge du monde sensible et c'est pourquoi il le nomme parfois le «Dieu visible». Ce ne sont pas là pourtant les seuls auteurs qui considéraient le soleil comme un être vivant jouant un rôle déterminant dans l'oeuvre de la création. Comme le mentionne Cécile Blanc dans son oeuvre consacrée à Origène: «Les étoiles sont animées, conviction générale à l'époque, qu'on retrouve aussi bien chez les païens (Platon), qui vont souvent jusqu'à les déifier (Cicéron), que chez les juifs comme *Philon* - et les chrétiens (Clément)»⁸².

⁸⁰ L. Ménard, *Hermès* [...] p.287

⁸¹ *Ibid.* P.290

⁸² Origène, trad. C. Blanc [...] p.112-113

Pour Omraam aussi le soleil est un être vivant, c'est même *le* vivant duquel tous les êtres reçoivent la vie. Léonard de Vinci considérait lui aussi le soleil comme l'être qu'il fallait adorer avant les hommes et les fausses représentations de Dieu. Dans son oeuvre, comme le mentionne Zoubov:

le soleil y est qualifié comme le corps le plus grand et la plus puissant de l'univers. Il illumine tous les corps célestes, toutes les âmes proviennent de lui, il n'y a d'autre chaleur, ni d'autre lumière dans le monde [...] le soleil était pour Léonard non seulement un «astre» unique, c'était un corps, ou plutôt un «être», dont on ne trouve pas de pareil dans l'univers.⁸³

3.2.6 LE SOLEIL ET LE CHRIST

Cet être qu'est le soleil, Omraam l'associe au Christ⁸⁴. Le Christ pour lui, comme nous l'avons vu, est considéré comme la lumière divine, *vidélina*, qui émane du soleil spirituel. C'est pourquoi le Christ est aux yeux d'Omraam un esprit universel, puisque cette lumière divine est répandue partout dans l'univers. Et quand cette lumière spirituelle se manifeste à travers notre soleil, elle devient sensible; elle devient la lumière solaire, *svétlina*. Voilà pourquoi si le Christ peut être considéré comme étant l'« esprit du soleil », c'est qu'il est un esprit dont le soleil est le corps physique. Précisons toutefois que le soleil n'est pas identifié ici au Christ comme dans le manichéisme. Omraam considère le Christ comme étant l'«esprit du soleil» et non comme étant le soleil lui-même tel qu'il apparaît dans son aspect matériel.

⁸³ V.P. Zoubov, "Le soleil dans la pensée scientifique de Léonard de Vinci", dans *Le soleil à la renaissance*, Paris, P.U.F., 1965, p.180

⁸⁴ Lorsqu'Omraam parle du Christ, il l'envisage toujours dans son aspect divin, spirituel. En théologie, nous dirions qu'il parle toujours de la divinité du Christ et non de son humanité. Pour lui, le Christ n'est pas un être historique (Jésus) mais plutôt un principe spirituel universel.

C'est là d'ailleurs un point important à clarifier, puisqu'il a été l'objet de nombreuses erreurs d'interprétations.

Dans l'oeuvre d'Omraam, le soleil n'est pas déifié au même titre qu'il l'était dans les anciennes religions perse, chaldéenne, égyptienne, etc. Si le soleil peut être considéré comme ayant une nature divine, c'est qu'il est le corps céleste à travers lequel se manifeste la Divinité. Dans la pensée d'Omraam le soleil, tout comme l'être humain, ne se limite pas à ce que l'on perçoit de lui, soit son aspect ou corps physique. Au-delà de son apparence physique, le soleil est habité par un principe spirituel qui est considéré comme son esprit : le Christ. Le disque solaire n'est donc que le foyer de rayonnement d'un esprit qui lui, est universel. Voilà en quoi la conception du Christ associé au soleil diffère chez Omraam de celle que l'on retrouve dans le manichéisme. Pour lui, le soleil n'est qu'une manifestation particulière du Christ, qui lui est un principe beaucoup plus vaste. C'est ce qu'explique Omraam dans son livre consacré au soleil: «Dieu est inexprimable, Il est inconcevable et il n'est pas question de prendre le soleil pour Dieu. Le soleil est seulement comme une porte qui s'ouvre sur la Divinité»⁸⁵. Et dans un autre passage, il précise davantage sa pensée relativement au rapport entre le Christ et le soleil en disant: «Le Christ est évidemment une entité bien plus vaste que le soleil, c'est le Fils de Dieu, la deuxième personne de la Trinité [...] Le Christ est partout dans l'univers, mais pour nous, les humains qui habitons sur la terre, c'est à travers notre soleil qu'il manifeste sa présence»⁸⁶.

⁸⁵ O.M. Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.173

⁸⁶ O.M. Aïvanhov, *Le véritable enseignement du Christ*, p.132

On voit que dans sa pensée, le Christ ne se limite pas au soleil, mais qu'il est plutôt un esprit omniprésent qui se manifeste à travers le soleil. Car le soleil pour Omraam, répétons-le, dépasse infiniment ce que nous percevons de lui. S'il s'intéresse tant au soleil, ce n'est pas pour son aspect physique, mais plutôt pour la vie, la lumière et la chaleur qui jaillissent continuellement de cette «source céleste» comme il l'appelle parfois. Pour lui, cette lumière et cette chaleur qui jaillissent du soleil et qui portent en eux la vie sont justement l'âme et l'esprit du soleil. L'âme du soleil, c'est la chaleur, c'est l'amour universel qui vient de Dieu alors que la lumière, c'est son esprit, c'est l'Intelligence ou la Raison universelle qui vient également de Dieu. Evidemment en ce qui a trait au vocabulaire, c'est là un langage symbolique où la lumière représente la pensée, la rationalité et où la chaleur représente le sentiment, l'émotivité. Ce sont peut être des symboles pour le vocabulaire, mais ce sont néanmoins pour notre auteur des réalités existentielles: la lumière est véritablement identifiée à l'intelligence divine alors que la chaleur est identifiée à l'amour divin. Si on peut considérer la lumière et la chaleur du soleil comme un langage exprimant la pensée et le sentiment, c'est que pour Omraam le soleil possède un langage qui lui est propre... pour lui le soleil est un livre vivant.

3.2.7 LE LANGAGE SYMBOLIQUE DU SOLEIL

En ce sens, il parle souvent de la nature comme d'un livre écrit par le créateur que l'être humain peut lire afin d'apprendre à mieux saisir la réalité psychique qui l'habite, ainsi que la réalité du monde invisible. Il conçoit ainsi la nature comme un reflet visible du monde invisible

; un reflet physique de notre propre «monde» psychique. S'il considère la nature comme un livre, ainsi en est-il du soleil qui lui, est un livre dans lequel tout est condensé et résumé : «C'est le soleil qui possède les vrais critères, les mesures, les lois absolues. Je ne vais pas les chercher dans des livres. Le seul véritable livre, pour moi, c'est le soleil»⁸⁷. C'est donc dans le soleil, dont il étudie le langage, qu'il puise l'inspiration nécessaire à la compréhension des questions d'ordre spirituel. Le soleil pense-t-il, possède son propre langage que nous devons apprendre à déchiffrer. C'est un langage à la fois symbolique et universel. Ce langage, Omraam le considère comme un enseignement que dispense ce «pédagogue» divin. Enseignement qu'il donne par l'exemple de sa propre vie, lui qui est considéré comme l'être le plus parfait qui soit. Nous devrions donc, selon Omraam, le prendre pour modèle et comme lui apprendre à devenir lumineux, chaleureux et vivant, dynamique.

Lors d'une conférence donnée en 1968, Omraam disait : «Je vous amène vers le soleil pour que vous le preniez comme modèle. Je veux vous convaincre qu'il est vivant, intelligent, et qu'il est à l'origine de toutes sciences [...] C'est le meilleur pédagogue»⁸⁸. Si la pédagogie du soleil est considérée comme étant universelle, c'est qu'elle est symbolique, donc au-delà du langage propre d'une culture particulière. Peu importe le milieu socio-culturel dans lequel nous vivons dit Omraam, le langage du soleil est compréhensible par tous : il s'agit de devenir lumineux, c'est-à-dire de tendre vers la lumière du savoir qu'est la sagesse ; devenir chaleureux, c'est-à-dire manifester envers tous les êtres un amour désintéressé ; devenir

⁸⁷ O.M. Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.245

⁸⁸ *Ibid.* p.248

vivant, c'est-à-dire avoir l'énergie et la volonté pour faire le bien.

Bien que ces quelques considérations sur le soleil ne soient pas le but même de notre exposé, il est tout de même important de s'attarder sur lui puisqu'il occupe une place centrale dans la conception de la lumière que nous tentons d'esquisser dans ce travail. Le soleil est non seulement le dispensateur de la lumière sensible, mais il est également le lien entre la création et la lumière divine, *vidélina*. Par ailleurs, le soleil est vraiment une charnière dans la conception de la lumière d'Omraam puisque c'est lui qui assure la continuité entre la lumière spirituelle et la lumière sensible. Ce lien est d'ailleurs ce qui caractérise le plus la conception de la lumière propre à Omraam. Nous reviendrons plus en détail dans un autre chapitre sur ce qui fait la spécificité de la conception de la lumière d'Omraam Mikhaël Aïvanhov.

3.2.8 LE SOLEIL DANS L'HINDOUISME

Dans un autre ordre d'idées, l'importance qu'Omraam accorde au soleil dans sa conception de la lumière et dans sa philosophie en général n'est certes pas sans liens avec son affection personnelle pour l'hindouisme. Dans le chapitre concernant la biographie d'Omraam, nous avons mentionné ses connaissances de l'hindouisme acquises par l'entremise des livres sacrés que sont les *Védas* et les *Upanishads*. Dans ces livres sacrés, comme dans l'hindouisme en général, le soleil occupe une place prépondérante.

Ananda Coomaraswamy, dans son livre consacré à l'étude de l'hindouisme et du bouddhisme dit, en ce qui concerne le soleil tel qu'il est perçu dans la théologie hindouiste: «Ce soleil des hommes, cette Lumière des Lumières, que «tous voient mais que peu connaissent en esprit», est le Soi universel (*âtman*) de toutes les choses mobiles et immobiles»⁸⁹. Le soleil est donc identifié au Soi universel, c'est-à-dire à la Divinité dans sa manifestation universelle. Dans les *Upanishads*, plus précisément dans le *maitrayaniya Upanishad*, on peut lire: «Ceux qui connaissent le brahman l'expliquent ainsi : Savitar, c'est le soleil. Il doit être désiré par ceux qui désirent réaliser leur âme ; or Savitar est Dieu: je dois donc méditer sur cette part de lui-même qui est splendeur et lui doit inciter nos esprits, c'est-à-dire nos pensées, nos intelligences»⁹⁰. Cet extrait nous démontre bien le rôle important qu'occupe le soleil dans la pensée religieuse indienne. Il nous paraît donc fort probable que la conception de la lumière et du soleil d'Omraam a été influencée par ces écrits religieux indiens qui forment l'enseignement de base de l'hindouisme classique. Toutefois, il est important de le mentionner, même si dans ces textes le soleil est identifié avec la divinité, il n'est jamais totalement identifié au *Brahman* lui-même. Il est dit du soleil qu'il est une «part de lui-même», c'est-à-dire une partie du *Brahman*, et non le *Brahman* lui-même qui lui est l'absolu.

Nous pourrions ajouter encore bien d'autres passages tirés des livres sacrés de l'Inde qui

⁸⁹A.K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, Éd. Gallimard, 1949, p.26

⁹⁰ A-M. Esnoul, *L'Hindouisme*, coll. Le trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard/Denoël, 1972, p.120

nous démontreraient l'importance que revêt le soleil dans l'hindouisme. Cependant, cette mention avait pour seul but d'attirer notre attention sur l'accointance de la pensée d'Omraam avec les idées religieuses de l'hindouisme, surtout en ce qui concerne le soleil et la lumière. D'ailleurs, il souligne lui-même l'importance du soleil dans la littérature religieuse indienne:

Il y a des milliers d'années déjà, les sages de l'Inde ont révélé dans les livres sacrés l'importance qu'ils donnaient au soleil. Prenons seulement les Puranas [...] Dans le Markandeya Purana, le soleil est appelé la demeure du savoir, le dissipateur des ténèbres, l'Âme suprême et sans tache, la Cause universelle.⁹¹

Donc il ne fait pas de doute qu'Omraam s'inspire partiellement de l'hindouisme et cela ressort particulièrement dans sa façon de concevoir le soleil. Pour ce qui de la lumière sensible, la lumière du soleil, il a une conception très particulière qui lui est propre, du moins le pensons-nous.

3.2.9 NATURE DE LA LUMIÈRE SENSIBLE

Pour lui, la lumière que nous recevons sans cesse du soleil est quelque chose d'infiniment plus riche que ce qu'en pensent les scientifiques. Pour lui, la lumière du soleil est bien plus qu'un «flux de photons»: c'est l'esprit même du soleil, tel que nous l'avons dit plus haut. C'est le rayonnement de Dieu lui-même, son esprit, quoique sous une forme plus condensée. La lumière sensible, c'est le Verbe qui en se manifestant à travers le soleil, se condense pour apporter à la création toutes les richesses qu'il contient: la vie, l'intelligence, la force, l'amour,

⁹¹ O.M. Aïvanhov, *La lumière, esprit vivant*, p.31

etc. Pour Omraam: «Tout est dans la lumière, c'est elle qui est à l'origine du monde, c'est elle la cause de l'univers. La lumière est un esprit, un esprit qui vient du soleil... Chaque rayon est une force formidable qui va partout pénétrer la matière et travailler sur elle»⁹².

Dans la lumière se trouvent tous les éléments nécessaires à la vie, tant physique que psychique. Elle contient toutes les forces qui agissent dans l'univers : le «*prâna*» (nom que les hindous ont donné à la force vitale répandue dans l'atmosphère), la force «*akashique*» (nom sanscrit qui désigne une substance éthérique qui est à la fois lumière, chaleur, électricité et magnétisme), etc. Tout est contenu dans la lumière du soleil parce qu'en elle réside la lumière divine, *vidélina*, qui elle-même contient la quintessence de la Divinité. Toujours dans son langage imagé, Omraam considère les rayons du soleil comme des «petits wagons remplis de victuailles». Les rayons du soleil sont selon lui des «entités vivantes» et intelligentes qui viennent apporter sur la terre les richesses divines. Chaque rayon est pour lui comme une source d'énergie qui agit non seulement sur la matière, mais encore sur l'esprit de l'homme lui-même, puisque la lumière est: «un esprit vivant qui descend du soleil et qui a un contact direct avec notre esprit»⁹³.

3.2.10 IMPLICATION MYSTIQUE

D'ailleurs, il croit que c'est justement parce que la lumière est en contact direct avec

⁹² *Ibid.* p.38

⁹³ *Ibid.* p.27

l'esprit de l'homme qu'elle peut le régénérer non seulement physiquement, mais spirituellement. Comme la lumière est un esprit vivant, elle peut introduire en l'homme la vie divine ; la vie de l'esprit. C'est par ce travail de régénération spirituelle que l'homme en arrive à se sentir de plus en plus lié au soleil, à son esprit, et qu'il sent que sa conscience s'élargit, que son être devient plus pur et plus limpide. Ce lien spirituel entre l'homme et le soleil devient à un certain moment si étroit que l'homme, intérieurement, se sent uni à l'esprit même du soleil⁹⁴. Cette expérience est d'ailleurs décrite en ces mots dans l'*Isha Upanishad*: «O soleil! Nourricier du monde! Solitaire anachorète! Dominateur et régulateur suprême! Fils de Prajâpati! Écarte tes rayons éblouissants, retiens ton éclatante lumière, afin que je puisse contempler ta forme ravissante et devenir partie de l'Être divin qui se meut en toi»⁹⁵. Devenir une partie de l'Être divin qui réside dans le soleil, telle est la description que fait l'auteur de ce livre sacré de l'expérience mystique vécue avec le soleil. Pour Omraam, cette même expérience se traduit par le fait de devenir *un* avec le Christ qui est l'esprit du soleil et ce afin de pouvoir dire comme Jésus: «je suis la lumière du monde». Nous avons là un bel exemple d'une interprétation mystique et ésotérique des paroles de Jésus faite par notre auteur.

3.2.11 ANALOGIE ENTRE LE COEUR ET LE SOLEIL

⁹⁴ La mystique solaire inhérente à l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov connaît d'autres développements, mais qui n'apportent pas d'éléments supplémentaires concernant le thème de la lumière. Voir par exemple la conférence intitulée « *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle* » dans O.M. Aïvanhov, *Le véritable enseignement du Christ*, [...] p.127-133.

⁹⁵ J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, Éd. Unesco, 1992, p.659

En se servant d'une autre analogie, il compare le soleil au coeur humain et démontre que le soleil a, dans le système solaire, une fonction analogue à celui du coeur dans l'organisme humain. Pour lui, le coeur et le soleil ont des fonctions similaires, chacun dans un domaine déterminé: le corps humain et le système solaire; le microcosme et le macrocosme. Si le soleil est considéré comme le coeur du système solaire, sa lumière en est le sang dont s'alimente la création. Comme dans l'organisme humain c'est le sang qui est responsable de l'alimentation des différents organes, ainsi la lumière alimente la création. Et comme dans le corps humain le sang transporte tous les éléments nécessaires à l'organisme, la lumière transporte dans l'univers tous les éléments nécessaires à cet organisme qu'est la nature.

Suite à l'ensemble des propos que nous venons d'étaler, nous sommes en mesure de comprendre pourquoi la lumière revêt aux yeux d'Omraam une telle importance. En tant que *vidélina*, la lumière divine est la manifestation de Dieu lui-même et elle contient ainsi toutes les richesses, qualités et attributs de la Divinité. En tant que manifestation de Dieu, elle est le rayonnement de son esprit dans le monde invisible. C'est elle qui est à l'origine de la création puisqu'elle est l'unique substance universelle. Elle est une lumière immatérielle dans laquelle est plongé l'univers comme dans un océan. Quant à *svétlina*, la lumière sensible, elle n'est qu'une manifestation plus matérielle de *vidélina*. Elle est le «réceptacle» de la lumière divine dans le monde visible. Enfin, elle est le rayonnement divin dans son aspect plus concret; c'est elle qui nourrit la création de la vie qui réside dans l'esprit de Dieu, c'est-à-dire dans *vidélina*.

CHAPITRE 4

L'ABSOLU, DIEU ET *VIDÉLINA*

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé la nature de la lumière spirituelle et de la lumière physique de même que la relation qui existe entre ces deux aspects d'une réalité unique. Nous avons mentionné que dans le raisonnement analogique d'Omraam, la lumière du soleil qu'il appelle *svétlina*, est pour le monde visible ce que *vidélina*, la lumière spirituelle, est pour le monde invisible. De plus, nous avons mentionné que *svétlina* n'était pas une lumière de nature différente de *vidélina*, mais qu'elle était plutôt une manifestation plus dense et matérielle de celle-ci. En parlant du lien entre *svétlina* et *vidélina*, nous avons parlé de l'importance que revêt le soleil pour Omraam dans sa conception de la lumière. Ce dernier est d'une importance capitale puisqu'en dernière analyse, c'est lui qui sert de médiateur dans la relation entre la lumière spirituelle et la lumière matérielle : c'est par le soleil que la lumière spirituelle se condense et se matérialise pour devenir la lumière physique qui éclaire le monde visible. En d'autres mots, c'est grâce au soleil que le rayonnement de Dieu (le soleil spirituel) peut parvenir jusqu'à nous qui vivons dans le monde physique. En plus d'être médiateur, le soleil est également un transformateur puisque c'est lui qui transforme l'intensité du rayonnement divin en lumière solaire. Il existe donc un lien extrêmement étroit entre *vidélina*, le soleil et *svétlina*.

Nous prenons la peine de récapituler ces quelques notions puisqu'elles nous seront très utiles dans le présent chapitre qui lui, est consacré à l'étude de la relation entre l'Absolu, Dieu

et *vidélina*. Nous allons voir la nature du lien entre la lumière spirituelle (*vidélina*) et sa source, le soleil divin (Dieu). De plus, nous tenterons d'expliquer avec le plus de clarté et de précision possible, la relation qui existe entre l'Absolu⁹⁶, le soleil divin et la lumière spirituelle qui en émane. Cette explication s'avère nécessaire dans la mesure où justement Omraam fait une distinction importante entre Dieu et l'Absolu. Dans cette partie de notre recherche sur la conception de la lumière d'Omraam, nous abordons la lumière dans son essence la plus pure ; nous remontons pour ainsi dire au lieu même d'où la lumière est issue. Afin de bien saisir les enjeux dont il sera question dans ce chapitre, nous utiliserons à nouveau le raisonnement analogique. Celui-ci constitue une « clé » d'interprétation très utile pour aborder des réalités aussi abstraites que Dieu et l'Absolu. D'ailleurs, c'est avec ce type de raisonnement qu'Omraam lui-même aborde tout thème métaphysique. Enfin mentionnons que c'est à même ce chapitre que nous aurons l'occasion de voir la nature du lien entre Dieu et la lumière.

Nous avons amplement parlé de *vidélina* jusqu'à présent. Nous avons mentionné les multiples dénominations qu'elle pouvait adopter pour notre auteur: Verbe de Dieu, Fils de Dieu, Aura de Dieu, Esprit de Dieu, Sagesse, Logos, lumière divine, etc. Nous avons donc bien saisi qu'il s'agit en fait, peu importe le nom qu'on lui donne, du rayonnement de Dieu lui-même considéré ici comme le soleil du monde spirituel. Pour les kabbalistes, ce rayonnement est *Hockmah*, la Sagesse. Pour la théologie alexandrine c'est le Verbe, la

⁹⁶ L'Absolu est une notion fondamentale dans la conception de la Divinité d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Nous verrons plus loin les particularités de cet Absolu.

Sagesse ou le Christ: le Fils unique du Père. Une chose semble commune à tous ces courants: cette réalité métaphysique est lumineuse, éclairante et unie à Dieu. Pour Omraam, cette lumière est l'Esprit de Dieu, *vidélina*, qui émane de Dieu lui-même. C'est une lumière incandescente qui contient en elle toutes les vertus de Dieu. Omraam mentionne d'ailleurs la nature de ces vertus et ce en ayant recours cette fois à un discours symbolique.

4.1 LE SYMBOLISME DU SPECTRE SOLAIRE

Nous savons depuis un bon moment déjà que dans le spectre de la lumière solaire sont contenues les différentes couleurs de l'arc-en-ciel que le prisme décompose parfaitement. Ces couleurs, du rouge au violet, sont des vibrations qui possèdent des longueurs d'ondes différentes. Pour Omraam, tout cela a une valeur symbolique : «Les couleurs de la lumière analysée par le prisme ont donc aussi une valeur symbolique»⁹⁷. Car en fait, *vidélina* est justement une lumière divine, une lumière blanche, qui contient elle aussi, comme la lumière solaire, un spectre de couleurs. Les différentes couleurs contenues dans la lumière divine sont identifiées par Omraam à des Esprits et à des vertus de Dieu lui-même. Pour lui, ces Esprits symbolisés par les couleurs de l'arc-en-ciel sont : «les sept Esprits qui se tiennent devant le Trône de Dieu»⁹⁸. Evidemment Omraam fait ici référence à la vision de saint Jean qui est décrite dans l'Apocalypse. Reméorons-nous la vision en question :

⁹⁷ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.113

⁹⁸ *Ibid.* p.113

A l'instant, je tombai en extase. Voici, un trône était dressé dans le ciel, et, *siégeant sur le trône, Quelqu'un...* Celui qui siège est comme une vision de jaspe et de cornaline ; un arc-en-ciel autour du trône est comme une vision d'émeraude [...] Du trône partent des éclairs, des voix et des tonnerres, et sept lampes de feu brûlent devant lui, les sept Esprits de Dieu.⁹⁹

Dans ce passage, saint Jean ne nomme pas Dieu mais le décrit plutôt par des images de lumières et de couleurs. Il le décrit comme «une vision de jaspe et de cornaline» et dit voir autour de lui un arc-en-ciel. Cette description est pour nous d'un grand intérêt puisque c'est justement à cela qu'Omraam nous renvoie. Un fait est à noter cependant, saint Jean n'identifie pas lui-même les «sept Esprits» aux couleurs de l'arc-en-ciel qu'il décrit, c'est plutôt là une interprétation que fait Omraam dans le but d'exposer sa pensée.

Cette façon de décrire Dieu par des images de couleurs, de lumières et de pierres précieuses exprime le fait que Dieu est une réalité transcendante qui échappe à ce que notre langage humain peut décrire. On essaie donc de le décrire par des analogies, des symboles et des images qui servent à toute fin pratique d'«ancrage» à la pensée et au langage. C'est ce qu'a bien montré Denys l'Aréopagite dans son oeuvre intitulé *La hiérarchie céleste*. Parlant des images qui servent à décrire Dieu, il dira: «...quant aux images multicolores des pierres, il faut penser qu'elles symbolisent, si elles sont blanches, la figure de la lumière, rouges celle du feu, jaunes celle de l'or, vertes la jeunesse et la fleur de l'âme, et pour chaque forme tu trouveras des images symboliques capables d'élever l'esprit»¹⁰⁰.

⁹⁹ Ap 4, 2-3,5.

¹⁰⁰ D. L'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, trad. M. de Gandillac, Paris Cerf. 1958 p.184

Ainsi ces images prétendent élever l'esprit vers une réalité d'ordre supérieur qui transcende le langage au sens propre. Lorsque Omraam parle quant à lui des sept Esprits qui sont auprès de Dieu, il fait justement référence à cette réalité lumineuse et multicolore qui entoure la Divinité qui elle, demeure inaccessible : «Personne n'a jamais vu Dieu parce que Dieu, c'est l'infini, l'illimité. On peut sentir Sa présence, oui, on peut même voir Ses manifestations, des éclairs, des projections de lumière, mais on ne peut pas voir l'Auteur de ses manifestations»¹⁰¹. Ces projections de lumières peuvent être considérées comme le rayonnement de Dieu, c'est-à-dire *vidélina*: la lumière blanche et divine dans laquelle sont perceptibles les sept couleurs du spectre.

Pour Omraam, la couleur rouge symbolise l'«Esprit de Vie», dont la vertu principale est la vitalité. L'orange correspond à l'«Esprit de sainteté» et la vertu liée à cet Esprit est la santé. Le jaune symbolise l'«Esprit de Sagesse ». Le vert est lié à l'«Esprit d'Éternité» et la vertu qui lui est liée est l'espérance. Le bleu, c'est l'«Esprit de Vérité» dont la foi est la vertu. L'indigo quant à lui est en lien avec l'«Esprit de Force» et c'est justement la force qui est la vertu correspondante. Enfin le violet symbolise l'«Esprit du Sacrifice» et sa vertu est le sacrifice et l'amour spirituel¹⁰².

¹⁰¹ O.M. Aïvanhov, *Les mystères de Iésod*, 3^e édition, Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes.7), 1981, p.145

¹⁰² O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.114-116.

Tout comme ces sept couleurs sont des aspects différents de la même lumière blanche, les sept Esprits dont parle Omraam peuvent être considérés comme des forces, des êtres ou des énergies différentes qui viennent tous de Dieu. On voit ainsi clairement que derrière la diversité des manifestations, il y a toujours l'unité de Dieu. C'est pourquoi ces Esprits et dans le cas qui nous occupe présentement les couleurs qui les symbolisent, peuvent être envisagés comme des propriétés de la lumière divine elle-même : celle-ci contient et dispense la vie, l'amour, la force, etc.

4.2 LUMIÈRES ET DIVINITÉ DANS LA KABBALE

Pour sa part, la tradition ésotérique juive, c'est-à-dire la kabbale, parle elle aussi des lumières de différentes couleurs qui entourent le trône de Dieu. Dans le livre du Zohar il est écrit :

De même que la pupille est entourée de cercles de diverses couleurs, de même l'image de la gloire de Dieu est entourée des dites trois couleurs *principales* qui ne sont que le reflet de l'unique Lumière suprême désignée par les mots : «Jéhovah Élohénou Jéhovah»[...] Les *dites trois couleurs principales* de l'arc-en-ciel symbolisent, *par leur diversité malgré leur unité*, l'unité de la Lumière suprême ; le blanc, le rouge et le vert correspondent aux trois degrés *mystérieux de la Lumière suprême*.¹⁰³

Cette citation semble faire écho à la réalité que saint Jean a décrite dans sa vision. Il y aurait donc un certain parallélisme entre ce que dit Omraam à propos de la Divinité et ce que

¹⁰³ *Sepher ha-Zohar*, trad. J. de Pully, tome 1, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, p.113

l'on retrouve dans le Zohar, ainsi que dans certains textes bibliques. Il va de soi que même si les images utilisées pour décrire cette réalité semblent être les mêmes pour tout ces auteurs, il ne faudrait pas prétendre pour autant qu'ils aient pour tous le même sens. Nous sommes conscient de ce fait mais néanmoins, cela nous permet de voir certains contextes d'utilisation de ces images de couleurs et de lumières se rapportant à la Divinité.

Une particularité de la lumière divine que nous avons omis plus tôt est justement ce lien entre les diverses vertus que contient cette lumière divine avec les couleurs de l'arc-en-ciel qui les symbolisent, et surtout, le fait que malgré la diversité de ces couleurs ou de ces Esprits, il s'agit toujours de la manifestation d'un principe unique: Dieu. Donc ces vertus, ces Esprits symbolisés par les couleurs sont toujours la division et la différenciation de Dieu lui-même. Nous touchons ici à un aspect important de la relation qui existe entre Dieu - le soleil spirituel - et sa manifestation sous forme de lumière spirituelle. Nous pouvons dire que pour notre auteur ce soleil duquel rayonne la lumière spirituelle est, en d'autres mots, le trône de Dieu entouré d'une lueur divine. Cette lumière spirituelle, *videlina*, contient en elle la totalité des vertus et attributs de Dieu. Elle est pour ainsi dire la manifestation de Dieu qui lui demeure éternellement en lui-même; siégeant sur son trône, insaisissable.

Omraam rappelle que saint Jean ne décrit pas Dieu dans sa vision, mais qu'il dit seulement que sur le trône siégeait «Quelqu'un». Omraam croit qu'il s'agit-là d'une façon de dire que Dieu est inexprimable, inconcevable : «Dieu Lui-même, saint Jean ne Le décrit pas et ne Le

nomme pas [...] On ne peut donner une idée de Dieu que par des images de lumière»¹⁰⁴. Tout ce que l'on peut apercevoir de Dieu est donc son trône d'où sort la lumière. Cette considération nous amène à parler d'une distinction fondamentale qu'Omraam fait entre Dieu, considéré ici comme le soleil spirituel et l'Absolu.

4.3 DISTINCTION ENTRE DIEU ET L'ABSOLU

Pour lui l'Absolu, qu'il appelle parfois suite aux kabbalistes *Aïn Soph Aour* (littéralement: lumière sans fin), correspond à «une lumière infinie, impossible à concevoir, et dont on ne peut même pas parler: ce sont les abîmes»¹⁰⁵. C'est le Dieu qu'on ne peut décrire ni comprendre ; c'est le Dieu inconcevable et inexprimable parce que c'est le Dieu non-manifesté. Dans le Zohar, c'est *Aïn soph*¹⁰⁶, qui littéralement signifie : sans fin. C'est le Dieu de la théologie négative et c'est le Dieu qui n'est jamais ce que l'on dit de lui puisqu'il est toujours au-delà des descriptions, qui d'une certaine façon, saisissent ce qu'ils décrivent. Or Dieu, c'est l'insaisissable. C'est l'Infini qui transcende tout concept, c'est le tout-Autre.

Alors que le Dieu manifesté, c'est le Père qui émane de l'Absolu. Afin de les distinguer, Omraam dit à propos de l'Absolu que c'est : «le Non-manifesté, dont on n'a aucune notion

¹⁰⁴ O.M.Aïvanhov, *Approche de la cité céleste*. Fréjus (France), Éditions Prosveta (Coll. Izvor, 230), 1989, p.99

¹⁰⁵ O.M.Aïvanhov, *Les mystères de Iésod*, p.242

¹⁰⁶ Parfois appelé *Aïn soph Aour* (lumière sans fin), *Aïn soph* (sans fin) ou *Aïn* (sans).

et dont *Kéther*, Dieu le Père, est une émanation»¹⁰⁷. D'une certaine façon le Père est, en langage imagé, le trône sur lequel siège l'Absolu. Ces notions correspondent chez les kabbalistes à *Kéther* (littéralement : couronne), la première émanation d'*Aïn Soph*, l'Infini (voir tableaux p.81). D'ailleurs, le fait que la kabbale nomme *Kéther* (couronne) la région qui correspond précisément au trône de Dieu n'est pas le fruit du hasard.

Donc Omraam distingue bien Dieu de l'Absolu ou pour être plus exact, Dieu manifesté et Dieu non-manifesté. Il s'agit en effet du même «Être», dont une partie seulement est manifestée et donc d'une certaine façon accessible à la raison ou à l'intuition. Selon lui toujours, le Dieu manifesté est en fait une projection de l'Absolu lui-même qui voulait sortir de son immensité pour se manifester: «Aïn Soph Aour, le Dieu absolu, inexprimable, inconnaissable, a donc projeté un reflet de Lui-même: Dieu manifesté, qu'on a appelé Dieu le Père pour le différencier de Dieu absolu que nul ne peut connaître»¹⁰⁸. Ainsi, le Dieu manifesté, c'est-à-dire le soleil divin, serait la manifestation spirituelle de l'Absolu : il en serait une émanation. Dans le langage courant, nous dirions que le soleil divin ou la manifestation de Dieu n'est que la pointe de l'iceberg qu'est la Divinité elle-même. Ou encore que le soleil divin ou Feu primordial est comme le «corps», subtil il va sans dire, à travers lequel se manifeste l'Esprit infini de Dieu : l'Absolu.

¹⁰⁷ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu*, séphiroth et hiérarchies angéliques. Fréjus (France). Éditions Prosveta (Coll. Izvor, 236), 1994, p.76

¹⁰⁸ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'Arbre de vie*, p.67

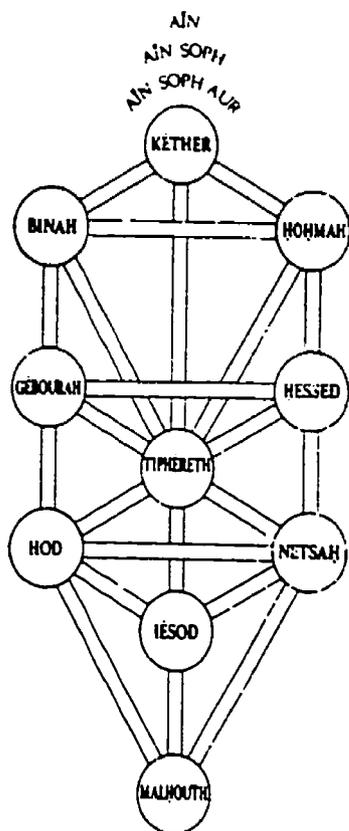
Pour définir cet Absolu, Omraam dira que c'est «la quintessence la plus pure de la Divinité...»¹⁰⁹, que c'est un espace «dont on ne sait plus s'il est lumière ou ténèbres»¹¹⁰. Selon lui, cet Absolu est le Dieu Osiris de la religion égyptienne et parlant de lui il dit : «La réalité, c'est qu'Osiris est tellement lumineux qu'il semble obscur. Osiris est lumière au-delà même de la lumière»¹¹¹. D'après le Zohar, *Aïn Soph* (sans fin ou l'infini) est une région qui se situe au-delà du soleil spirituel: *Kéther*, qui est la première manifestation de d'*Aïn Soph*. C'est ce que l'on peut constater sur le schéma de la page suivante. Comme *Kéther* correspond à la première manifestation de la Divinité, *Aïn Soph* est cette région de la Divinité non manifestée qui alimente de sa propre essence le soleil divin. D'un point de vue analogique, le soleil divin a besoin de l'Absolu tout comme la flamme a besoin de l'oxygène pour brûler : l'Absolu est l'essence même du Feu cosmique qui est à l'origine de la création.

¹⁰⁹ O.M.Aïvanhov, *Approche de la cité céleste*, p.99

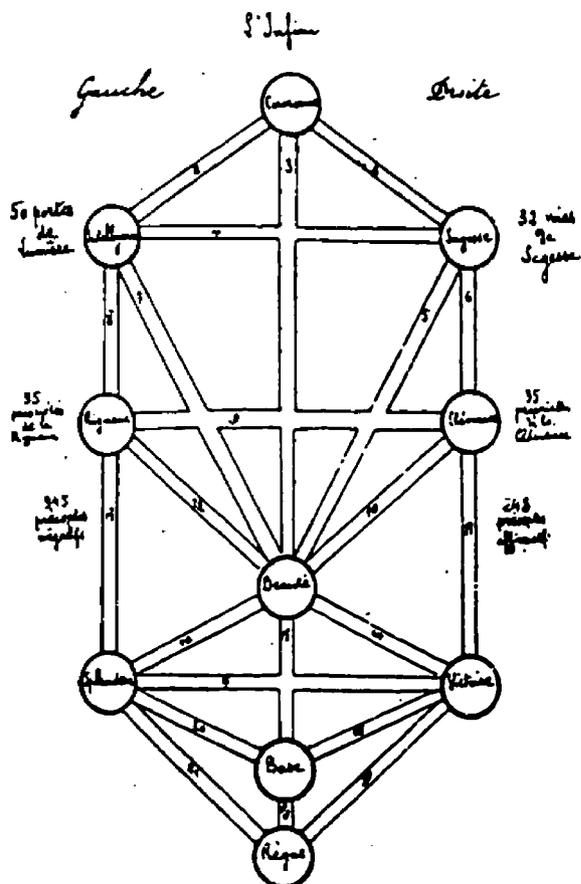
¹¹⁰ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu....* p.74

¹¹¹ *Ibid.* p.74

L'Arbre des sephiroth d'après Omraam Mikhaël Aïvanhov et Paul Vulliaud



« Arbre séphirotique »¹¹¹



« Arbre des sephiroth »¹¹²

¹¹¹ AÏVANHOV, Omraam Mikhaël. "L'arbre séphirotique", de l'homme à Dieu Séphiroth et hiérarchies angéliques, France. Éd. Prosveta, 1994, p. 77

¹¹² VULLIAUD, Paul. "L'arbre des sephiroth", La kabbale juive. Histoire et doctrine, Paris. Émile Nourry éditeur, 1923, p. 517

4.4 LA DIVINITÉ DANS L'«ARBRE DE VIE»

L'«Arbre de vie»¹¹⁴, que l'on retrouve dans la tradition kabbalistique (fig. p.66), est une représentation condensée et schématique de la structure de l'homme, de l'univers et de Dieu lui-même. Cet arbre est divisé en 10 régions différentes appelées séphirot. D'après la kabbale, le nombre 10 représente la perfection, c'est pourquoi l'Arbre est divisé en ce nombre de régions. Ce sont donc 10 régions de l'univers, ainsi que 10 aspects de Dieu. Ce sont également 10 attributs de l'être humain, puisque ce dernier est envisagé comme le microcosme de l'univers qui lui est le macrocosme. Ou encore, comme l'homme est créé à l'image de Dieu, il y a similarité, au niveau des principes, entre l'être humain et Dieu lui-même.

Au-delà de cet Arbre, c'est-à-dire au-delà de toute manifestation (puisque l'«Arbre de vie» représente l'aspect manifesté de Dieu), il y a une région que les kabbalistes ont nommé *Ain soph aour* (lumière sans fin). C'est la Divinité avant-même qu'elle ne se manifeste. Au sommet de cet Arbre on retrouve une première région qui est appelée *Kether* (Couronne). C'est la première manifestation de Dieu qui contient en elle toutes les puissances de la Divinité. À la suite de cette région, on retrouve *Hocma* (Sagesse). Puis ensuite vient *Biná* (Intelligence). On retrouve ensuite, dans l'ordre: *Hesed* (Grâce), *Ghéboura* (Force), *Tiphéret* (Beauté), *Neçah* (Triomphe), *Hod* (Gloire), *Iesod* (Fondement) et enfin *Malcouth* (Règne).

¹¹⁴ Les quelques notions que nous présentons ici ont pour but d'informer le lecteur sur les grandes lignes de ce concept.

Ces 10 séphirot sont regroupés, de façon verticale, en trois piliers (voir schéma). Il y a le pilier central, dans lequel on retrouve les séphirot *Kether, Tipheret, Iesod et Malcouth*. Puis de part et d'autre, il y a le pilier de la rigueur (*Binâ, Ghéboura, Hod*) et celui de la clémence (*Hocma, Hesed, Neçah*). Ces deux piliers symbolisent l'équilibre cosmique fondé sur la polarité des forces qui régissent l'univers. Ainsi, divers regroupements peuvent être faits pour mettre en valeur un aspect particulier de l'Arbre de vie. Nous aurons l'occasion de voir de près un autre regroupement, horizontal cette fois, dans le chapitre 7.

Sur le rapport existant entre *Aïn Soph* et *Kéther*, la première manifestation de Dieu, on retrouve dans le Zohar ce passage :

À l'intérieur de la Pensée, il n'y a personne qui puisse concevoir quoi que ce soit ; à plus forte raison il est impossible de connaître l'Infini (*Aïn Soph*) qui est impalpable ; toute question et toute méditation resteraient vaines pour saisir l'essence de la Pensée suprême, centre du tout, secret de tous les secrets, sans commencement et sans fin, infini, dont on ne voit qu'une petite parcelle de lumière, telle que la pointe d'une aiguille.¹¹⁵

Dans ce passage, on mentionne que ce qui se manifeste de la Divinité n'est qu'une infime partie d'elle-même. Le Dieu non manifesté est en fait l'Infini qui alimente de sa pure essence le soleil divin considéré ici, par rapport à l'Infini, comme «la pointe d'une aiguille». Ailleurs sont distingués dans le Zohar le soleil divin, considéré comme Dieu le Père, et l'Absolu dans ces termes : «Le Père, c'est l'esprit caché dans l'Ancien des jours...».¹¹⁶ Nous voyons

¹¹⁵ *Sepher Ha-Zohar* [...] p.129

¹¹⁶ *Sepher Ha-Zohar*, tome VI, [...] p.101

confirmé dans ce passage cette distinction entre le Dieu manifesté, identifié au Père et le Dieu non manifesté appelé l'«Ancien des jours», qui est nul autre qu'*Ain Soph* lui-même.

4.5 DISTINCTION ENTRE DIEU ET LA DÉITÉ CHEZ MAÎTRE ECKHART

Cette distinction entre l'Absolu et le Dieu manifesté, que l'on retrouve aussi bien dans l'oeuvre d'Omraam que chez les kabbalistes, se retrouve également dans la tradition chrétienne chez un théologien mystique du XIIIème siècle : Maître Eckhart. Ce dernier distinguait en effet le Dieu trinitaire chrétien (Père-Fils-Esprit) de ce qu'il appelait la «Déité». C'est bien ce qu'explique Jeanne Ancelet-Hustache dans l'introduction de sa traduction des *Sermons* du célèbre prêcheur dominicain:

Eckhart nomme Dieu (*got*) en tant que Dieu trinitaire et Dieu créateur. « Au-delà » de la diffusion des trois personnes et de la diffusion des créatures, il emploie pour le désigner un terme que nous rencontrons souvent et qui ne se trouve que dans les textes allemands : *gotheit*, Déité. C'est l'essence divine, le Principe de toutes choses, le fond originel (*grunt*), le désert, l'Un sans nom et sans mode.¹¹⁷

On voit ici, on ne peut plus clairement, un autre auteur qui distingue de façon évidente Dieu lui-même de l'essence divine qui le transcende . Cela n'a pas échappé à l'attention de Paul Vulliaud qui mentionne, dans son ouvrage sur la kabbale, la similarité entre le discours d'Eckhart sur la Déité et celui des kabbalistes à propos d'*Ain Soph*: « Il est assez curieux de voir que, chez les chrétiens, le système qui se rapproche le mieux de l'Hébraïsme ésotérique,

¹¹⁷ J. Ancelet-Hustache, "Introduction" dans *Maître Eckhart Sermons*, Paris, Seuil, 1974, p.251

relativement à l'En-soph, est celui de Maître Eckhart sur l'Absolu.¹¹⁸

4.6 LA RELATION ENTRE L'ABSOLU, DIEU ET VIDÉLINA

Après avoir défini distinctement les deux aspects de cette réalité unique qu'est la Divinité, soit sous son aspect non manifesté (Absolu) et dans sa manifestation (Dieu, soleil divin, Trinité, etc.), voyons comment notre auteur envisage la relation entre ces deux aspects de la Divinité. Pour lui, la manifestation de Dieu en tant que Père de la trinité divine serait une «projection» de l'Absolu; une émanation de ce dernier. Celui-ci, dans son désir de manifestation, se serait imposé une limitation qui était nécessaire à l'oeuvre même de la création. Comme il le dit dans une conférence sur la kabbale: «...toute création suppose une limitation et Dieu s'est donc imposé des limites. Il est sorti de cette immensité, de cet état indescriptible d'existence subtil où Il se trouvait pour former un monde, un réceptacle qu'Il a rempli de ses émanations : c'était *Kéther*, la première séphira»¹¹⁹. Ce «réceptacle» est le soleil spirituel, le Père, qu'Omraam appelle également parfois le « monde divin ». C'est le Père duquel émane ensuite le Fils, c'est-à-dire le Verbe: «À son tour, Dieu le Père émanant de Lui-même une substance, a formé le Fils : la séphira *Hockmah*, la Sagesse»¹²⁰.

¹¹⁸ P. Vulliaud, *La kabbale juive Histoire et doctrine*, tome 1. Paris, Émile Nourry Éditeur, 1923, p.313

¹¹⁹ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'Arbre de vie*, p.67

¹²⁰ *Ibid.* p.68

Nous voyons bien que derrière ces propos se trouve une conception émanatiste de la Divinité. La lumière divine qu'est le Fils est envisagée comme une émanation du Père qui est lui-même une émanation de l'Absolu. Voilà la base de la pensée théologique, religieuse et d'une certaine façon gnostique d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Il existe entre l'Absolu, le Père et la lumière divine un lien étroit, essentiel, ontologique. De plus, ce lien est ininterrompu et c'est pour cette raison qu'Omraam endosse la thèse d'une création continue qui est sans cesse renouvelée par ce jaillissement divin. Voici comment il exprime lui-même cette idée: «...l'Absolu, l'Inconnaissable s'est imposé des limites, puis débordant de ces limites Il a formé un réceptacle qu'Il a rempli de ses émanations [...] A partir de là on peut dire que toute la création n'est qu'une succession de jaillissements et de débordements de la lumière originelle»¹²¹.

Nous comprenons plus clairement maintenant le lien qui existe entre l'Absolu, Dieu et *vidélina*. C'est un lien d'émanations successives faisant en sorte qu'il s'agit toujours de la même essence divine mais à des degrés différents de condensation. Tout comme *svétlina* et *vidélina* sont considérées comme deux aspects, à des degrés de condensation différents, de la même réalité qu'est la lumière divine, ainsi en est-il, à un degré supérieur, de l'Absolu par rapport à cette même lumière divine. *Vidélina*, la lumière spirituelle, est ainsi une manifestation plus dense de la lumière originelle qu'est l'Absolu : Dieu non manifesté.

D'après ce que nous venons de dire, il est clair maintenant que le rôle du soleil divin (Dieu

¹²¹ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu...*, p.83

le Père pour Omraam) par rapport à l'Absolu est, par analogie, le même que celui du soleil physique par rapport à la lumière divine, tel que nous l'avons exposé dans le chapitre précédent. De même que le soleil physique reçoit *vidélina* pour la transformer en une lumière plus dense qu'est *svétlina*, le soleil divin quant à lui, reçoit la lumière originelle de l'Absolu qu'il transforme en lumière plus dense qui est *vidélina*, la lumière divine. Celle-ci est donc une émanation plus dense de la lumière de l'Absolu, qui est «lumière au-delà même de la lumière» pour reprendre l'expression d'Omraam.

Pour demeurer dans le langage analogique, nous pourrions exprimer la même idée d'une manière différente en disant que l'Absolu est à Dieu le Père ce que le Verbe, la lumière divine, est au soleil physique. Nous disions dans le chapitre précédent que le Christ était considéré par Omraam comme l'«esprit du soleil» ou encore comme l'Esprit de Dieu qui se manifestait à travers le soleil sous forme de lumière. Et bien dans un registre supérieur, l'Absolu qui est la Divinité non manifestée, peut être considérée comme l'Esprit du soleil divin ou encore comme l'Infini qui se manifeste à travers le soleil divin sous forme de lumière divine. Si le soleil de notre monde peut être envisagé comme un corps physique qui permet au Christ de se manifester, le soleil divin quant à lui, peut être considéré comme le corps spirituel qui permet à l'Absolu de se manifester.

Pour terminer ce chapitre, disons que pour Omraam, que nous parlions de l'Absolu, du Père ou de *vidélina*, nous parlons toujours en fait de la lumière à des degrés de manifestation et de condensation différents. Comme nous l'avons vu, il n'est pas le seul à identifier Dieu à

la lumière. Cette identification de la Divinité avec la lumière se trouve d'ailleurs extrêmement bien exprimée dans le Nouveau testament par saint Jean qui dit simplement que : «Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres»¹²². Ou encore par saint Jaques qui dit que : «tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières...»¹²³. Deux mille ans plus tard, Omraam utilise des mots identique mais dans une présentation différente, avec une intention différente.

En effet, dans l'oeuvre d'Omraam, le thème de la lumière est élaboré comme une métaphysique en cascade, c'est-à-dire comme hiérarchisation en 6 étages, à la fois tous identiques quant à leur essence et tous différents quant à leur nature, d'une réalité unique. Ces étages représentent des degrés de condensation ou de matérialisation différent d'une essence unique qu'est la lumière. Au sommet de cette cascade, il y a l'Absolu. Cet Absolu se manifeste en tant que Dieu le Père. Puis de ce Père émane le Fils, le Verbe, *vidélina*. Vient ensuite le soleil, considéré comme un intermédiaire entre le monde créé et le monde incréé. De ce soleil émane la lumière solaire, *svétlina*. Puis enfin, à la base de cette hiérarchie, il y a la matière dense et opaque du monde créé qui est en fait perçue comme de la lumière condensée.

¹²² 1 Jn 1.5

¹²³ Jc 1.17

CHAPITRE 5

LUMIÈRE ET MATIÈRE

Jusqu'à présent comme nous avons pu le constater, la lumière est au centre de la pensée religieuse d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Nous avons vu dans le chapitre quatre que pour lui, la lumière est une émanation divine et elle est l'unique substance dont l'univers soit fait. Cette façon d'envisager la création comme étant essentiellement constituée de lumière est une croyance qui existait déjà et que l'on retrouve entre autres dans le gnosticisme, comme le précise Feuerstein : «Aïvanhov n'a pas inventé cet enseignement. On le retrouve dans de nombreuses traditions différentes, notamment dans le gnosticisme, où la lumière est considérée comme l'essence même de la création»¹²⁴. Dans le chapitre précédent, nous disions qu'en fait la lumière était perçue par Omraam comme la manifestation de l'Absolu qui lui, demeure à jamais non-manifesté. La lumière, en tant que substance divine, est donc envisagée comme l'unique manifestation de la Divinité mais à des degrés de plus ou moins grande subtilité. Voilà pourquoi nous parlions précédemment d'une conception moniste de la création. Pour Omraam, on ne retrouve dans l'univers qu'une seule substance de nature divine qui est la lumière, c'est-à-dire la Divinité manifestée. En ce sens, la lumière peut être qualifiée de manifestation substantielle de l'Absolu :

Dieu l'Absolu est une entité inconcevable, insaisissable, il n'est possible d'avoir une idée de Lui qu'à travers sa manifestation ; et la manifestation de Dieu, c'est la matière qu'Il a fait sortir de Lui-même, car la matière est d'origine divine, et à ce degré de pureté et de subtilité elle est inconnaissable, inconcevable, car elle ne fait

¹²⁴ G. Feuerstein, *op. cit.*, p.217

qu'un avec l'esprit.¹²⁵

Dans ce passage, il identifie la manifestation de Dieu avec la «matière qu'Il a fait sortir de Lui-même». Cette matière n'est en fait rien d'autre que la lumière avec laquelle Dieu aurait tout créé. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que pour Omraam, la lumière et la matière sont une seule et unique chose ; une seule substance. Ce que nous appelons couramment matière n'est pour lui que l'aspect le plus dense et matériel de cette unique réalité qu'est la lumière: «Dans tout l'univers il ne s'agit donc que de la même matière... ou de la même lumière [à l'état] plus ou moins subtil, plus ou moins condensé»¹²⁶. On le voit bien dans cet extrait, la matière que l'on retrouve dans notre univers physique est pour lui la matérialisation de l'unique substance universelle qu'est la lumière.

5.1 NATURE SPIRITUELLE ET MATÉRIELLE DE LA LUMIÈRE

Ce qui peut sembler paradoxal, c'est qu'Omraam identifie clairement la lumière avec l'esprit de Dieu et en même temps avec la matière. Ce qu'il appelle *vidélina*, la lumière spirituelle, est pour lui l'esprit de Dieu répandu partout dans l'univers ; c'est le Christ lui-même, c'est-à-dire le rayonnement spirituel et universel du Père, considéré ici comme le soleil spirituel. Et par ailleurs, cette lumière est la matière primordiale qui est à l'origine de la création. Dans la pensée d'Omraam, il n'y a pas là de paradoxe puisqu'il considère la lumière

¹²⁵ O.M. Aïvanhov, *Approche de la cité céleste*, p.103

¹²⁶ O.M. Aïvanhov, *La lumière, esprit vivant*, p.21

comme une réalité divine qui possède justement les deux propriétés : matérielle et spirituelle. Selon lui, l'esprit et la matière sont les deux pôles ou les deux propriétés de cette unique réalité qu'est la lumière, c'est-à-dire la manifestation de Dieu : «L'esprit et la matière sont deux aspects de Dieu Lui-même. La matière est aussi sacrée, aussi sainte que l'esprit»¹²⁷.

Pour lui la lumière, l'esprit et la matière sont une unité indissociable. Plus précisément encore, la lumière est considérée comme une réalité polarisée: l'esprit représente le pôle masculin et actif de la lumière primordiale, alors que la matière représente le pôle féminin, passif. Lorsqu'Omraam parle de Dieu comme d'un Être androgyne, c'est précisément à la manifestation polarisée de la lumière à laquelle il fait référence. En ce sens, lorsqu'il considère la création il perçoit dans l'aspect physique de celle-ci la matérialisation de cette matière primordiale inhérente à la lumière. Alors que la vie qui circule dans la nature et qui anime et vivifie cette matière est perçue comme l'esprit immanent à la lumière. Bien que l'esprit et la matière soient unis avec la lumière, Omraam précise qu'ils n'en demeurent pas moins distincts, puisque c'est cette distinction qui permet justement à l'esprit de se manifester à travers la matière : «...en réalité l'esprit et la matière restent deux pôles différents, sinon il n'y aurait pas de manifestation»¹²⁸. Donc l'esprit et la matière forment une unité tout en restant distincts l'un de l'autre : la matière n'est pas l'esprit mais sans lui elle n'existerait pas, c'est-à-dire que si l'esprit n'était pas uni à la matière pour lui transmettre la vie, celle-ci resterait inerte puisque c'est de l'esprit qu'elle tient son existence. Et si la matière n'existait

¹²⁷ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.71

¹²⁸ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.71

pas pour permettre à l'esprit de se manifester, celui-ci ne pourrait jamais s'exprimer physiquement.

Le fait que l'esprit ait besoin de la matière pour se manifester est un aspect important de la pensée d'Omraam. Pour lui, ce n'est qu'à travers la matière que l'esprit est perceptible. Si un esprit dit-il, est quelque chose qui est par nature subtil, invisible et impalpable, il doit inévitablement posséder un «corps», si subtil soit-il, pour pouvoir se manifester : «Quand on dit "pur esprit", c'est une façon de parler, car un pur esprit ne peut exister dans le domaine de la manifestation [...] pour pouvoir se manifester, il lui faut un corps...»¹²⁹. Cette considération, il l'applique à Dieu lui-même. Voilà pourquoi nous parlions de la lumière comme de la manifestation substantielle de l'Absolu qui lui est pur Esprit. C'est donc à travers la lumière ou la matière primordiale, considérée comme un corps subtil, que l'Absolu peut se manifester. Et comme l'univers matériel est considéré comme la matérialisation de la lumière, cela revient à dire que l'univers dans lequel nous vivons est considéré comme le «corps physique» de Dieu lui-même. C'est à travers la lumière et par continuation à travers toute la création que le Dieu non-manifesté, l'Absolu, se manifeste.

Voilà comment Omraam envisage le rapport de l'Absolu à la création : il s'agit pour lui d'une unité, l'Esprit et le «corps». C'est pour cela dit-il que la création est vivante et est sans cesse renouvelée par la vie même de Dieu : «Il existe une relation ininterrompue entre l'Absolu et le Dieu manifesté, et c'est ainsi que quelque chose de nouveau s'introduit sans

¹²⁹ *Ibid.* p.62

cesse dans l'univers»¹³⁰. Nous comprenons d'après ces propos que pour lui l'univers est une création continue, puisqu'elle est sans cesse imprégnée de la vie et de l'esprit de Dieu. De plus, c'est justement parce que l'univers ne fait qu'un avec l'esprit de Dieu qu'il nous est possible de le connaître, en voyant dans l'oeuvre de la création ses manifestations. L'univers témoigne donc, en quelque sorte, des attributs de l'esprit, de Dieu, qui sont perceptibles dans la matière : «...jamais on ne pourrait mesurer la puissance de l'esprit si on ne voyait pas sur la matière les effets de cette puissance. Si la matière n'existait pas, on ne saurait rien du pouvoir de l'esprit»¹³¹. Cette façon de voir dans la matière les réalités invisibles de l'esprit est le fondement de la connaissance analogique que l'on retrouve dans l'oeuvre d'Omraam¹³².

5.2 LA MATIÈRE: LUMIÈRE CONDENSÉE

Revenons pour l'instant sur ce qu'Omraam considère comme la matière primordiale et la matière en général. Selon lui, la matière dense que nous pouvons expérimenter empiriquement n'est que la matérialisation de la lumière. Mais la lumière, pour pouvoir se condenser physiquement, doit le faire progressivement. L'Absolu lui-même est «lumière au-delà même de la lumière» et *vidélina* est une manifestation plus dense de cette lumière primordiale. À son

¹³⁰ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu...*, p.84

¹³¹ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.72

¹³² Pour Omraam Mikhaël Aïvanhov, la création est un langage qui exprime les réalités invisibles du monde spirituel. Selon lui, c'est par le biais de la matière que l'esprit est en mesure d'exprimer toutes ses richesses, toute sa puissance. Ainsi, en voyant dans la matière les *effets* de l'esprit, il nous serait possible de remonter à la *cause* pour en saisir et en connaître la nature profonde.

tour *svétlina*, la lumière du soleil est une manifestation plus dense de *vidélina*. Et enfin la matière quant à elle, est perçue comme la matérialisation de la lumière du soleil. Voilà pourquoi Omraam soutient que : «Le monde physique tel que nous le connaissons n'est qu'une condensation de la lumière primordiale»¹³³. C'est toujours par émanations successives que la lumière primordiale devient de plus en plus en dense, jusqu'à devenir complètement solide. À cet égard, Omraam dit : «Vous direz que lorsqu'on regarde les pierres, les plantes, les animaux et même les humains, on ne voit pas qu'ils sont faits de lumière. Oui, parce que cette lumière s'est condensée au point d'en devenir opaque»¹³⁴. Comme c'est la lumière du soleil qui représente l'aspect le plus dense de la lumière avant qu'elle ne devienne matérielle, toute la nature est perçue par Omraam comme la condensation de la lumière solaire. Pour lui, l'apparence physique de l'or manifeste déjà la parenté de ce métal avec la lumière du soleil: «...l'or est une condensation de la lumière solaire, et cette lumière contient la vie, la force »¹³⁵.

Pour se matérialiser cependant, la lumière doit se transformer, car la matière solide est constituée pour notre auteur des quatre éléments. Omraam s'inscrit ici dans la lignée de certains philosophes anciens pour qui la matière est composée des quatre éléments que sont le feu, l'air, l'eau et la terre. Comme il le précise lui-même, ces éléments ne sont pas à confondre avec les éléments de la chimie moderne :

¹³³ O.M.Aïvanhov, *la lumière. esprit vivant*, p.21

¹³⁴ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu...*, p.82

¹³⁵ *Ibid.* p.38

Quand les Anciens parlaient des quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, évidemment ils n'entendaient pas ce terme d'«élément» comme les chimistes actuels, dans le sens par exemple où Mendeléviev a dressé une table d'éléments, mais comme des substances qui entrent dans la constitution de tous les corps matériels.¹³⁶

Ce processus de transformation de la lumière du soleil en quatre éléments se fait selon Omraam par condensation progressive. Le feu engendre l'air, l'air à son tour engendre l'eau et enfin l'eau engendrerait la terre. Ce sont encore là des manifestations physiques différentes de la même lumière ou matière originelle : «Les quatre éléments que nous connaissons ici sous l'apparence du feu, de l'air, de l'eau et de la terre ne sont que de pâles reflets de ces condensations grossières de la matière qui est en haut...»¹³⁷. Cette «matière qui est en haut», c'est pour la lui la matière originelle telle qu'elle émane du soleil divin où elle ne fait qu'un avec l'esprit. Il dira que : «C'est la matière première dont parlent les alchimistes»¹³⁸, qu'elle est d'«origine divine» et qu'elle est la manifestation de Dieu lui-même.

5.3 LA MATIÈRE DANS LE STOÏCISME

En ce sens, nous pourrions dire qu'Omraam a une conception de la matière qui ressemble à celle des stoïciens. Les stoïciens ont en effet une vision moniste de la création. Pour eux, comme le mentionne Michel Spanneut : «La matière première indifférenciée se développe en

¹³⁶ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.91

¹³⁷ O.M.Aïvanhov, *Approche de la cité céleste*, p.104

¹³⁸ O.M.Aïvanhov, *Les mystères de Iésod*, p.241

quatre éléments initiaux : le feu, l'air, l'eau et la terre»¹³⁹. Et c'est de ces quatre éléments que l'univers matériel est composé. Il n'existe donc pour les stoïciens qu'une matière à l'origine de la création et cette matière est identifiée au *Logos*, soit à Dieu lui-même. Tout ce qui existe est constitué de cette matière et est pénétrée par ce *Logos* qui est en fait l'âme de l'univers.

On retrouve à peu près le même discours chez Omraam :

Tout est une manifestation divine: les fleurs, les oiseaux, les arbres, les montagnes, les lacs, les étoiles, l'être humain aussi. Sous différentes formes, à des degrés différents, c'est toujours Dieu qui se manifeste. Dès qu'il y a un être vivant, Dieu est présent, car en dehors de Dieu il n'y a pas de vie. Seul, Dieu répand la vie dans l'univers.¹⁴⁰

Évidemment, la différence est qu'Omraam ne fait jamais référence au *Logos* des stoïciens comme tel. Il parle plutôt du Christ ou encore de la manifestation de Dieu. Ils partagent néanmoins une conception moniste de la création et surtout ils ont en commun une conception spirituelle de la matière. C'est-à-dire que pour les stoïciens, le *Logos* en question est à la fois matière originelle et raison universelle : matière (ou substance) et *pneuma*. De cette conception stoïcienne de la matière unie au *pneuma* découle une conception moniste de la création, comme le mentionne Spanneut, qui cite ici J. Moreau : «Le stoïcisme, à partir de prémisses empruntées à une dialectique dualiste, aboutit donc, à travers un matérialisme physiologique, à un monisme spiritualiste»¹⁴¹. Cette remarque vaut également pour la conception de l'univers d'Omraam, puisque ce dernier envisage l'univers comme la

¹³⁹ M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris. Seuil, 1957, p.350

¹⁴⁰ O.M. Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.56

¹⁴¹ M. Spanneut, *Le stoïcisme* [...] p.27

matérialisation de la lumière primordiale qui est à la fois matière originelle et esprit universel. D'ailleurs, cette affirmation d'Omraam n'est-elle pas un écho fidèle à la conception stoïcienne de Dieu: «L'esprit et la matière sont deux aspects de Dieu Lui-même»¹⁴².

Omraam identifie cette matière primordiale avec la lumière originelle, c'est-à-dire la lumière avec laquelle Dieu a tout créé, soit le Christ qu'il considère comme l'Esprit universel. Il est intéressant de noter au passage que Tertullien est un auteur qui parle du Christ en des termes très proches de l'identification du Verbe avec la matière primordiale. Spanneut dit en parlant de Tertullien : «Il parle de ce Verbe-Sagesse, source de la création, en termes très concrets. Il est substance, origine de toutes les substances. Et voici qu'il l'appelle, sous le nom de Sagesse, «matière pour les oeuvres du monde», «source et origine de tout, vraiment matière des matières»¹⁴³. Tertullien accorde donc au Verbe une certaine corporéité qui est toutefois sans rapport précise-t-il, avec la matière dont les corps matériels soit fais. Cette précision nous incite à demeurer prudent dans un rapprochement possible avec l'identification qu'Omraam fait entre le Christ et la matière. D'autant plus qu'il nous est difficile, dans un tel contexte, de tenir compte de l'ensemble de la christologie de Tertullien. À travers les propos de ce dernier par contre, une chose demeure claire dit Spanneut : «[Tertullien] laisse entendre une conception matérialiste de Dieu, et du Verbe en particulier»¹⁴⁴.

¹⁴² O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.71

¹⁴³ *Ibid.* p.351-352

¹⁴⁴ *Ibid.* p.300

Encore là, bien qu'une certaine forme de substance originelle soit mise en lien avec le Verbe-Sagesse, il existe une autre différence notable avec ce que l'on retrouve chez Omraam. Pour Tertullien, la matière originelle a été créée par Dieu, alors que dans la pensée d'Omraam elle est une émanation de ce dernier. De plus, Tertullien ne semble pas lier expressément cette matière originelle à la lumière comme le fait notre auteur. De ces propos sur le stoïcisme et sur ceux des Pères cités ressortent toutefois une remarque intéressante. Malgré les formes diverses que prend la matière dans l'oeuvre de la création, on retrouve toujours derrière cette diversité une unité substantielle commune. C'est peut-être en cela que la conception stoïcienne de la matière, celle de certains Pères et celle d'Omraam ont quelque chose en commun¹⁴⁵.

5. 4 ESSENCE ET ORIGINE DE LA MATIÈRE

Pour en revenir à Omraam, cette matière primordiale est la lumière originelle. Elle est l'essence même des quatre éléments dont l'univers matériel est composé : «Par matière primordiale il faut entendre des essences, et non des éléments matériels tels que nous les connaissons et que les étudie la science»¹⁴⁶. Ce n'est que lorsqu'elle se matérialise dans le

¹⁴⁵ Enfin, qu'on nous permette d'ajouter que cette façon de concevoir la création comme une unité substantielle se trouve également à la base de la majorité des systèmes philosophiques orientaux, comme le mentionne Fritjof Capra dans *le tao de la physique* : La plus importante caractéristique de la conception orientale du monde - on pourrait presque dire son essence - est la conscience de l'unité et de l'interaction de toutes choses et de tous événements, l'expérience de tous les phénomènes du monde comme autant de manifestations d'une unité primordiale. Fritjof Capra, *Le tao de la physique*, Paris, Tchou, 1979, 311p.

¹⁴⁶ O.M.Aivanhov, *de l'homme à Dieu...*, p.91

monde physique que cette matière primordiale se divise pour ainsi dire en quatre éléments. Ces éléments sont donc envisagés comme la matérialisation de la matière primordiale ou de la lumière originelle, car comme nous le disions plus haut, la lumière et la matière ne font qu'un dans la pensée d'Omraam. Cette matière originelle dira-t-il, lorsqu'elle se condense pour devenir la matière physique, perd son caractère éternel et devient périssable puisque soumise au temps. C'est pourquoi selon lui, l'univers matériel dans lequel nous vivons n'est pas éternel comme l'ont affirmé certains philosophes. Seule cette matière primordiale qui est l'essence et donc en quelque sorte, la charpente même de la création est éternelle: «La matière primordiale est une substance que Dieu a projeté hors de Lui-même et condensée. Elle seule est indestructible, éternelle. C'est avec cette matière que Dieu a créé les mondes, et ces mondes un jour se désagrégeront pour réapparaître sous de nouvelles formes»¹⁴⁷.

Afin d'apporter à sa conception de la matière un appui vérifiable, Omraam relate à titre de preuve l'expérience de la matière en combustion. Lorsque l'on fait brûler du bois dit-il, on constate que le processus de combustion libère les différents éléments (les quatre éléments) contenus dans le bois. Du feu se dégage des gaz (air) ainsi que des vapeurs d'eau (eau). Mais en majorité, c'est de la lumière et de la chaleur (feu) que libère le bois en se consumant. Pendant un temps donné, le bois brûle et libère toute la lumière du soleil qu'il a accumulé en lui. Et lorsque le bois est complètement consumé, il ne reste plus qu'un petit peu de cendre (terre). Cette masse qu'était le bois était donc en majorité composée de lumière condensée. Ce qui reste de l'élément «terre» est un peu de cendre alors que l'élément «feu»,

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p.92-93

duquel l'arbre était en majorité composé, s'est libéré progressivement sous forme de lumière et de chaleur.

Donc pour lui, dire que l'arbre est fait de matière, c'est dire qu'il est en majorité constitué de lumière et que ce que nous identifierions avec l'élément «terre» proprement dit, ne représente qu'une faible part de sa constitution. Cet élément ne servait en fait qu'à fixer la lumière elle-même : «Tous ces rayons de soleil, ces énergies qu'il captait chaque jour, l'arbre ne pouvait les emmagasiner que parce qu'il possédait une matière pour les recevoir, et cette matière, c'est la terre»¹⁴⁸.

5.5 VISION COSMIQUE DE L'INCARNATION

Nous disions plus haut que l'ensemble de la création était considéré par Omraam comme le corps physique de Dieu lui-même, et qu'en tant que lumière condensée, la création ne faisait qu'un avec l'esprit de Dieu. Cette façon de considérer l'univers comme un «Être» est, selon Feuerstein, une caractéristique des traditions ésotériques : «L'univers des traditions ésotériques est un être vivant qui remplit d'admiration et d'émerveillement toute âme sensible»¹⁴⁹. Pour Omraam, l'univers est le corps physique de Dieu que celui-ci imprègne de sa présence vivifiante, de son esprit universel. Il dira dans un langage imagé que Dieu : «a ses membres profondément enfoncés partout dans la création [...] Il est omniprésent dans les

¹⁴⁸ O.M. Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.117

¹⁴⁹ G. Feuerstein, *Le mystère* [...] p.156

pierres, les plantes, les animaux, les humains, les anges et toutes les hiérarchies célestes, et plus loin encore...»¹⁵⁰. La différence entre la présence de Dieu qui réside dans les pierres ou chez l'être humain, c'est le degré de liberté qu'elle a de s'exprimer. Dieu se manifeste plus librement à travers l'homme qu'à travers la plante.

Il va de soi que voir l'univers comme le corps physique de Dieu conduit à une façon particulière de considérer l'incarnation. Dans une telle optique, Dieu est considéré comme l'esprit universel qui s'incarne dans la matière. C'est une vision cosmique de l'incarnation que l'on retrouve fréquemment dans la tradition gnostique. C'est précisément en ce sens qu'Omraam parle de la création comme du corps de Dieu ou du Christ¹⁵¹. Le Christ pour Omraam, c'est d'abord *vidélina*, la lumière spirituelle. Et comme la création est selon lui la matérialisation de la lumière primordiale, cela revient à dire que la matière est le corps du Christ : «Toute la végétation n'est rien d'autre qu'une condensation de la lumière du soleil. C'est le soleil qui forme les légumes et les fruits, qui les fait mûrir, qui condense sa vie, sa lumière, sa chaleur, son amour. C'est pourquoi il est dit que nous mangeons le corps du Christ»¹⁵². Et ailleurs il dira encore que : «Tout ce qui nous nourrit et nous abreuve est la chair et le sang du Christ...»¹⁵³. Il s'en suit évidemment qu'Omraam a de l'eucharistie une

¹⁵⁰ O.M.Aïvanhov, *De l'homme à Dieu...*, p.95

¹⁵¹ Dans la pensée d'Omraam le Christ, en tant que manifestation de Dieu, ne fait qu'un avec lui. L'univers est donc le corps du Christ et de Dieu puisqu'ils sont un.

¹⁵² O.M.Aïvanhov, *Hrani yoga, le sens alchimique et magique de la nutrition*, Fréjus (France). Éditions Prosveta (Coll. Oeuvres complètes, 16),1977, p.191

¹⁵³ O.M.Aïvanhov, *Le véritable enseignement du Christ*, p.129-130

vision d'autant plus large qu'elle est mystique, voire ésotérique.

5.6 LA MATIÈRE CHEZ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Cette façon de concevoir la matière comme la «chair» du Christ se retrouve également chez ce contemporain d'Omraam qu'est Pierre Teilhard de Chardin. Cet auteur nous intéresse non seulement parce qu'il a une conception du Christ¹⁵⁴ qui s'apparente à celle d'Omraam, mais également parce qu'en tant qu'homme de science, il possède des connaissances d'ordre scientifique qui donnent à sa conception spirituelle de la matière une certaine crédibilité. Pour Teilhard, la matière est de nature spirituelle et il a même consacré à celle-ci un chapitre intitulé *Hymne à la matière* dans son livre *La puissance spirituelle de la matière*. La matière a dans la pensée christologique de Teilhard un rôle plus qu'essentiel: elle est le lieu même de la rédemption universelle par le Christ. Il la qualifie de «puissante», d'«impénétrable», il la désigne également par des termes tel que «Sève de nos âmes», «Main de Dieu» ou encore «Chair du Christ», plus étonnant encore peut-être : «source harmonieuse des âmes»¹⁵⁵. Il serait inutile de multiplier davantage les qualificatifs, mais disons seulement que la matière possède dans la pensée de Teilhard une dignité aussi grande que celle du Christ lui-même. Et cela parce que la matière est la «matrice de l'esprit» dira Teilhard. L'esprit et

¹⁵⁴ Le "Christ cosmique" de Teilhard, en tant que Verbe universellement incarné dans la matière, semble très similaire au "Christ cosmique" d'Aïvanhov dont l'univers est le corps physique. À la différence près et non négligeable que le "Christ cosmique" d'Aïvanhov est identifié à la lumière spirituelle et que celui de Teilhard n'est jamais envisagé indépendamment de la personne de Jésus.

¹⁵⁵ P. Teilhard de Chardin, *La puissance spirituelle de la matière*, Paris, seuil, p.72-73

la matière jouent donc un rôle complémentaire dans cette vision spirituelle de la matière.

La façon dont Teilhard conçoit la matière est somme toute assez similaire à la conception d'Omraam sur un point en particulier : la matière est perçue comme la « chair » du Christ, c'est-à-dire comme ne faisant qu'un avec lui. Teilhard dira que la matière qui existe dans les « hauteurs sereines » est : « Chair si transparente et si mobile que nous ne te distinguons plus d'un esprit »¹⁵⁶. Pour sa part Omraam dira de la matière primordiale qui est auprès de Dieu qu'« à ce degré de pureté, la matière est presque de la même substance que l'esprit »¹⁵⁷. Bien qu'ayant une conception similaire de la matière unie à l'esprit, une importante distinction doit toutefois être apportée entre la conception de la matière de Teilhard et celle d'Omraam. Pour Omraam, la matière est une émanation de l'Absolu alors que pour Teilhard la matière a été créée par Dieu. C'est donc la façon de concevoir l'origine de cette matière qui est différente chez ces deux auteurs.

Une autre différence réside dans la conception du Christ cosmique dont la matière est considérée comme la « chair ». Dans les deux cas le Christ est perçu comme un esprit universel incarné dans la matière. Teilhard dira que : « La présence du Verbe incarné pénètre tout comme un Élément universel »¹⁵⁸ et que : « C'est parce que le Christ s'est "inoculé" dans la Matière qu'il n'est plus séparable de la croissance de l'Esprit, - tellement incrusté dans le

¹⁵⁶ *Op.cit.*, p.74

¹⁵⁷ O.M.Aïvanhov, *de l'homme à Dieu*..., p.42

¹⁵⁸ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris, seuil, 1965, p.86

Monde visible qu'on ne saurait plus l'en arracher désormais qu'en ébranlant les fondements de l'Univers»¹⁵⁹. Omraam quant à lui, considère le Christ comme un Esprit cosmique et il dira que : «De l'atome aux étoiles, rien n'existe dans l'univers qui ne soit vivifié, animé par l'Esprit cosmique»¹⁶⁰. On peut comprendre pourquoi ces deux auteurs qualifient la matière de «chair» du Christ.

Cependant, la différence majeure entre les deux auteurs est que pour Teilhard, le Christ n'est jamais considéré séparément de Jésus, alors qu'Omraam distingue clairement Jésus, l'homme historique, du Christ cosmique qui est selon lui, un principe universel. En d'autres mots, la christologie de Teilhard a son enracinement dans la personne même de Jésus, c'est-à-dire dans la manifestation historique du Christ sur terre, alors qu'il en va autrement pour la conception du Christ d'Omraam. De plus, le rôle de l'Église occupe une place centrale dans la pensée christologique de Teilhard, alors que cette façon de voir le rôle de l'Église n'existe pas chez Omraam. Ce dernier a plutôt de l'Église une conception naturaliste. Pour lui, la véritable Église de Dieu, c'est l'homme, la Nature, l'univers. C'est, en un mot, la matière qui est habitée et animée par l'esprit universel qu'est le Christ.

5.7 VISION MONISTE DE LA CRÉATION

Pour résumer, nous pourrions dire qu'Omraam a une conception moniste de la création

¹⁵⁹ *Op.cit.*, p.89

¹⁶⁰ O.M.Aivanhov, «*Vous êtes des dieux*», p.160

qui est à la fois matérialiste et spiritualiste. Il en est ainsi puisque selon lui l'univers n'est composé que d'une seule substance divine, la lumière originelle, et que cette substance est à la fois matérielle et spirituelle. Elle est matérielle puisqu'elle est identifiée à la matière primordiale et elle est spirituelle en tant qu'identifiée avec l'Esprit cosmique qui pénètre et vivifie la création. Cette conception de l'univers comme étant uniquement composé de lumière, ainsi que la façon dont Omraam envisage le rôle de l'Esprit cosmique sur la création détermine, en dernière analyse, sa vision téléologique de l'univers. Selon lui, la création est pré-destinée à devenir entièrement lumineuse afin de réintégrer le sein de Dieu : «Un jour l'univers redeviendra lumière et rentrera dans son état primordial de pureté et de transparence»¹⁶¹. Cela s'accomplira par le travail de l'Esprit cosmique qui est lumière et pureté absolue. En pénétrant l'univers de toute part, l'Esprit transforme et spiritualise la matière. Il lui transmet sa propre lumière, sa propre quintessence, afin de la rendre semblable à lui-même: pure lumière.

¹⁶¹ O.M.Aïvanhov, *Les fruits de l'arbre de vie*, p.71

CHAPITRE 6

CARACTÉRISTIQUES DU THÈME DE LA LUMIÈRE CHEZ OMRAAM

MIKHAËL AÏVANHOV

Dans les chapitres précédents, nous avons exposé la conception de la lumière inhérente à l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Nous avons constaté qu'il s'agit d'une conception émanatiste de la lumière qui aboutit à une conception moniste de la création. Comme la lumière qui est l'unique substance de la création est considérée à la fois comme une réalité matérielle et spirituelle, cela implique que ce monisme que nous pourrions caractériser d'ontologique peut être envisagé de deux points de vu différents: soit comme étant matériel ou encore spirituel. La création est une unité vivante qui contient un aspect matériel, l'univers physique, et un aspect spirituel, l'esprit universel qui l'anime, c'est-à-dire la vie qui circule dans cet univers. Cette vie qui anime et vivifie l'univers est la vie de Dieu lui-même, c'est pourquoi nous disions de l'univers matériel qu'il était le «corps physique» de Dieu.

6.1 LES DIFFÉRENTS ÉTATS DE LA LUMIÈRE

Cette façon de concevoir la lumière et la création peut être envisagée comme une conception stratifiée de la Divinité elle-même: de l'Absolu qui est insaisissable, inconnaissable, jusqu'à la matière physique dont la réalité peut être scientifiquement expérimentée. Dans un langage imagé, nous pourrions dire que c'est là un système qui fonctionne par étages. D'abord il y a l'Absolu qui est «la lumière au-delà même de la lumière». Ensuite il y a le soleil

spirituel, qu'Omraam identifie au Père de la sainte Trinité, qui est la première manifestation de la Divinité jusque là non-manifestée. De ce soleil émane la lumière spirituelle, *vidélina*, qu'Omraam identifie au Christ, au Verbe. Ensuite il y a le soleil de notre monde physique qui reçoit cette lumière spirituelle et la transforme en lumière sensible. Enfin cette lumière du soleil se matérialise pour devenir les quatre éléments qui forment la constitution du monde matériel, c'est-à-dire la matière plus ou moins dense que nous expérimentons quotidiennement. Ces étages se forment par émanations successives, ce qui revient à dire que plus la lumière s'éloigne de son lieu d'origine qui est l'Absolu, plus elle devient dense et rigide. Il est donc clairement implicite qu'il s'agit là d'une conception moniste de la création.

6.2 LUMIÈRE ET DIVINITÉ DANS L'«ARBRE DE VIE»

Cette vision stratifiée de la création et de la Divinité se retrouve clairement exprimée dans l'«Arbre Séphirotique» issu de la tradition kabbalistique dont nous avons déjà parlé. Dans le chapitre 4, nous avons fait la description d'un regroupement possible des séphirots (regroupement vertical, en piliers, p.81). Nous allons maintenant voir un autre regroupement, horizontal cette fois, qui met en évidence les émanations progressives de la Divinité dans leur densité respective. Ces émanations successives sont présentées comme des mondes différents, ou encore comme la matérialisation progressive d'un monde unique. Comme Omraam se réfère constamment à la kabbale et à l'«Arbre Séphirotique», il est fort probable que sa conception de la lumière peut être située sur cet «Arbre» et c'est ce que nous allons tenter de montrer à l'instant.

D'après le schéma de la page suivante (fig. A), on peut voir que les séphirots - figurés par les cercles - de l'«Arbre Séphirotique» sont divisés horizontalement en 4 sections. Au-delà de la section supérieure, bien qu'elle ne soit pas identifiée sur le présent schéma, se trouve la région que les kabbalistes nomment *Aïn Soph* (Infini). La section supérieure quant à elle, qui regroupe les régions de *Kether, Hocma et Binâ*, est appelée «monde d'Emanation». La section juste au-dessous, qui regroupe les régions de *Hesed, Ghebouira et Tipheret*, représente le «monde de Création». Ensuite, on retrouve la section qui regroupe les régions de *Neçah, Hod et Iesod*, qui est appelée «monde de Formation». Enfin la dernière section, qui est identifiée à la région appelée *Malcouth*, correspond au «monde d'Action». Ce sont là des mondes de subtilité différente ou encore, un monde qui devient graduellement tangible. Ce sont tous des mondes qui sont à la fois distincts les uns des autres et qui néanmoins représentent une unité substantielle. Ainsi le monde le plus subtil représente la Divinité dans son essence la plus pure, la plus spirituelle, alors que le monde le plus dense représente la Divinité immanente à la création matérielle. Nous pourrions dire dans un langage plus simple que les vertus divines exprimées dans le «monde d'Emanation» se manifestent dans le «monde d'Action» qui lui est sous-jacent.

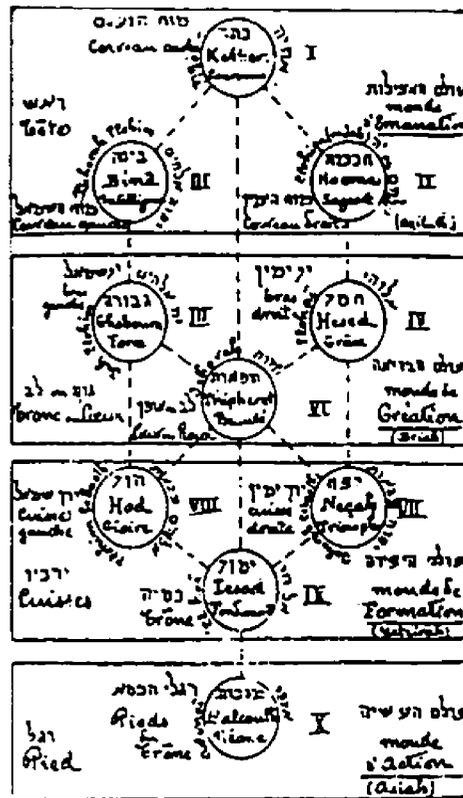


Fig.A¹⁶¹

INFINI. — EN SOPH.



Fig.B¹⁶²

¹⁶¹ DE PAULY. Jean (trad.). *Sepher Ha-Zohar*, tome 1. Paris. Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose. 1970. p.113

¹⁶² DE PAULY. Jean (trad.). *Sepher Ha-Zohar*, tome 6. Paris. Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose. 1970. p.182

Bien qu'ils soient représentés de façon superposée dans le schéma de l'«Arbre Séphirotique», ces mondes n'en constituent pas moins une unité, comme on peut le voir sur l'autre schéma (fig.B) qui est une autre façon de représenter ces différents mondes¹⁶⁴. À propos de ce schéma, on peut lire dans le Zohar: «D'après ce système, les quatre mondes ne sont pas superposés, ainsi que l'admettent la plupart des cabalistes et que nous l'avons exposé au fol.18a, mais renfermés l'un dans l'autre»¹⁶⁵. Il est donc possible d'envisager ces mondes comme étant superposés les uns aux autres, ou encore comme une unité formée de cercles concentriques .

Si l'on veut maintenant mettre la conception de la lumière et de la création d'Omraam en parallèle avec cette conception de la création de la kabbale, on peut voir que les correspondances sont assez exactes. La Divinité ou la lumière dans son plus haut degré de pureté et de subtilité est identifiée chez Omraam à l'Absolu. Dans le présent schéma, l'Absolu correspond à l'Infini, à *En Soph*. Puis chez Omraam, on retrouve ensuite le soleil spirituel (Père)d'où émane la lumière divine (Fils) qu'il appelle *vidélina*, c'est-à-dire le Verbe. Dans le schéma de l'« Arbre Séphirotique », ce soleil et cette lumière correspondent au « monde d'Emanation » qui contient la région nommée *Kether* (soleil spirituel chez Omraam) et la région nommée *Hocma* (lumière spirituelle, Sagesse, *vidélina* chez Omraam). Ensuite, dans

¹⁶⁴ Dans le schéma B, on retrouve une allusion à l'« empire du démon » qui ne figure pas sur le schéma A. Cette région, sur le schéma A, se situe entre le « monde de Formation » et le « monde d'Action » tel que le précise le Zohar: «...le séjour des démons étant fixé par les cabalistes entre le "monde d'action" et le "monde de formation" ».(*Sepher Ha-Zohar*, tome 6, p.183)

¹⁶⁵ *Sepher ha-Zohar*, trad. J. de Pully, tome 6, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, p.182

la conception d'Aïvanhov, on retrouve le soleil du monde physique qui reçoit la lumière spirituelle et qui diffuse la lumière solaire. Ce soleil correspond dans le schéma de la kabbale au «monde de Création» et plus précisément à la région nommée *Tipheret*. Pour ce qui est de la lumière qui émane du soleil physique, elle correspondrait dans le schéma de la kabbale au «monde de Formation». Enfin chez Omraam, cette lumière solaire se condense pour devenir la matière de la création. Cette matière tangible correspond au «monde d'Action» dans le schéma de la kabbale, puisque ce monde est en fait le monde matériel dans lequel nous vivons. Nous pouvons voir ainsi que la conception de la lumière et de la création d'Omraam a ses correspondances dans l'«Arbre Séphirotique». Et ce qui est le plus important de mentionner, c'est que ces deux conceptions ont en commun une vision moniste de la création et de la Divinité.

6.3 MONISME ET PANTHÉISME

Nous parlons ici d'une conception moniste de la création, mais la question qui se pose à nous maintenant est de savoir si en plus d'être un monisme, le système d'Omraam ne serait pas un panthéisme. Puisque la lumière est la Divinité elle-même et qu'elle est l'unique substance de la création, au point où l'univers est considéré comme le corps de Dieu, pourrions-nous dire qu'il s'agit-là d'un monisme panthéiste ? À cette question nous devons répondre par l'affirmative en mentionnant cependant une nuance importante. En effet, il s'agit bien d'une conception panthéiste puisque la création est identifiée à Dieu lui-même, c'est-à-dire à son corps matériel. Tout ce qui existe est la manifestation, à divers degrés, de la

Divinité. Donc, Tout est Dieu (pan-théisme) et comme nous l'avons déjà vu, Dieu est en tout, en tant qu'esprit universel pénétrant l'univers dans sa totalité. Cependant, il faut apporter à ce panthéisme une nuance importante, d'autant plus importante qu'elle maintient dans la pensée d'Omraam la transcendance de Dieu. Cette remarque vaut également pour la tradition kabbalistique qui bien que concevant Dieu comme immanent à la création, ne le confond pas avec elle et préserve ainsi la transcendance de Dieu qui est une caractéristique essentielle du judaïsme.

Il ne fait pas de doute que tout ce qui existe est identifié par notre auteur à Dieu lui-même. Mais comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 4, Omraam fait une distinction fondamentale entre l'Absolu et Dieu, ou encore, entre le Dieu non-manifesté et le Dieu manifesté. Ainsi, dire que pour Omraam tout est Dieu, c'est dire en fait que tout est le Dieu manifesté, ou ce qui revient au même, que le tout est la manifestation de l'Absolu. Mais l'Absolu lui-même demeure toujours inaccessible, insaisissable. Il se manifeste et s'exprime par la lumière qui elle, fait l'unité de la création, mais lui, demeure à jamais distinct de celle-ci et ce tout en la vivifiant de sa propre vie, de sa propre existence. Voilà pourquoi Omraam précise que seule une partie de la Divinité est manifestée: «Dieu s'est manifesté en se condensant, mais il y a toujours une partie de Lui qui demeure non manifestée, on ne sait pas ce que c'est, on l'appelle l'Absolu»¹⁶⁶. C'est justement l'Absolu que l'on peut considérer, pour Omraam, comme le Dieu transcendant à jamais distinct de la création. Donc oui, tout est Dieu pour Omraam, seulement ce tout n'est qu'une partie de Dieu: sa partie manifestée.

¹⁶⁶ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.268

La meilleure façon de comprendre ce point de vue est de recourir encore une fois à l'analogie. Pour Omraam, l'homme est créé à l'image de Dieu et en étudiant l'homme dit-il, il nous est possible de comprendre quelque chose de Dieu. Donc, pour saisir le rapport entre l'Absolu et la création qui est sa manifestation, nous pourrions envisager ce qu'est l'être humain lui-même par rapport à son corps physique. Si on transpose la question du panthéisme à l'homme, nous pourrions nous demander si le corps humain est l'être humain lui-même. L'analogie prend tout son sens puisque pour Omraam la création, le Dieu manifesté, est considérée comme le corps de la Divinité et plus encore, l'être humain est considéré comme le microcosme de ce macrocosme divin. Donc, autant nous ne pourrions réduire la totalité de l'être humain à son corps physique, puisque sa vie intérieure, sa vie psychique nous échappent et transcendent toujours en quelque sorte l'être humain lui-même, autant dans l'oeuvre d'Omraam la Divinité n'est pas réduite à ce que l'on perçoit d'elle, soit la création. La question est en fait celle de la relation entre l'être humain lui-même avec ce par quoi il se manifeste: son corps. Donc oui, il s'agit d'un panthéisme puisque la totalité de la création est identifiée à la manifestation de Dieu, mais la Divinité n'est pas réduite à sa manifestation substantielle ; elle ne se limite pas à ce que l'on perçoit d'elle. Nous pouvons donc dire qu'une première caractéristique de cette conception de la lumière est la vision moniste et panthéiste de la création à laquelle elle conduit.

6.4 UNITÉ DE LA LUMIÈRE SENSIBLE ET SPIRITUELLE

Ce qui distingue également cette conception de la lumière, c'est l'unité de la lumière elle-même. Qu'il s'agisse en effet de la lumière spirituelle ou de la lumière du soleil, c'est toujours la même lumière qui est en cause. Cette conception se démarque donc de certaines conceptions philosophiques ou théologiques de la lumière. Nous avons mentionné le fait que chez Origène par exemple, la «lumière véritable» qu'est le Verbe est clairement dissociée de la lumière sensible. De même chez Platon, jamais la lumière intelligible n'est mise en rapport avec la lumière sensible, si ce n'est pour des besoins analogiques. Donc, certains auteurs de la tradition philosophique et théologique distinguent nettement la lumière sensible et la lumière spirituelle. Le seul rapprochement que l'on puisse peut-être faire entre ces deux lumières, c'est que la lumière sensible ait été créée par la lumière spirituelle elle-même. À ce propos, citons ici l'article sur la lumière que l'on retrouve dans *l'Encyclopédie philosophique universelle* qui parle de la lumière chez saint Augustin:

Pour saint Augustin, qui conjoint l'inspiration biblique à la tradition néo-platonicienne, "Dieu est la lumière intelligible dans laquelle, à partir de laquelle et à travers laquelle s'éclaire tout intelligible" (*Soliloquia* I, 1,3). Il peut être qualifié de *lucifica lux*, ou lumière créatrice de lumière elle-même incréée (*C. Faustum* XXII,9).¹⁶⁷

Mais encore, nous constatons ici que la lumière créée par Dieu est elle-même incréée, c'est-à-dire que la lumière dont parle Augustin est de nature exclusivement transcendante. C'est donc là une deuxième caractéristique du thème de la lumière chez Aïvanhov, soit l'unité

¹⁶⁷ A. Dartigues, art. Lumière, *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, I, Paris, P.U.F., 1990, p.1513

entre la lumière spirituelle, incréée, et la lumière du soleil. Cette unité suscite cependant un questionnement auquel échappent les autres conceptions mentionnées ci-dessus. Ce questionnement est celui du rapport entre le discours spirituel sur la lumière avec les nouvelles découvertes scientifiques concernant cette dernière. Ce questionnement concerne spécialement notre auteur puisqu'il identifie la lumière du soleil à l'esprit de Dieu lui-même. Les autres conceptions échappent à ce questionnement puisqu'elles parlent avant tout d'une lumière métaphysique, incréée, donc une lumière qui par définition est au-delà des données expérimentales.

6.5 LA LUMIÈRE ET LA SCIENCE

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Omraam ne perçoit pas dans le discours scientifique moderne des idées qui seraient en contradiction avec son discours sur la lumière. Selon lui, la science n'invalide pas ce qu'il dit sur la lumière, au contraire, il pense que la science découvrira de plus en plus les richesses contenues en elle. Dans le cadre d'une conférence qu'il donnait à propos de la découverte du «laser» par la science et de ses diverses utilisations possibles, il disait: «Et maintenant, ce sont les scientifiques qui dépassent les spiritualistes en leur révélant la puissance de la lumière. L'avenir ne sera rien d'autre qu'une exploration de la lumière»¹⁶⁸. Pour lui, la science découvrira de plus en plus la vraie nature de la lumière et de la matière. Il pense qu'elle découvrira sous peu que l'univers tout entier n'est en fait composé que de lumière, c'est-à-dire que la matière est une réalité de nature

¹⁶⁸ O.M.Aivanhov, *la lumière. esprit vivant*, p.131

spirituelle.

Dans le même ordre d'idées, il disait que la science allait sous peu découvrir que le soleil est la source et l'origine de tout ce qui existe sur la terre et que sans lui, rien de vivant ne peut subsister. Lors d'une conférence donnée en 1967, il disait: «Un jour, la science découvrira que le soleil envoie d'autres courants, d'autres radiations, d'autres émanations qui ne sont pas si faciles à capter»¹⁶⁹. Toutes ces nouvelles découvertes à propos du soleil auront pour effet, d'après lui, de susciter une prise de conscience sur l'importance du soleil et de la lumière et ainsi, de promouvoir et de faire valoir leur importance pour le développement spirituel de l'être humain. Evidemment, nous n'en sommes pas là pour l'instant et dans les marges de notre démarche, nous ne sommes pas en mesure d'évaluer la pertinence des propos de notre auteur concernant la science. D'une part parce que les nouvelles découvertes scientifiques nous sont peu connues et d'autre part parce qu'une telle évaluation dépasserait les cadres de notre investigation. Chose certaine, Omraam est prêt à embrigader la science sous l'aile de son discours spirituel sur la lumière, rejoignant en cela d'autres discours contemporains mêlant science et spiritualité¹⁷⁰. Cette mention du questionnement que pose la science moderne avait pour seul objectif que de souligner la position de notre auteur face au discours scientifique et non d'en analyser la véracité ou la pertinence.

¹⁶⁹ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.66

¹⁷⁰ Voir Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1974, 303 p.

6.6 MOTIVATION DE L'AUTEUR

Comme autre caractéristique, nous voudrions souligner la source de motivation qui justifie l'élaboration d'une telle conception de la lumière. Bien que cette conception de la lumière soit présentée de façon théorique et conceptuelle, elle n'en est pas moins motivée pensons-nous, par un souci d'ordre plutôt pratique. En effet, dans l'oeuvre d'Omraam, le questionnement du travail spirituel avec la lumière occupe une place prépondérante. Malheureusement il ne sera pas possible, dans le contexte de la présente recherche, de présenter et d'analyser ces pratiques. À la différence par exemple du discours théologique chrétien sur la lumière, qui était motivé (au concile de Nicée) par un souci d'ordre théologique, à savoir affirmer la divinité du Fils, celui d'Omraam au contraire est tout orienté vers une *praxis*. Cette *praxis* de la lumière est d'ailleurs le centre des pratiques spirituelles que l'on retrouve dans l'oeuvre de l'auteur en question, tel que nous avons pu le voir au point 1.2.5.

6.7 RÉALITÉ ONTOLOGIQUE DE LA LUMIÈRE

Une dernière caractéristique de cette conception de la lumière que nous pourrions mentionner est celle de la réalité ontologique que possède cette lumière. Pour Omraam, comme nous avons pu le constater, la lumière est un «esprit vivant» et cet esprit n'est nul autre que l'esprit de Dieu lui-même. Donc pour lui, la lumière n'est pas seulement un symbole, une métaphore ou une image poétique, mais elle est bel et bien une réalité d'ordre ontologique. Dans certaines conceptions philosophiques ou théologiques de la lumière, celle-

ci est utilisée comme symbole ou métaphore de la connaissance, et ne possède donc pas une réalité ontologique. Elle est pour ainsi dire un «objet» de référence qui sert à toute fin pratique d'image pour décrire une réalité abstraite.

Dans l'article sur la lumière paru dans l'*Encyclopédie* déjà citée, A. Dartigues mentionne: «Le symbolisme de la lumière est utilisé dans les religions depuis la plus haute Antiquité et la métaphore de la lumière se retrouve dans la plupart des philosophies»¹⁷¹. On voit bien, d'après ce que dit Dartigues, que la lumière est utilisée de façon symbolique et/ou métaphorique en religion et en philosophie. Cependant, ces utilisations de la lumière comme symbole ou métaphore ne mettent nullement en cause la nature essentielle de la lumière elle-même. Dans un tel contexte d'utilisation, la lumière est seulement considérée comme un moyen (une image, un signe, etc.), alors que chez notre auteur, elle est considérée comme une fin en soi. Il est vrai que chez Omraam la lumière sensible sert de référence analogique afin de «remonter» jusqu'à la lumière spirituelle et transcendantale, mais cette lumière sensible possède néanmoins un lien ontologique avec l'autre lumière. Nous pourrions même déduire que c'est parce que la lumière sensible est la manifestation physique de cette même lumière spirituelle, qu'elle a pu servir dans un premier temps de référence analogique. C'est-à-dire que l'analogie elle-même n'est possible que dans la mesure où le signifiant (lumière sensible) a avec le signifié (lumière spirituelle) une filiation substantielle. Sans cette unité substantielle, la lumière sensible n'aurait pu servir qu'au mieux de métaphore, mais non d'analogie telle que l'utilise notre auteur. Car comme le mentionne Schürmann, la métaphore «s'anéantit dans sa

¹⁷¹ A. Dartigues, [...] p.1513

fonction de renvoi à un sens qui la dépasse»¹⁷², alors que l'analogie, fondée sur un rapport de correspondance, préserve les deux termes de cette correspondance.

¹⁷² Cité dans B. Decharneux et L. Nefontaine, *Le symbole*, Paris, P.U.F., 1998, p.13

CHAPITRE 7

LE RAISONNEMENT ANALOGIQUE SOUS-JACENT À LA CONCEPTION DE LA LUMIÈRE

Nous venons à peine de voir que la conception de la lumière d'Omraam Mikhaël Aïvanhov repose sur un raisonnement qui est de nature analogique. Nous croyons donc fortement que les analogies énumérées plus tôt sont l'ossature même de cette conception. Il y a bien sûr quelques allusions scripturaires, mais dans son ensemble, cette conception repose sur une analogie entre la réalité du monde physique et celle du monde invisible, spirituel. C'est là une caractéristique qui en fait toute sa force ou toute sa fragilité, selon que l'on considère un tel raisonnement comme valide ou non dans le cadre d'un discours métaphysique. Nous prononcer sur la légitimité, en philosophie ou en religion, d'un discours conceptuel basé sur l'analogie dépasserait sans doute les limites de notre travail, c'est pourquoi nous nous abstiendrons de commentaires à ce sujet. L'important ici était de mentionner que la question du raisonnement analogique était une caractéristique importante, voire essentielle, de cette conception de la lumière.

Donc le fondement épistémologique de cette conception de la lumière est prioritairement un raisonnement qui repose sur une analogie entre le monde sensible et le monde spirituel; entre le monde visible et le monde invisible. D'ailleurs l'auteur mentionne lui-même que l'analogie est la «clé» avec laquelle il appréhende le réel pour en saisir le sens profond: «Car j'ai une clé, une méthode grâce à laquelle j'ai pu découvrir des vérités extraordinaires et

vérifier que les mêmes lois se retrouvent dans tout l'univers: l'analogie»¹⁷³. Cette «clé» peut être utilisée puisque selon lui, le monde physique est construit à l'image du monde invisible. Ainsi le monde physique est perçu comme l'«ombre» du monde spirituel ou divin qui lui, est le monde réel, véritable. Voilà également pourquoi il cite si fréquemment la célèbre phrase d'Hermès Trismégiste «Tout ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et tout ce qui est en haut est comme ce qui est en bas»¹⁷⁴: cette phrase résume la façon dont il conçoit la réalité (en bas), soit comme un reflet condensé du monde spirituel (en haut).

Ce monde spirituel quant à lui, c'est le monde des Essences, des Principes, des Archétypes. C'est le monde intelligible duquel participe le monde sensible. Voilà pourquoi il existe entre ces deux mondes des possibilités analogiques infinies. Le monde physique, la Nature, est perçu comme un langage qui exprime les vérités du monde spirituel. Et si ces vérités ou réalités spirituelles sont perceptibles à même la Nature, c'est qu'en tant qu'«Âme» de la création, le monde spirituel lui imprime sa propre quintessence, ses propres vertus et attributs.¹⁷⁵ D'après ce que rapporte Philibert Secretan, qui cite Ernst Bloch dans *L'analogie*, nous pourrions très bien appliquer à la vision d'Omraam la façon dont Paracelse conçoit la Nature: «Ainsi la philosophie a pour seul objet la Nature. La philosophie elle-même, pense

¹⁷³ O.M.Aïvanhov, *Les splendeurs de tiphéret*, p.237

¹⁷⁴ O.M. Aïvanhov, « *Vous êtes des dieux* », p.470

¹⁷⁵ Nous sommes ici au coeur de la pensée analogique de notre auteur. Si pour lui la Nature est considérée comme un langage analogique, c'est que le monde invisible sur lequel nous renseigne la Nature réside au coeur-même de cette Nature: le monde invisible peut être envisagé comme l'Âme du monde visible.

Paracelse, n'est rien d'autre que la Nature invisible, et la Nature la philosophie devenue visible, manifeste»¹⁷⁶. Ceci s'applique en effet à la pensée de notre auteur pour qui la Nature est un livre dans lequel sont inscrites toutes les vérités scientifiques, philosophiques, morales, artistiques, esthétiques, etc. Ainsi pour notre auteur, le champ d'exploration philosophique par excellence demeure la Nature, puisqu'elle seule peut donner au raisonnement philosophique un fondement ontologique stable et inébranlable.

Nous touchons ici une caractéristique intéressante du raisonnement de notre auteur. L'analogie dont il se sert pour élaborer sa conception de la lumière possède un fondement ontologique¹⁷⁷. En effet c'est la Nature, c'est-à-dire la réalité du monde physique elle-même qui sert de point de départ à une analogie entre une réalité matérielle et une réalité spirituelle. Il va de soi que ce que sous-entend une telle approche est que la Nature, la réalité contingente, peut être abordée comme une réalité possédant une logique intrinsèque qui lui soit propre. C'est-à-dire que l'on admet comme postulat de départ que la Nature est un langage, essentiellement symbolique, qu'il nous serait possible de déchiffrer. Evidemment un tel postulat ne va pas de soi.

Le premier problème qu'il pose est la question de savoir si la Nature peut être considérée comme un langage symbolique, et avec quels critères pourrions-nous débattre d'une telle

¹⁷⁶ P. Secretan, *L'analogie*, Paris, P.U.F., 1984, p.14

¹⁷⁷ En fait, dans sa conception de la lumière l'analogie est utilisée à la limite de ce que nous pourrions appeler une analogie puisqu'elle s'apparente sérieusement à une identité des termes tellement elle accentue les ressemblances entre ces derniers.

question ? Le deuxième problème est celui du consensus autour de l'interprétation d'un tel langage symbolique. Serait-il possible en effet d'avoir une interprétation qui soit totalement épurée des influences culturelles particulières ? Ou peut-être que justement le langage symbolique est le seul langage qui puisse transcender les diverses cultures ? Bref, il nous paraît difficile de débattre d'une question si fondamentale dans le cadre d'une recherche aussi restreinte que la nôtre. Nous voulions seulement poser les questions sans nécessairement y apporter des réponses concluantes.

Nous disions donc que pour notre auteur, il existe une analogie globale entre le monde physique et le monde spirituel. Soit que l'ensemble de la réalité sensible est un reflet analogique d'un monde spirituel qui serait, qualitativement (ontologiquement) parlant, supérieur. Nous voudrions à ce stade-ci apporter un élément supplémentaire à cette question de l'analogie. Pour Omraam, la question de l'analogie ne se limite pas au monde sensible et au monde spirituel, mais s'applique également à l'homme lui-même, c'est-à-dire à sa constitution tant psychique que physiologique. Plus clairement, la correspondance analogique se situe toujours à trois niveaux: l'homme, le monde physique et le monde spirituel.

À titre d'exemple¹⁷⁸, nous prendrons la question du soleil avec son rôle dans l'économie du système solaire. Dans le monde sensible, le soleil est au centre du système solaire. C'est lui qui envoie la lumière, la chaleur et la vie à toutes les planètes, permettant ainsi à la vie, sur terre, de se manifester. C'est lui qui fait croître les végétaux qui sont à la base même de la

¹⁷⁸ Exemple emprunté par l'auteur lui-même et que nous avons rapidement survolé au chapitre 4.

pyramide alimentaire sur laquelle repose l'homme et les animaux. Analogiquement, Dieu, qui est le centre du monde spirituel, répand son amour, son intelligence et sa vie partout dans ce monde afin de donner la vie à tous les êtres spirituels. Notre auteur voit encore le même processus chez l'être humain. En effet le coeur, qui représente le centre de l'organisme physique, qui envoie le sang à tout le corps, à tous les organes, afin de leur transmettre la vie. Ce que le sang est pour le corps physique de l'homme, la lumière sensible l'est pour le système solaire et la lumière spirituelle l'est pour le monde spirituel. Donc l'analogie s'étend également à l'homme lui-même.

On peut donc voir que chez Omraam, la question de l'analogie est fondamentale et qu'elle se retrouve à trois niveaux. Il y a ainsi une thèse implicite selon laquelle l'extérieur (le monde sensible) est un reflet de l'intérieur (l'homme) et le bas (ce monde sensible), un reflet du haut (monde spirituel ou intelligible). C'est là une opinion croyons-nous, qui caractérise assez bien la façon dont la tradition ésotérique considère l'oeuvre de la Création. D'ailleurs cette question des correspondances et des liens analogiques entre l'homme et le monde, ou encore entre Dieu et le monde, est une question qui fût traitée par bon nombres d'auteurs dans le passé, mais il est présentement hors de notre portée de nous engager dans les détails d'une telle étude.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous sommes en mesure de comprendre maintenant l'importance du thème de la lumière dans l'oeuvre d'Omraam Mikhaël Aïvanhov. Après avoir exposé les axes majeurs de cette conception particulière de la lumière, nous avons pu voir comment se déployait cette conception et surtout, quelle était la relation entre Dieu et cette dernière. Pour en arriver là cependant, nous avons préalablement expliqué en détail une distinction essentielle que faisait notre auteur entre la lumière sensible, qu'il nomme *svétlina* et la lumière spirituelle, qu'il nomme *vidélina*.

Pour lui, la lumière sensible est à la fois un reflet analogique et une condensation de la lumière transcendantale qu'il considère comme le rayonnement spirituel de Dieu, considéré ici comme le soleil spirituel. Dans le cadre de cette distinction entre la lumière sensible et la lumière divine, nous avons eu l'occasion de parler de l'importance du soleil. Nous avons en effet montré que pour Omraam le soleil n'était pas un astre dépourvu de raison, mais qu'il était plutôt envisagé comme l'«être» le plus parfait et le plus intelligent. Et que s'il accordait une telle importance au soleil, ce n'était pas tant pour l'aspect physique du soleil en lui-même (le disque solaire), mais davantage pour l'esprit - qu'il identifie au Christ - qui se manifestait sous forme de lumière à travers ce corps céleste. Enfin, en ce qui a trait au soleil, nous avons précisé la nature de son rôle cosmique de transformateur en disant que c'était lui qui recevait la lumière spirituelle pour la transformer en lumière sensible.

Suite à cette distinction, nous avons abordé la question de Dieu ainsi que celle du rapport entre ce dernier et la lumière. Nous avons d'abord précisé une distinction fondamentale que faisait notre auteur entre Dieu lui-même et l'Absolu. Pour lui, l'Absolu était l'aspect non-manifesté de la Divinité alors que ce que nous appelons couramment Dieu, en l'occurrence le soleil spirituel, était la manifestation de cet Absolu. Nous disions à cette occasion que l'Absolu était «lumière au-delà de la lumière» et qu'en s'imposant une limite, il était sorti de son immensité pour se manifester comme soleil spirituel qui était en fait une émanation, une projection de lui-même. Pour saisir la nature de la relation entre l'Absolu, le soleil spirituel et la lumière divine qui en émane, nous avons eu recours à l'analogie. Nous avons montré que tout comme le soleil de notre monde physique recevait la lumière spirituelle pour la transformer en lumière sensible, le soleil du monde spirituel recevait la lumière de l'Absolu pour la transformer en lumière spirituelle. Ayant ainsi fait le lien entre l'Absolu (la Divinité non-manifestée) et la lumière qui en était la manifestation, nous avons souligné le fait que pour notre auteur cette lumière était l'unique substance de la création. En effet, dans sa pensée il n'existe dans l'univers qu'une seule substance, la lumière, à des degrés différents de condensation.

Evidemment d'une telle conception se livrait d'elle-même à nous la question du monisme ainsi que celle du panthéisme, puisque cette lumière qui est l'unique substance de la création était identifiée à la manifestation de l'Absolu lui-même. Nous avons vu qu'il s'agissait en effet d'un monisme car cette unique substance qu'est la lumière était la seule matière universelle. De plus, nous avons mentionné qu'il s'agissait également bel et bien d'un panthéisme, auquel

nous devions cependant apporter une précision importante afin de préserver la transcendance de Dieu. Nous avons donc affirmé que tout (la création) était bien Dieu (pan-théisme), mais que ce n'était là qu'une partie seulement de la Divinité. En d'autres mots, la création est seulement l'aspect manifesté ou révélé de la Divinité qui elle, demeure insaisissable et inaccessible en tant qu'Absolu, Infini. C'est dans ce sens que nous parlions d'une vision stratifiée de la Divinité. L'Absolu était l'esprit, l'aspect le plus spirituel de la Divinité, alors que la création était le corps, l'aspect le plus matériel de la Divinité, à travers lequel se manifestait cet esprit.

Puisque la lumière est pour notre auteur la seule substance de la création, nous avons souligné le fait que pour lui la matière dense était en fait une condensation de la lumière solaire. C'est en parlant justement de la matière, dans ses degrés de plus ou moins grande subtilité, que nous avons précisé que la lumière spirituelle était une réalité polarisée. La lumière était considérée à la fois comme esprit universel et matière originelle. Elle était une substance divine polarisée qui une fois condensée, représentait le côté statique (la matière, la Nature) et dynamique (l'esprit, l'aspect vivant de la Nature) de la création.

Après avoir ainsi exposé en détail les différents aspects du thème de la lumière dans l'oeuvre de l'auteur, nous avons ensuite souligné les caractéristiques de cette conception particulière. D'abord nous avons souligné le fait que cette conception pouvait être envisagée comme un système qui fonctionne en étages et dans lequel il y avait une cristallisation progressive, d'un étage à l'autre, de la lumière. Là était la première caractéristique de cette

conception, soit l'unité de la lumière elle-même. Comparativement à d'autres conceptions, ou la lumière transcendantale est clairement dissociée de la lumière sensible, celle de notre auteur souligne l'unité ontologique de la lumière spirituelle et de la lumière sensible. Ce lien ontologique s'applique également à l'Absolu, qui est «lumière au-delà de la lumière», ainsi qu'à la matière physique qui n'est qu'une matérialisation de la lumière primordiale. Cette question de la nature ontologique de la lumière était également une caractéristique que nous avons soulignée en précisant que la lumière n'était pas seulement, dans cette conception, un symbole ou une métaphore de la connaissance, comme c'était le cas dans d'autres conceptions.

Pour terminer, nous avons mis en lumière le raisonnement qui était sous-jacent à cette conception de la lumière. Nous avons montré que c'était bel et bien un raisonnement analogique qui était à la base de cette conception. L'analogie étant une «clé» dont se servait l'auteur pour aborder les questions métaphysiques. Non seulement ce raisonnement analogique était-il à l'oeuvre dans la question de la lumière, mais c'est également avec un tel raisonnement que notre auteur aborde l'ensemble de la réalité de notre monde physique. Pour lui, tout dans la nature est un reflet analogique d'une réalité spirituelle. Et c'est en se basant sur une telle approche de la réalité que s'est élaboré le thème de la lumière.

Nous estimons donc que nous avons mené à bien la présente recherche. Nous espérons que les résultats de notre recherche pourront contribuer à de futures investigations dans ce domaine.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

OEUVRE DE L'AUTEUR À L'ÉTUDE

Aïvanhov, O.M. - *Collection Oeuvres complètes. Tome 1 à 32*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, De 1974 à 1987.

- *Collection izvor. No 201 à 237*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, De 1981 à 1995

Aïvanhov, O.M. « *Vous êtes des dieux* », Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1997, 570 p.

TÉMOIGNAGES SUR L'AUTEUR ET SON OEUVRE

Feuerstein, George. *Le mystère de la lumière*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1996, 325 p.

Frenette, Marie-Louise. *Omraam Mikhaël Aïvanhov et le chemin de Lumière*, Paris, Éditions A.L.T.E.S.S, 1997, 298 p.

Jean du bonfin. *Qui est le Maître Omraam Mikhaël Aïvanhov ?*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1974, 137 p.

Lejbowicz, Agnès. *Omraam Mikhaël Aïvanhov le Maître de la grande Fraternité Blanche Universelle*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1982, 126 p.

Mazière, Annie. *Rencontre avec Omraam Mikhaël Aïvanhov*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1985, 113 p.

Svezda. *Vie et enseignement en France du Maître Omraam Mikhaël Aïvanhov*, Fréjus (France), Éditions Prosveta, 1970, 279 p.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- Abécassis, A; Mokri, M; Renneteau, J-P; Davy, M.M.** *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg international éditeurs, 1976, 513 p.
- Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1966, 1840 p.
- Bergeron, Richard.** *Le cortège des fous de Dieu*, Montréal, Éd. Paulines, 1982, 509 p.
- Bibby, Reginald W.** *La religion à la carte*, Montréal, Éditions Fides, 1988, 382 p.
- Bouillet, M.N.** *Les Ennéades de Plotin*, tome 2, Frankfurt, minerva G.M.B.H., 1859, 692 p.
- Capra, Fritjof.** *Le tao de la physique*, Paris, Tchou éditeur, 1979, 311 p.
- Cazenave, Michel (dir.)** *Encyclopédie des symboles*, Paris, Librairie générale française, 1989, 818 p.
- C.I.N.R.,** *Nouvel Âge...nouvelles croyances Répertoire de 25 nouveaux groupes spirituels religieux*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, 183 p.
- Coomaraswamy, A.K.** *Hindouisme et bouddhisme*, France, Éd. Gallimard, 1949, 187 p.
- Dorolle, Maurice.** *Le raisonnement par analogie*, Paris, P.U.F., 1949, 179 p.
- Decharneux, Baudouin et Néfontaine, Luc,** *Le symbole*, Paris, P.U.F., 1998, 127 p.
- De Pauly, Jean (trad.)** *Sepher Ha-Zohar*, tome I et VI, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, 552 p.(Tome I) ; 462 p. (tome VI)
- Dorolle, Maurice.** *Le raisonnement par analogie*, Paris, P.U.F., 1949, 179 p.
- Eliade, Mircea.** *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, 393 p.
- Emerson, Ralph Waldo.** *Essais*, France, Michel Houdiard Éditeur, 1997, 92 p.

- Esnoul, Anne-Marie.** *L'Hindouisme*, Paris, Fayard/Denoël, coll. le trésor de l'humanité, 1972, 686 p.
- Gandillac, Maurice de (trad.)** *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Éditions Montaigne, 1943, 392 p.
- Gérard, Simon.** *Kepler astronome astrologue*, France, Éd. Gallimard, 1979, 489 p.
- Hastings, James (dir.)** *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol VIII, New York, Charles Scribner's sons, 1951, 910 p.
- Ki-Zerbo, Joseph.** *Compagnons du soleil*, anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature, Paris, Éd. UNESCO, 1992, 682 p.
- Lossky, Vladimir.** *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante » #246, 1990, 248 p.
- Ménard, Louis.** *Hermes Trismégiste*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1977, 302 p.
- Mercure, Yollande.** *François Mercure Van Helmont et la kabbale chrétienne au XVIIe siècle*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1995, 231 p.
- Mc Dermott, John M.** "soleil", *Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique*, Tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, 1451 p.
- Origène,** *Commentaire sur saint Jean. tome 1*, trad. Cécile Blanc, Coll. « sources chrétiennes », 120, Paris, Cerf, 1966, 414 p.
- Platon.** *La république*, trad. et introduction par Robert Baccou, Paris, Garnier flammarion, 1966, 508 p.
- Ruyer, Raymond.** *La gnose de Princeton des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1974, 303 p.
- Secretan, Philibert.** *L'analogie*, coll. « Que sais-je? », 2165, Paris, P.U.F., 1984, 127 p.
- Spanneut, Michel.** *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, 485 p.
- Spinoza,** *Éthique*, trad. Armand Cuvillier, France, Librairie Larousse, 1937, 94 p.
- Teilhard de Chardin, Pierre.** *Hymne de l'univers*, Paris, Seuil, 1961, 169 p.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965, 293 p.

Vernette, Jean. *Jésus dans la nouvelle religiosité*, Belgique, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ # 29 », 1987, 358 p.

Vulliaud, Paul. *La Kabbale juive. Histoire et doctrine*, tome 1, Paris, Émile Nourry Éditeur, 1923, 518 p.

Zoubov, V.P. “Le soleil dans la pensée scientifique de Léonard de Vinci”, *Le soleil à la renaissance*, Bruxelles, P.U.B., 1965, 584 p.