

KARL-STÉPHAN BOUTHILLETTE

RELIRE T. LOBSANG RAMPA
Analyse d'un mythe moderne

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en Sciences des religions
pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2011

© Karl-Stéphan Bouthillette, 2011

Résumé

Jusqu'à ce jour, les spécialistes qui se sont prononcés sur l'œuvre de Rampa s'entendent unanimement pour la décrire comme une imposture, un tissu de mensonges et de semi-vérités. Leur jugement s'appuie généralement sur des considérations propres au domaine de la tibétologie. Est-il possible de poser un regard différent sur cet auteur controversé, un regard qui ne soit pas celui de la tibétologie, mais celui des sciences des religions en général et de la mythologie en particulier? De ce nouveau point de vue, en dépassant les condamnations à l'emporte-pièce, l'œuvre de Rampa ne témoigne-t-elle pas de mythes annonciateurs d'une nouvelle spiritualité?

Abstract

Until today, the many specialists who criticized Rampa's work were unanimous in describing it as a pure make up, a web of lies and half-truths. In general, this depreciation has been supported by considerations proper to the field of Tibetology. Is it possible to take on another point of view when approaching this most controversial author, a view that would not be that of Tibetology but that of Religious Studies in general and of Mythology in particular? From this perspective, looking beyond the usual ideologically biased condemnations, can't we perceive in Rampa's work the genesis of myths foretelling a new approach to spirituality?

Remerciements

La réalisation de ce travail est le fruit d'un fascinant concours de circonstances et de rencontres humaines. Il aurait d'abord été impossible de poursuivre cette étude, ni même d'en concevoir la pertinence, sans l'inspiration de mon professeur, André Couture. À cet homme de lettres d'une rare qualité, dédié à ses étudiants autant qu'à ses recherches, je ne témoignerai jamais assez de gratitude. À celle qui m'a supporté de tout son cœur et avec tout son génie, à chaque étape de cette étude, Claudia Nadeau-Morissette, un sincère merci. Envers ma famille, qui a cru en mes projets et qui m'a aidé en m'offrant conseils, corrections et confiance, je suis reconnaissant, ainsi qu'envers mon ami Pierre pour les nombreuses soirées passées à discuter. Je ne saurais passer sous silence les professeurs en sciences des religions de l'Université Laval, qui m'ont enseigné avec autant de méthode que de passion. Merci.

À Gabriel,
Où que tu sois,
Sois ta propre lampe.

Table des matières

RESUME.....	2
ABSTRACT.....	3
REMERCIEMENTS.....	4
TABLE DES MATIÈRES.....	6
AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION.....	10
- CHAPITRE 1 -	
CE QUE LES CRITIQUES ONT DIT DE RAMPAN.....	13
1.1 Relevé des travaux qui se sont intéressés à Rampa.....	13
1.2 Conclusion : la pertinence d'une approche mythologique.....	32
- CHAPITRE 2 -	
LE MYTHE DE L'INITIÉ.....	39
2.1 La vie de Rampa au Tibet : la prophétie et l'initiation.....	40
2.2 L'exil eurasiatique : la mise à l'épreuve.....	45
2.3 Le nouveau départ en Occident : la naissance d'un prophète.....	52
2.4 L'initiation de Rampa : essai d'interprétation.....	53
Conclusion : une initiation spirituelle annonciatrice d'une ère nouvelle.....	65
- CHAPITRE 3 -	
LE MYTHE DE LA SCIENCE SPIRITUELLE.....	66
3.1 Pour une nouvelle science.....	66
3.2 Pour une nouvelle vision du monde.....	70
Conclusion : Pour une science spirituelle.....	84
- CHAPITRE 4 -	
LE MYTHE DU PROGRÈS SPIRITUEL CONTINU.....	86
3.1 Les origines oubliées de l'homme.....	86
3.2 La réincarnation au cœur du progrès humain.....	98
3.3 Les pouvoirs psychiques corollaires du progrès spirituel.....	111
Conclusion : la réincarnation comme propédeutique spirituelle.....	114
- CHAPITRE 5 -	
LE MYTHE DE L'ORIENT SPIRITUEL.....	116
5.1 La diabolisation de l'Occident.....	118
5.2 L'idéalisation de l'Orient.....	126
Conclusion : Une crise spirituelle mondiale.....	133
CONCLUSION.....	135
BIBLIOGRAPHIE.....	141

Avant-propos

J'étais revenu du Népal depuis trois mois. C'était un soir humide et froid d'octobre 2002. La fraîcheur me rappelait les nuits de mousson. J'allais dans une soirée d'amis retrouver de vieilles connaissances. L'une de celles-ci était un ami du collège que je n'avais pas vu depuis un bon moment. Il savait que j'avais demeuré dans une école monastique de tradition tibétaine, quelque part sur une colline en périphérie de Katmandou. De mon côté, j'attendais ses questions, j'avais envie de partager mon aventure, comme tout jeune homme qui revient de l'étranger. Je ne suis pas aussitôt installé au salon qu'il m'entreprend d'un air sérieux : « Comment communiquais-tu avec les moines ? » La réponse me paraissait si évidente. « Nous communiquions en anglais. » Mon ami me regarde, il semble déçu. Je le constate et l'interroge à mon tour : « Mais pourquoi cette question ? Que pensais-tu ? » Tout bonnement, sans la moindre hésitation et surtout sans changer son air sérieux, il me répond : « Je croyais que vous communiquiez par télépathie ! » Je suis certain qu'il se moque de moi. « Pardon ? » C'est alors qu'il m'explique : « Tu sais, c'est ce que j'ai lu dans un livre sur les moines tibétains. » Un livre, me dis-je. J'en ai lu plusieurs, et quelques-uns sur le Tibet aussi. Je ne suis pas étranger aux histoires de sages mystérieux et de yogis magiciens. Je n'aurais toutefois jamais cru en être un moi-même, ni jamais communiquer avec eux par télépathie. Je lui ai donc demandé, à cet ami, de me dire où il avait bien pu lire pareilles histoires. « Je l'ai lu dans Lobsang Rampa, un moine tibétain qui a écrit l'histoire de sa vie. Tu sais ce livre, *Le Troisième œil* ? »

L'histoire en est restée là. J'ai toujours trouvé curieuse cette question, surtout le sérieux avec lequel elle avait été posée. Comment expliquer une telle naïveté ? Cinq années après cet événement anodin, le nom de Rampa revient me hanter. Cette fois, c'est mon professeur qui me propose un sujet de recherche pour mon mémoire : « Pourquoi ne travailles-tu pas sur Lobsang Rampa ? Je crois qu'il y a là quelques sujets d'importance qui n'ont jamais été abordés. » L'idée de travailler sur Rampa me faisait sourire. Je me disais que j'allais retrouver plusieurs clichés de la littérature populaire dans les contes de ce pseudo-lama. À ce moment, comme tout le monde, je me disais que Rampa n'était qu'un imposteur. Je ne pouvais certainement pas croire en pareilles fabulations. Je me demandais bien,

d'ailleurs, comment il était possible que tant de gens, des millions semble-t-il, aient cru en cet homme. Comment Rampa avait-il pu, ce faussaire, devenir un best-seller et propager autant de fantaisies sur le Tibet?

J'ai d'abord été estomaqué en apprenant que, depuis *Le Troisième œil*, paru en 1956, Rampa avait écrit dix-neuf livres. C'est bavard, un sage! Il m'en a fallu du temps, je dois l'admettre, pour passer au travers de ce petit nombre. C'est que mon cœur n'y était pas. Je ne parvenais pas du tout à apprécier ce ramassis d'histoires pour enfants, ce recueil d'exagérations et de « mythes » mal vieillies. Pourtant, si je rechignais à chaque fois que j'ouvrais un de ces livres, une fois la lecture commencée je m'y retrouvais comme un poisson dans l'eau. Je reconnaissais plusieurs des thèmes qui sont chers à Rampa, comme les pouvoirs psychiques, les civilisations disparues, la vie après la mort, mais surtout, ces fameux « maîtres » tibétains.

Le Tibet est une histoire, mais les pouvoirs psychiques et les civilisations disparues en sont une autre. Comment ce pays d'Asie, si éloigné, si inaccessible, en est-il venu à être associé aux fantasmes les plus intimes d'un Occident d'ordinaire ethnocentrique? Alors qu'Hergé même fait léviter les sages tibétains (*Tintin au Tibet*, 1960), est-ce possible de croire qu'il fut un moment où aucun Tibet mythique n'exerça une quelconque fascination sur la pensée occidentale? S'il ne s'agissait au départ que de quelques croyances ésotériques de groupes hermétiques, comment se faisait-il qu'un « secret » qui était l'apanage de peu soit désormais si populaire? Enfin, d'où vient cette idée qu'au Tibet se cache le dernier château fort d'une sagesse millénaire? J'ai réellement commencé à prendre plaisir à lire Rampa et à étudier les multiples facteurs culturels qui l'ont produit le jour où ces réflexions me sont venues. Comprendre Rampa relevait désormais de la nécessité. Dans son œuvre j'estimais possible de retrouver un chaînon oublié de la tumultueuse aventure spirituelle de l'Occident du XX^e siècle, et peut-être même d'avant.

Le Tibet de Rampa est naïf et fragile. La blancheur de sa neige évoque une terre pure que la convoitise des hommes met en péril. L'humilité joyeuse de ses moines rappelle une enfance perdue. Le Tibet de Rampa c'est l'alter ego d'un Occident qui, au XX^e siècle, après Hiroshima et combien de massacres, se cherche un asile pour tout recommencer. Ce Tibet, les spécialistes ne manqueront pas de le rappeler, n'a rien à voir avec la « réalité ». Du moins, pas avec la réalité qui intéresse d'ordinaire les spécialistes. Il symbolise le viol de la mère, la quête perdue, l'espoir refoulé. Pour le retrouver, ce rêve d'Occident, il m'a semblé nécessaire de relire Lobsang Rampa comme un mythe moderne. Ce mythe, qui exige de l'Occident qu'il

connaisse une seconde naissance et qu'il se relève de ses cendres, comme un phénix, pour enfanter un monde meilleur a poursuivi sa route vers le Nouvel Âge. Ce mythe, certainement, Rampa en offre une clé de lecture. Il importe de la lui demander.

Introduction

La publication en 1956 en Grande-Bretagne d'un livre intitulé *Le troisième œil*, le premier d'une série de dix-neuf titres signés du pseudonyme de Tuesday Lobsang Rampa, est un moment marquant dans l'émergence des mouvances dites de « spiritualité contemporaine ». Les aventures du pseudo-lama tibétain que met en scène *Le troisième œil* et quatre autres livres se présentent comme des témoignages autobiographiques. Ils relatent la geste occulte d'un héros tibétain destiné à partir en mission en Occident. S'il n'est pas le premier auteur à évoquer les mystères du Tibet, Rampa est certainement l'un des plus populaires. Plusieurs de ses écrits ont réussi à gagner le titre de « best-seller » et ont été imprimés en plusieurs centaines de milliers d'exemplaires en diverses langues. Alors qu'Agehananda Bharati baptise cette vogue spirituelle du nom de « rampaïsme¹ », André Couture, dans son ouvrage *La réincarnation, théorie, science ou croyance, Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, parle de « phénomène Rampa² ». Selon lui, l'engouement québécois pour ce qu'il nomme « l'occultisme », ainsi que pour les sujets relatifs à la réincarnation, aurait été précipité par l'arrivée des écrits de Rampa à une heure où, au Québec, « la modification des mentalités religieuses s'est opérée d'une façon accélérée³ ». Même son de cloche du côté de Donald S. Lopez qui souligne la destinée insoupçonnée du *Troisième œil* en rappelant qu'« il est devenu, à sa manière, un classique⁴ ».

Rampa est un auteur excentrique. Son héros et lui ont une histoire qui, selon le mythe, serait la même. D'ailleurs, le pseudonyme « Rampa » qu'a pris l'auteur Cyril Henry Hoskin n'est devenu son nom officiel qu'après la publication du *Troisième œil*. Ce nom est également celui de son héros. Cette jonction entre la fiction et la réalité se répercute à tous les niveaux des récits de Rampa. Elle n'est probablement pas sans rapport avec le succès de l'auteur, encore moins avec la polémique qui l'entoure. En bref, Rampa prétend être un moine tibétain hautement initié et rudement éprouvé qui aurait transféré sa conscience dans le corps d'un

¹ Agehananda Bharati, « Fictitious Tibet, The Origin and Persistence of Rampaism », *Tibet Society Bulletin*, 1974, Vol. 7, p. 1.

² André Couture, *La réincarnation, théorie, science ou croyance. Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Éditions Paulines & Médiaspaul, Montréal, 1992, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, Éditions AutrementFrontières, Paris, 2003, p. 131.

Anglais sur le point de se suicider. Il aurait réalisé cette prouesse psychique afin d'accomplir une mission secrète pour laquelle il était destiné : éveiller l'Occident aux mystères de l'être humain. Cette mission, avec du recul, il n'est pas interdit de penser que Rampa l'a remplie en popularisant sa version, vivante et touchante, d'un mythe ésotérique contemporain qui le précédait et qui lui a survécu.

Afin de mieux comprendre l'œuvre de Tuesday Lobsang Rampa, à la fois en elle-même et dans son contexte historique, le présent mémoire propose une analyse de ses principaux thèmes qui permette une mise en perspective des grands mythes de la spiritualité contemporaine qu'elle évoque et sur lesquels elle a laissé une empreinte perceptible et durable. Jusqu'à ce jour, les spécialistes qui se sont prononcés sur cette œuvre s'entendent unanimement pour la décrire comme une imposture, un tissu de mensonges et de semi-vérités. Leur jugement s'appuie généralement sur des considérations propres au domaine de la tibétologie. Est-il possible de poser un regard différent sur cet auteur controversé, un regard qui ne soit pas celui de la tibétologie, mais celui des sciences des religions en général et de la mythologie en particulier? De ce nouveau point de vue, en dépassant les condamnations à l'emporte-pièce, l'œuvre de Rampa ne témoigne-t-elle pas de mythes annonciateurs d'une nouvelle spiritualité? Rampa aurait-il voulu qu'on le lise ainsi? N'aurait-ce pas été plus simple, après tout, s'il avait avoué la fiction de son œuvre? Pourtant, Rampa défendait bec et ongles être l'incarnation du héros de ses récits. Cette situation paradoxale, ce mariage alchimique entre la fiction et la réalité, est digne de l'intérêt des mythologues.

Sans prendre part aux polémiques sur l'auteur et sur la validité de ses affirmations, en observant le texte pour lui-même et en lui-même, comme on le ferait pour tout autre récit, on découvre que l'œuvre de Rampa actualise plusieurs mythes auxquels elle donne non seulement corps et âme, mais aussi une destinée unique dans l'histoire de la littérature et de la pensée contemporaine. Il est temps, pour le développement des recherches en spiritualité contemporaine, de se demander enfin si l'on ne gagnerait pas à présenter Rampa autrement que comme un simple faussaire. Que gagnerait-on, par exemple, à le lire à travers les yeux de son propre mythe, comme un visionnaire d'inspiration ésotérique, comme un homme bien de son temps, à mi-chemin entre l'ordre ancien et le Nouvel Âge, entre l'ère des Poissons et celle du Verseau? Que gagnerait-on à déceler dans l'œuvre de Rampa la présence de différents thèmes mythiques toujours d'actualité? En tentant de répondre à ces interrogations, j'entends faire valoir que non seulement on y gagnerait une meilleure compréhension de Rampa et de sa place dans la littérature contemporaine, mais qu'on y découvrirait peut-être aussi un des

chaînon génésiques d'une religion qui, dans les mots d'André Couture « a pris le nom de spiritualité (et dont on parle de l'extérieur comme du Nouvel Âge)⁵ ».

⁵ André Couture, « Le livre de spiritualité contemporaine en tant que lieu privilégié pour l'étude du Nouvel Âge », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 36, n° 2, 2007, p. 212.

Ce que les critiques ont dit de Rampa

Avant de prendre la parole, il importe de faire honneur à ceux qui se sont déjà exprimés sur Rampa. Très peu d'écrivains lui sont uniquement consacrés. Il est généralement question de Rampa à l'intérieur de réflexions plus vastes où son œuvre apparaît comme un cas de figure illustrant une variante parmi d'autres de perceptions occidentales du Tibet. Devant cette situation, puisque personne n'a jamais étudié l'œuvre de Rampa pour elle-même, mais toujours en rapport au Tibet et à son bouddhisme, j'ai retenu tous les auteurs qui en ont fait une mention digne d'intérêt. J'ai ainsi constitué une liste qui couvre la cinquantaine d'années écoulées depuis la parution du *Troisième œil* en 1956.

1.1 Relevé des travaux qui se sont intéressés à Rampa

Faire l'état de la recherche sur Rampa va permettre de donner au passage une biographie assez complète de l'auteur. Comme cette question a déjà été abordée par d'autres et qu'elle n'est pas l'objet premier de ce travail, il suffira de résumer les propos des spécialistes à ce sujet et de les commenter au besoin. Puisque la majorité des auteurs qui ont parlé de Rampa l'ont fait dans la même perspective critique, je n'ai utilisé aucune typologie spécifique pour classer leurs propos. Je les présenterai en suivant simplement l'ordre chronologique de parution.

• **1957 : David Snellgrove : « The Third Eye : Autobiography of a Tibetan Lama », *Oriental Art*, p. 75.**

Quelques mois après la publication du *Troisième œil* de Rampa, le tibétologue David Snellgrove est le premier spécialiste à faire paraître une critique du roman dans une revue scientifique. Son article du *Oriental Art* répond à deux questions : « Namely, what impression does this 'lama' make upon us and how does he compare with other Tibetan lamas we have met? Is the account that he gives of Tibetan Buddhism a true one⁶? » Le tibétologue constate que des sujets comme la clairvoyance, le voyage astral, la mort initiatique, l'hypnose, l'âme, la sphéricité de la Terre, le futur ou l'avortement n'ont rien à voir avec les préoccupations d'un lama authentique. En somme, Snellgrove accuse Rampa d'inventer des fantaisies sur le

⁶ David Snellgrove, *op. cit.*, p. 75.

Tibet et il critique ses éditeurs pour les avoir publiées alors qu'il existe déjà quantité de gens sérieux qui connaissent le Tibet et qui écrivent des ouvrages plus pertinents.

• **1973 : Alain Stanké, *Rampa, Imposteur ou initié?*, Éditions La Presse, Montréal, 207 p.**

Alain Stanké est l'éditeur montréalais de Rampa. Après l'engouement médiatique suscité par la publication de treize livres de Rampa en quinze ans, Stanké explique s'être résolu à répondre à ceux qui le prient de partager son expérience auprès de son mystérieux ami. En publiant *Rampa, Imposteur ou initié?* (1973), l'éditeur veut tracer un portrait objectif de Rampa : « mon unique but : renseigner dans la plus grande objectivité et le plus profond respect de la réalité⁷. » Témoignage intéressant et biographiquement riche, le livre de Stanké a cela d'utile au présent travail qu'il confirme l'engouement du public québécois pour le pseudo-lama. De plus, il reproduit plusieurs documents originaux en rapport avec l'identité de Rampa, notamment l'acte déclaratif de changement de nom de Tuesday Lobsang Rampa et une réponse du gouvernement tibétain en exil adressée à Stanké où l'on peut lire : « Je désire vous informer que nous ne prêtons pas foi aux livres écrits par le dénommé Dr. T. Lobsang Rampa. Ses travaux sont hautement imaginaires et de nature fictive⁸. »

• **1974 : Agehananda Bharati, « Fictitious Tibet, The Origin and Persistence of Rampaism », *Tibet Society Bulletin*, Vol. 7, p. 1-9.**

En 1974, le *Tibet Society Bulletin* publie la virulente critique de l'anthropologue et sanskritiste Agehananda Bharati⁹, « Fictitious Tibet : The Origin and Persistence of Rampaism ». Il s'agit de la première parution scientifique à associer Lobsang Rampa à un courant littéraire plus vaste. Malgré l'animosité palpable de Bharati envers cette « tradition frauduleuse » qu'il nomme « rampaïsme¹⁰ », sa critique trace déjà les grands axes d'analyse que reprendront ceux qui s'intéressent de près ou de loin à Rampa et à ses prédécesseurs.

Fait intéressant, Bharati est l'un des premiers experts qu'avaient contacté les éditeurs du *Troisième œil* de Lobsang Rampa, Secker & Warburg, au milieu des années 1950, pour évaluer le manuscrit. Unanimement, le groupe qui comprenait des personnages aussi distingués que Hugh Richardson, Marco Pallis et Heinrich Harrer avait conclu à la fraude et avait suggéré aux éditeurs de s'abstenir de publier le livre, suggestions qu'ils n'ont

⁷ Alain Stanké, *op. cit.*, p. 10.

⁸ *Ibid.*, p. 133-134.

⁹ Agehananda Bharati est le nom d'ordination de Leopold Fischer (1923-1991), professeur d'anthropologie à l'Université de Syracuse durant plus de 30 ans.

¹⁰ Agehanada Bharati, *op. cit.*, p. 1.

évidemment pas suivies puisqu'en 1956 paraissait chez eux le premier titre signé du pseudonyme Tuesday Lobsang Rampa.

En introduction à sa critique, l'anthropologue observe la persistance en Europe et en Amérique d'un fertile courant ésotérique dont le point culminant est la publication des livres de Rampa, d'où le nom de « rampaïsme » qu'il donne à ce courant, un terme à forte connotation péjorative, faut-il le souligner. Bharati croit découvrir la genèse de ce mouvement dans les écrits de la Société Théosophique et particulièrement dans ceux de sa fondatrice, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), ce qui le conduit à parler de « Blavatsky-to-Rampa type fraudulence¹¹ ». Selon lui, les adeptes du rampaïsme, en plus de leur ignorance, partagent une vision commune de l'Orient qu'il croit possible de résumer dans les termes suivants :

That there is, somewhere hidden in the Himalayas [...] a powerful, mystical, initiate brotherhood of lamas or similar guru adepts, who not only know all the mysteries of the world and the superworld, who not only incorporate and transcend the teachings of Buddhism, Hinduism, and Christianity, but who also master all the occults arts [...] In addition, they know all their previous incarnations, and can tell everyone what his incarnations were and are going to be. Geographically, the area where these supergurus reside is nebulously defined as "Tibet", "Himalaya", and it often includes the Ganges and India. This, very briefly, is the somewhat autoerotic creed of a large, and unfortunately still growing crowd of wide eyed believers in the mysterious East, apropos which my colleague Professor Hurvitz at the University of British Columbia sagaciously remarked that "for these people, the East must be mysterious, otherwise life has no meaning"¹².

Ici, Bharati accuse les adeptes du rampaïsme de caricaturer grossièrement les cultures orientales, mais surtout il les accuse de ne se rattacher à aucune tradition doctrinale authentique. Il ajoute plus loin que l'ésotérisme, depuis le Moyen Âge jusqu'à Rampa, a toujours été « a reaction against the official ecclesiastical hierarchy and against the official doctrines¹³ ». Ce constat est capital et souligne l'aspect polémique de l'œuvre de Rampa.

Quoi qu'il en soit des motifs justifiant l'intérêt du public pour le rampaïsme, Bharati dénonce le ridicule de ceux qui croient en des récits imaginaires produits par des personnages fictifs comme Lobsang Rampa. À ses yeux, l'œuvre de Rampa ne peut même pas être comprise comme une parabole puisqu'elle n'a aucune valeur morale. L'étude de l'œuvre de Rampa que propose le présent mémoire devrait infirmer la validité d'une telle affirmation. Ici,

¹¹ *Ibid.*, p. 2.

¹² *Ibid.*, p. 1. La source de la citation du professeur Hurvitz n'est pas fournie par Bharati. Elle semble provenir d'un entretien privé entre les deux hommes.

¹³ *Ibid.*, p. 3.

comme en bien d'autres endroits de son article, la mauvaise foi de Bharati à l'égard de Rampa et de ses émules est flagrante. Que l'œuvre de Rampa ne possède aucune valeur morale est un jugement gratuit qu'une analyse littéraire rigoureuse ne corrobore pas. Il s'agit d'un jugement a priori qui n'ajoute rien à la connaissance de la littérature « rampaïque ».

Malgré son aversion pour Rampa, Bharati n'en tire pas moins plusieurs réflexions pertinentes. En fin d'article il remarque une dimension anti-intellectuelle du rampaïsme qu'il dit typique des mouvements millénaristes.

We have to investigate the extreme dislike of hard theological, scriptural, commentatorial argument, a dislike that characterizes all followers of the neo-Hindu-Buddhist, and the pseudo-Asian movements of a millennial type. In the first place, anti-scholasticism is one of the hallmarks of millenarian movements at any time¹⁴.

L'anti-intellectualisme et le millénarisme sont deux aspects de l'œuvre de Rampa que mettra en lumière la présente analyse. Bharati réfléchit finalement à l'impact négatif que peuvent potentiellement produire les conceptions imaginaires du Tibet véhiculées par le rampaïsme sur les relations réelles entre le Tibet et l'Occident. S'il concède que des romans comme ceux de Rampa peuvent être un tremplin vers des études plus sérieuses, il n'en conclut pas moins que « Lobsang must get out¹⁵ ».

• 1989 : Peter Bishop, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Berkeley, University of California Press, 308 p.

Après l'article incendiaire de Bharati, le nom de Rampa cesse d'intéresser l'académie. Peter Bishop en fait une mention peu élogieuse en 1989 dans *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. Bien documenté, cet ouvrage allie méthode phénoménologique et historique. Son objectif est d'étudier les différentes métamorphoses du « Tibet imaginal » dans la conscience occidentale, à partir de récits de voyage au Tibet ayant été publiés entre 1773 et 1959. Les dates qui balisent l'étendue de l'étude ne sont pas aléatoires. Bishop remarque que la création du Tibet « between 1773 and 1959, coincided almost exactly with the rise and fall of European, and particularly British, imperial aspirations¹⁶. » Son étude attentive de l'évolution des idées maîtresses de l'imaginaire occidental véhiculées par les récits de voyageurs permet de réaliser combien les intérêts propres à chaque époque culturelle de l'Occident ont influencé la façon dont celle-ci s'est représentée le Tibet et a interagi avec lui.

¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶ Peter Bishop, *op. cit.*, p. 15.

Rampa apparaît furtivement dans un passage où Bishop discute des différences d'intérêts entre les voyageurs du XIX^e et du XX^e siècle.

Whereas Westerners in the nineteenth century were impressed with the Tibetan faith and the archaic originality of the religion, those in the twentieth century were more drawn to the spiritual masters, to the esoteric sciences, its techniques and training. Claims made by Blavatsky about mahatmas in the Himalayas had evolved a hundred years later into the kitsch absurdities and occult extravaganzas of Lobsang Rampa¹⁷.

Outre cette remarque et quelques commentaires sur l'influence de la Théosophie sur les récits des voyageurs du XX^e siècle, Bishop n'ajoute rien à la connaissance de Rampa.

• **1992 : André Couture, avec la coll. de Marcelle Saindon, Marcelle, *La réincarnation, théorie, science ou croyance? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Montréal, Éditions Paulines et Médiaspaul, 375 p.**

André Couture propose une approche originale de la littérature rampaïque. Dans sa première publication au sujet de la réincarnation, *La réincarnation : théorie science ou croyance? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Couture remarque qu'il est « difficile de retracer exactement les voies de pénétration de cette croyance [en la réincarnation] dans la population québécoise¹⁸. » Selon lui, le succès de Rampa aurait grandement contribué à ce phénomène. Il remarque que, malheureusement, « aucune recherche sociologique n'a encore été entreprise à ma connaissance sur le phénomène Rampa. Les écrits de ce pseudo-tibétain ont eu sur la population québécoise un impact considérable. Au cours des années 60, et plus intensément pendant les années 70, beaucoup de jeunes et de moins jeunes ont commencé à s'intéresser à l'occultisme et à s'interroger sur la réincarnation à partir des romans de ce supposé lama¹⁹. »

Le deuxième ouvrage de Couture sur ce sujet, *La réincarnation, au-delà des idées reçues*, donne plus d'informations à propos de Rampa. Près de quatre pages lui sont consacrées. Ce livre entend démontrer, entre autres, que le succès des croyances moins conventionnelles, comme la réincarnation, tient en grande partie des vulgarisations effectuées dans les livres populaires. Pour illustrer son propos, le professeur québécois a choisi trois classiques publiés dans la collection *L'aventure mystérieuse*. L'un de ceux-ci est *Histoire de Rampa*. Après un bref résumé de chacun des livres, Couture souligne que :

[...] les trois livres proposent une conception à peu près identique de la réincarnation et correspondant en gros à ce que les gens ordinaires savent à ce sujet. Ce savoir

¹⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹⁸ Couture, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

constitue ce qu'on pourrait appeler les quatre grandes évidences de la réincarnation occidentale moderne²⁰.

Ces évidences sont : (1) l'existence d'une âme distincte du corps, (2) la multiplicité des existences, (3) la loi du progrès, (4) l'évolution de l'âme au fil des vies successives dépend de la qualité des actions posées (loi du karma). Le chapitre deux du présent travail montrera comment chacune de ces données se retrouve chez Rampa et participe à la structure d'ensemble de son oeuvre.

Alors que la majorité des auteurs ont rattaché Rampa uniquement au courant théosophique né au XIX^e siècle, la grande pertinence des travaux de Couture pour la présente analyse est de le situer également dans le contexte de la littérature populaire contemporaine²¹. En abordant Rampa dans le contexte des auteurs de spiritualité populaire contemporaine, il montre la pertinence d'une étude attentive de ses livres pour la compréhension d'une spiritualité qui vit et se déploie sous nos yeux, en ce moment même.

• 1996 : Fabrice Blée, « Pour un dialogue entre l'Orient et l'Occident, Mort et réincarnation chez Lobsang Rampa et Sogyal Rimpoche », dans Bertrand OUELLET, et Richard BERGERON (dir.), *Croyances et sociétés, Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux*, Montréal, Fides, p. 433-459.

Le premier objectif de Fabrice Blée est de « démontrer que dans un contexte dominé par une rencontre Orient-Occident, il faut se garder de développer une vision des religions orientales – et de leurs transformations normales – à travers le filtre des nouvelles religions et de certains auteurs occidentaux qui incorporent des enseignements dits « orientaux » dans leur système de pensée²². » Blée oppose ainsi les doctrines de Rampa à celles de Sogyal Rimpoche. Il est intéressant de noter que, pour Blée, Rampa représente les nouvelles religions d'inspiration orientale. Parallèlement, Sogyal Rimpoche représenterait un bouddhisme tibétain authentique. S'il y a lieu de penser que certains pourraient questionner la légitimité de ces choix, Blée en est convaincu. Le présent mémoire devrait au moins valider son premier choix.

Blée suggère qu'un dialogue fructueux avec l'Orient devrait se produire « sans référence aux nouvelles religions²³ ». En somme, il affirme que Rampa a marqué une étape dans la rencontre entre l'Orient et l'Occident, mais que cette étape doit être dépassée, voire

²⁰ André Couture, *La réincarnation au-delà des idées reçues*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2000, p. 21.

²¹ Sur le même sujet, il est pertinent de rappeler le récent article d'André Couture « Le livre de spiritualité contemporaine en tant que lieu privilégié pour l'étude du Nouvel Âge », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 36, N° 2, 2007, p. 205-214.

²² Fabrice Blée, *op. cit.*, p. 434.

²³ *Ibid.*, p. 458.

oubliée, puisque les doctrines de Rampa ne correspondent pas aux doctrines authentiques du bouddhisme tibétain. S'il dit respecter ceux qui adhèrent à des doctrines similaires à celles de Rampa, Blée n'en croit pas moins que leur compréhension de l'Orient est erronée et qu'elle constitue un obstacle au dialogue. Sous la plume de Blée, Rampa apparaît comme l'invité surprise d'un « dîner de cons ». Il est l'individu risible que l'on invite à table pour s'en moquer et faire valoir le sérieux de l'hôte (Blée) et de ses distingués invités (Sogyal Rimpoche).

Bien que plusieurs éléments de l'analyse de Blée seront corroborés par ce mémoire, nos conclusions divergent toutefois sur la question du dialogue. Mon analyse veut montrer que, l'Orient de Rampa étant imaginaire, il est peu utile de le comparer à une doctrine orientale quelconque. Cependant, étant le produit de spéculations diverses à l'intérieur de traditions religieuses bien réelles, il importe de reconnaître que, malgré son aspect imaginaire, cet Orient a une existence incontestable qui mérite notre attention. Dans l'optique où le « dialogue » est devenu le mot d'ordre des grands penseurs des questions religieuses, pourquoi refuserions-nous d'entamer un dialogue avec des traditions de chez nous, comme avec les nouvelles religions à coloration orientale, ou encore avec l'ésotérisme dans tout son spectre doctrinal? Les traditions ésotériques d'Occident, parce que marginales, sont-elles moins authentiques que l'Église ou le bouddhisme tibétain de Sogyal Rimpoche? Est-il réellement souhaitable de les exclure du dialogue? Depuis quand le dialogue souffre-t-il de la présence de nombreux partenaires? Lorsqu'il est dominé par des interlocuteurs qui s'arrogent le seul droit de parole sous prétexte d'être les représentants légitimes d'un ordre établi, n'est-ce pas plutôt en pareille circonstance que le dialogue prend malheureusement l'apparence d'une cynique mise en scène? Ironiquement, et j'entends le montrer, l'opposition entre l'Orient et l'Occident chez Rampa dénonce ce genre de situation. S'il nous en apprend peu sur l'Orient, le récit de Rampa a l'avantage de mettre en doute les acquis de la modernité occidentale.

• 1998 : Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, traduit de l'anglais (américain) par Nathalie Münter-Guiu, Paris, Éditions AutrementFrontières, 2003, 301 p.

À l'exception de la publication d'André Couture (1992), Rampa avait toujours été méprisé par l'académie. Son histoire réapparaît finalement sous un meilleur jour en 1998 dans *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West* (traduit en français en 2003 sous le titre de

*Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*²⁴) de Donald S. Lopez, où elle fait alors l'objet d'un traitement plus nuancé. Ce prolifique professeur d'études tibétaines et bouddhiques de l'université du Michigan consacre tout le troisième chapitre de son livre au cas de Lobsang Rampa. D'abord, *Fascination tibétaine* entend montrer le mythe à travers lequel l'Occident perçoit le Tibet depuis plusieurs siècles. C'est en continuité avec cet imaginaire que le professeur situe l'œuvre de Rampa. Il s'agit de la publication scientifique la plus dense et riche en renseignements sur Rampa. Une plus grande attention y sera donc accordée.

D'entrée de jeu, bien que de façon générale il soit plus clément que ne l'a été Bharati, Lopez qualifie Rampa de mystificateur : « Il a mystifié d'une part le Tibet en enjolivant ses réalités au gré de ses propres fantaisies mystiques, il a ensuite mystifié ses lecteurs en jouant sur la crédulité du public²⁵. » Ce qui intéresse Lopez dans sa réflexion sur Rampa c'est d'abord la question de savoir ce qui confère à un auteur l'autorité d'écrire sur le Tibet. Il commence par un résumé des trois premiers livres de Rampa, soit *Le Troisième œil* (1956), *Lama médecin* (1959) et *Histoire de Rampa* (1960). Il relate ensuite l'histoire de la réception de ces écrits dans la presse et chez les spécialistes. Ce dossier est très bien reconstitué. Il permet de comprendre l'atmosphère médiatique d'où est né l'engouement pour Rampa et fournit tous les éléments de la biographie de l'auteur telle qu'on la connaît aujourd'hui.

L'enquête du professeur américain nous apprend qu'en 1955, l'éditeur new-yorkais E. P. Dutton a envoyé le manuscrit du *Troisième œil* au tibétologue Hugh Richardson, celui-là même qui avait dirigé la mission diplomatique britannique à Lhasa entre 1936 et 1940. Ce dernier corrige maintes erreurs de Rampa concernant le Tibet et conclut au faux. Sur ses conseils le manuscrit est rejeté. Il est plus tard présenté aux éditeurs Secker & Warburg de Londres qui reçoivent la critique de Richardson, font corriger certaines erreurs et contactent une vingtaine d'experts du Tibet pour recevoir leurs opinions. Il s'agit du même groupe d'experts mentionné précédemment et dont Bharati faisait partie. Tous concluent au faux, ce qui conduit les éditeurs à suggérer à Rampa de publier son livre en tant que fiction. Rampa refuse et défend la véracité de son récit. Malgré la controverse, les éditeurs se décident à publier, en ajoutant par contre une préface explicative que Lopez cite intégralement²⁶. Le succès est immédiat. « Le livre fut immédiatement un best-seller, traduit en allemand et en français. Il se vendit à quelques 300 000 exemplaires dès les dix-huit premiers mois de sa

²⁴ Donald S. Lopez, *op. cit.*, 301 p.

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

publication et fut réédité neuf fois en deux ans au Royaume-Uni, dans sa version reliée²⁷. » Les experts, outrés, ripostent par diverses critiques négatives que Lopez ne rapporte pas de façon intégrale. La presse, elle, semble partagée. Le *Times*, le *Kirkus* et le *Library Journal* publient des critiques favorables, alors que le *Daily Telegraph and Morning Post* publie une critique véhémement de Richardson que Lopez reproduit en entier²⁸. Quoiqu'il en soit de la critique, le succès du livre atteste d'un goût réel de la part du public pour ce genre de littérature.

Le document le plus intéressant concernant la vie de Rampa que rapporte Lopez est celui produit par Clifford Burgess. Ce dernier est un détective privé de Liverpool engagé par Marco Pallis au nom d'un groupe d'experts européens pour établir la véritable identité de l'auteur. À l'époque, en 1957, Rampa s'était exilé en Irlande pour des raisons de santé. Le rapport du détective de Liverpool est accablant quant à l'authenticité de l'origine tibétaine de l'auteur. Bien qu'il soit possible de consulter Lopez à ce sujet²⁹, il est utile de rappeler les grandes lignes du rapport.

Le véritable nom de T. Lobsang Rampa était Cyril Henry Hoskin, né le 8 avril 1910 à Plympton en Angleterre. Son père était un artisan plombier. « C'était un enfant étrange. Les gens le considéraient comme un excentrique total. Il faisait constamment des expériences avec l'électricité et les insectes³⁰. » Vers 1940 il aurait quitté son travail dans une entreprise de fabrication d'appareils chirurgicaux pour devenir employé d'une compagnie londonienne qui proposait des cours par correspondance. Il aurait quitté cette dernière en 1948. On connaît peu ses occupations entre cette période et 1954. Quelqu'un qu'il connaissait affirme qu'il a été photographe de crimes et d'accidents. Il semble que, déjà durant la période de 1940, il adoptait un comportement étrange pour l'époque, notamment celui de se faire appeler Kuan Suo et de se raser le crâne. En 1954, il se faisait nommer Dr. Kuan Suo et était sur le point d'écrire *Le Troisième œil*. Il n'aurait jamais quitté les Îles Britanniques avant son départ pour Dublin.

Mise au fait de ce rapport, la presse s'en prend à la réputation de Rampa. Lopez retrace les grandes lignes de cette polémique. Devant l'insistance des médias, c'est d'abord la femme de l'auteur qui répond aux journalistes avides de commentaires. Elle affirme que son mari a écrit le livre pour le véritable Dr. Kuan, un Tibétain qui se cache des communistes.

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, p. 117-118.

²⁹ *Ibid.*, p. 118-119.

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

Hoskin, malade semble-t-il, confirme plus tard cette affirmation. Toutefois, il fait finalement parvenir une autre révélation dans un enregistrement destiné à une émission de télévision britannique.

Il y a quelque temps, j'ai eu les prémonitions les plus étranges. J'ai été mû par des besoins étranges et irrésistibles et, contre mon gré, j'ai été forcé de changer de nom [...] J'ai subi une légère commotion. Et l'esprit d'un Oriental s'est littéralement approprié mon corps³¹.

C'est dans cette tourmente médiatique que paraît *Lama médecin*, deuxième titre de Rampa. Lopez interprète ce livre comme une réponse aux nombreux détracteurs de l'auteur. Selon lui, les deux livres qui succèdent au *Troisième œil* servent de justification au premier : « dans la mesure où ils tentent de combler une lacune temporelle et surtout de défendre la paternité du livre, en expliquant comment Cyril Hoskin, qui n'avait jamais quitté l'Angleterre, avait pu écrire un témoignage authentique sur la vie au Tibet³². » Si cette analyse peut permettre de comprendre plusieurs des propos de Rampa dans ses deuxième et troisième livres, il pourrait être plus fécond de montrer que s'y trouve davantage de contenu qu'une simple défense. Ce sera un des objectifs du présent mémoire.

Après le résumé du récit cadre de l'œuvre de Rampa et des remarques biographiques sur l'auteur, Lopez revient sur la question de la pertinence de Rampa dans les études tibétologiques. Il constate qu'après avoir interrogé ses collègues au sujet du *Troisième œil*, tous disaient le connaître mais que peu admettaient l'avoir lu. Le tibétologue énumère ensuite les diverses sources doctrinales disponibles à son époque et desquelles Rampa aurait pu s'inspirer afin d'affirmer son identité dans un discours plus près de l'orthodoxie tibétaine. Il aurait pu, par exemple, parler de transfert de conscience comme le présentait déjà le *Yoga tibétain et les doctrines secrètes* d'Evans-Wentz. Ou alors, il aurait pu parler de la possession des esprits ou des « textes-trésors », autant de sujets qui étaient documentés de son temps. Dans un passage significatif où l'on pourrait croire que Lopez tente de réhabiliter Rampa, le professeur s'interroge.

Pourquoi, [...] ne pas voir *Le Troisième œil* comme un trésor de l'esprit, un *dgong gter*, découvert de manière inattendue dans l'esprit de Cyril Hoskin à un moment crucial, en 1956, peu après l'occupation de Lhasa par l'Armée populaire de libération et la rencontre entre le Dalaï-lama et le président Mao Zedong? Pourquoi ne pas voir le livre comme un message sur la situation difficile du Tibet, adressé à un

³¹ Citation du *Times*, 17 février 1958, p. 33, tirée de Lopez, *op. cit.*, p. 120-121.

³² *Ibid.*, p. 123.

public de centaines de milliers d'Occidentaux qui seraient restés indifférents si on ne leur avait pas parlé de voyages astraux, de spiritualisme et de l'espoir d'une évolution humaine vers un nouvel âge³³ ?

Lopez se démarque ici de tous ceux qui ont écrit avant ou après lui sur Rampa. En effet, il est le seul à laisser ouverte la possibilité que Rampa ait été témoin d'un phénomène hors du commun, qu'il ait reçu un « trésor de l'esprit ». Il propose ensuite une autre possibilité, l'éventualité que Rampa ait voulu mettre à l'ordre du jour la situation difficile du Tibet. Lopez semble dire que l'Occident aurait pu demeurer indifférent à cette situation sans tout le fantastique des récits de Rampa. J'aurai à revenir sur ces questions.

Lopez évoque en conclusion le seul texte bouddhique cité dans la trilogie de Rampa. Il s'agit de la parabole de la maison qui brûle, un récit qui explique que le Bouddha peut utiliser différents moyens habiles d'enseignement comme le mensonge si la fin en justifie les moyens. Le professeur suggère par cet exemple cela même que la présente analyse veut mettre en lumière et que Bharati a nié catégoriquement, c'est-à-dire que Rampa a parlé en parabole.

• 1999 : Frédéric Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 393 p.

Frédéric Lenoir est l'auteur francophone le plus loquace au sujet de Rampa. Il lui consacre plusieurs passages dans deux de ses livres, soit *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* et *L'épopée des Tibétains, entre mythe et réalité*³⁴. Les deux livres fournissent essentiellement les mêmes informations sur Rampa, c'est pourquoi il suffit de s'arrêter au premier. Comme son nom l'indique, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* retrace l'histoire de la rencontre du bouddhisme par les voyageurs, penseurs et artistes occidentaux. Sociologue de formation, Lenoir veut mettre en lumière comment cette découverte progressive du bouddhisme par l'Occident ne s'est jamais produite en terrain neutre. Ceux qui se sont ouverts les premiers au bouddhisme l'ont fait dans des contextes particuliers qui ont contribué, chacun à leur façon, à modeler les différentes perceptions que l'Occident entretient toujours envers cette tradition orientale. Dans ce livre, Lenoir cherche également à comprendre et à expliquer l'engouement du public envers le bouddhisme. C'est à partir de ces considérations sociologiques qu'il en vient à parler de Rampa, qu'il situe à l'intérieur de la mouvance théosophique et en rapport avec un « bouddhisme ésotérique ». Comme elle a exercé une influence considérable sur la pensée de Rampa, la quasi-totalité des auteurs qui ont écrit sur lui ont évoqué les liens qui rattachent Rampa à la Théosophie. Lenoir n'est donc pas le seul à

³³ *Ibid.*, p. 127.

³⁴ Frédéric Lenoir, *op. cit.*, 423 p.

avoir abordé la question, mais puisque dans les sources francophones il est celui qui en donne l'historique le plus complet et le plus utile au présent propos, c'est à travers lui que la question de la Théosophie et de ses liens avec Rampa sera abordée.

La Société théosophique a été fondée à New York le 8 septembre 1875 sous l'impulsion de deux singuliers personnages, soit Helena Petrovna Blavatsky et le colonel Henry Steel Olcott. Elle regroupe alors nombre d'individus « passionnés par l'étude des phénomènes occultes³⁵ ». Mme Blavatsky, une médium russe qui a marqué l'histoire par la singularité de son caractère et de sa vie, est l'âme du mouvement. En 1889, dans *La Clef de la théosophie*, elle énonce les trois principes directeurs de la Société.

Notre but premier est de constituer le noyau d'une Fraternité universelle de l'Humanité sans distinction de race, de couleur ou de croyance ; notre deuxième but est d'encourager l'étude des Écritures aryennes et autres, ainsi que des religions et des sciences du Monde, de démontrer l'importance de l'ancienne littérature asiatique, notamment des philosophies brahmaniques, bouddhistes et zoroastriennes ; notre troisième but est d'approfondir sous tous les aspects possibles les mystères cachés de la Nature, et tout spécialement les pouvoirs psychiques et spirituels latents dans l'homme³⁶.

En somme, rappelle Lenoir, la Société entend lutter contre ce qu'elle perçoit comme les deux bêtes noires de l'époque, à savoir la « science matérialiste » et la « religion dogmatique ». Le nom de « théosophie », qui signifie littéralement « sagesse divine », témoigne de l'ambition de la médium de présenter son mouvement comme l'héritier des philosophes alexandrins du III^e siècle, qui se disaient eux-mêmes « amants de la vérité ». Cette filiation, purement mythique, est typique des mouvements mystiques germaniques de la fin du XVI^e siècle qui ont inspiré Blavatsky, notamment celui de Jakob Böhme³⁷. La devise de la Société Théosophique est « Il n'y a pas de religion plus élevée que la vérité ». Lenoir y voit le désir de retrouver une « religion primordiale » de l'humanité qui aurait été à l'origine de toutes les traditions religieuses. Cette nostalgie des origines, note-t-il, « devient, à partir du dernier tiers du XIX^e siècle, une idée obsessionnelle chez nombre de représentants de l'ésotérisme³⁸. »

³⁵ Frédéric Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 187.

³⁶ Helena Blavatsky, *La Clef de la théosophie, La Compagnie Théosophique*, 1946, p. 47, tel que cité dans Lenoir, *op. cit.*, p. 190.

³⁷ Pour ces informations, Lenoir cite Antoine Faivre, « Le courant théosophique, essai de périodisation », in *Politica Hermetica* n° 7, L'Âge d'homme, 1993. Voir Lenoir, *op. cit.*, p. 190.

³⁸ Antoine Faivre, *art. cit.*, p. 26, rapporté par Lenoir, *op. cit.*, p. 191.

En 1877, Blavatsky publie *Isis dévoilée*. L'ouvrage fait succès malgré la critique négative de la presse et de l'académie. « Dédaigné par les universitaires et les journalistes, l'ouvrage touche les amateurs de l'occultisme et les autodidactes de la spiritualité parmi les classes moyennes et aisées³⁹. » La polémique, est-il besoin de le souligner, préfigure celle qui surprendra Rampa quatre-vingt ans plus tard. Malgré tout, la médium convaincue publie deux autres ouvrages, soit la volumineuse *Doctrine Secrète* en 1888 et *La Clé de la théosophie* en 1889. Dans la même veine, Alfred Sinnett, membre de la Société depuis 1879, avait également publié *Le Monde Occulte* en 1881 et *Le Bouddhisme ésotérique* en 1883.

Certains éléments de la doctrine théosophique qu'exposent ces ouvrages et que résume Lenoir se retrouvent chez Rampa. L'Inde y est présentée comme le « berceau spirituel de l'humanité ». « C'est d'ailleurs l'une des raisons qui poussera la jeune société à y installer son siège dès 1879, à Bombay d'abord, puis à Adyar, près de Madras, où il se trouve toujours à l'heure actuelle⁴⁰. » De toutes les doctrines indiennes, le bouddhisme est considéré comme la plus accomplie et la plus fidèle à la « Religion-sagesse primordiale ». La Théosophie distingue toutefois le bouddhisme ésotérique du bouddhisme exotérique, explique Lenoir. Le premier, dont se réclame la Théosophie, est celui que se transmettent les sages, les « initiés », alors que le second est la religion des masses et des lettrés. Les théosophes croient que le bouddhisme exotérique a été corrompu et qu'il « ne recèle pas les clefs ultimes du sens de l'univers et de la destinée humaine⁴¹ », des sujets qui les préoccupent, eux, au plus haut point.

Blavatsky prétend recevoir ses enseignements de la bouche de « grandes âmes » (du sanskrit « mahātman »), aussi appelés « Maîtres », « Initiés », « Adeptes » ou « Instructeurs ésotériques ». Lenoir souligne que ces derniers sont la clef de voûte de tout l'édifice de la Société. « Ces mahatmas, qui sont censés inspirer toute la doctrine théosophique, sont les membres du degré le plus élevé de la « Grande Loge blanche », la hiérarchie occulte qui gouverne secrètement le monde, aux dires des théosophes. La plupart des membres actifs de cette Grande Loge sont d'ailleurs des philosophes ou des fondateurs de religions connus de tous : Abraham, Moïse, Salomon, Confucius, Bouddha, Lao Tseu, Socrate, Platon, Jésus, Jakob Böhme, Francis Bacon...⁴² » La croyance en l'existence de mystérieux « Instructeurs ésotériques » est partagée par la plupart des organisations initiatiques du XVII^e au XIX^e siècle. Ils s'inspirent en cela de l'Ordre des Templiers. « Depuis la mort sur le bûcher du

³⁹ Lenoir, *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁴¹ *Ibid.*, p. 193.

⁴² *Ibid.*, p. 194.

dernier grand maître de l'Ordre [le 11 ou le 18 mars 1314], Jacques de Molay, l'imaginaire occidental est hanté par cette croyance dans la connaissance et les pouvoirs occultes des Templiers.⁴³ »

Lenoir observe que le Nouvel Âge – un courant religieux contemporain apparenté à ce que l'on trouve déjà chez Rampa, comme j'essaierai de le montrer dans ces pages – est marqué par la présence surnaturelle de maîtres occultes communiquant par différents canaux.

[...] la mythologie des « maîtres invisibles » prend des formes très diverses – référence aux anges et aux esprits, « channelling » – à travers la nébuleuse du « New Age », cette vaste mouvance ésotérique et synchrétique née en Californie dans les années 60 et qui s'est développée en Occident de manière informelle à travers une multitude de réseaux. On constate d'ailleurs de nombreux autres points communs entre cette mouvance et la doctrine théosophique : refus du dualisme, importance accordée à la responsabilité personnelle, volonté de fraternité universelle, idée de convergence de toutes les religions, éclectisme des références, etc. L'influence lointaine du théosophisme sur les courants spirituels éclectiques contemporains fait non seulement de Helena Blavatsky la « grand-mère du New-Age », mais perpétue aussi un intérêt pour le bouddhisme tibétain... et une mauvaise compréhension de sa doctrine⁴⁴!

Un autre aspect capital de l'idéologie théosophique que souligne Lenoir est le déplacement vers l'Orient « du centre de gravité spirituel du monde⁴⁵ ». Cette polarisation en faveur de l'Orient se retrouve aussi chez Rampa. Traditionnellement, les sociétés secrètes occidentales situaient leurs Maîtres en Égypte, voire en Asie Mineure. De les situer au Tibet est une innovation importante, constate Lenoir. « Helena Blavatsky avance au demeurant une explication de ce phénomène : devant l'invasion planétaire du virus matérialiste et scientiste, les « Maîtres » ont dû trouver refuge au Tibet, dernier bastion préservé de la Sagesse éternelle⁴⁶. » Dans ce livre, mais davantage dans *L'Épopée des Tibétains*, Lenoir illustre comment ce déplacement vers le Tibet du centre de gravité spirituel du monde coïncide avec plusieurs siècles de récits plus ou moins fantastiques d'Occidentaux sur le Pays des Neiges. Le sociologue croit que Rampa a joué un rôle déterminant dans le développement du fantasme occidental pour le Tibet.

[...] parmi toute la littérature occultiste et magico-ésotérique du XX^e siècle mettant en scène de mystérieux lamas tibétains aux pouvoirs et au savoir extraordinaires,

⁴³ *Ibid.*, p. 194-195.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁶ *Ibid.*

deux livres jouèrent un rôle déterminant et marquèrent en profondeur, bien au-delà des milieux ésotériques dont ils étaient issus – principalement de la Société Théosophique –, des générations d'Occidentaux jusqu'à nos jours⁴⁷.

Ces deux livres sont celui de Baird T. Spalding, *La Vie des Maîtres*, paru dans les années 1920, et *Le Troisième œil*, de Lobsang Rampa. Faute d'espace, nous ne nous attarderons pas sur le cas de Spalding. Il suffit de rappeler que Lenoir résume brièvement l'intrigue du *Troisième œil*, qu'il donne quelques détails historiques sur sa réception, sur sa réussite et sur la polémique qui en est née, détails qui n'ajoutent rien d'essentiel à ce que disait déjà Lopez. Fait intéressant toutefois, il mentionne que :

Atteignant au fil des ans des ventes de plusieurs millions d'exemplaires en Europe et aux Etats-Unis, *Le Troisième œil* devient la nouvelle vulgate de nombreux Occidentaux qui créent des associations d'« Amis de Rampa » où l'on tente d'apprendre le « voyage astral » et à lire l'aura de ses voisins. Il donne aussi naissance à une abondante littérature sur ces sujets et inspire très probablement à Hergé le sujet d'un nouvel album des aventures de Tintin; publié quatre ans après la sortie du livre, Tintin au Tibet contient en effet de nombreuses allusions au récit de Rampa⁴⁸ [...]

Lenoir estime que la clef du succès de Rampa réside dans sa référence au Tibet mythique. Il nuance toutefois la « radicale critique » de Lopez qui nomme « prisonniers de Shangri-La » les Occidentaux qui adhèrent à ce mythe. Comme Bharati et Lopez avant lui, le sociologue rappelle néanmoins que le Tibet mythique, lorsque confronté au Tibet réel, donne lieu à maintes confusions. La spiritualité prônée par Rampa n'est certes pas à confondre avec le bouddhisme tibétain. Lenoir rapporte à ce sujet les propos du XIV^e dalaï-lama tenus au journaliste français Arnaud Desjardins alors qu'il filmait les lamas réfugiés en Inde en 1964-1965.

Quel que soit votre amour pour les Tibétains et les lamas, ne dites jamais de mal des Chinois. De même, chaque fois que vous en aurez l'occasion, précisez que *Le Troisième œil* de Lobsang Rampa n'est pas un document, mais une pure fiction d'un auteur occidental⁴⁹.

Si le dalaï-lama croit que la haine est aussi étrangère au bouddhisme que ne l'est Rampa, il n'en demeure pas moins qu'il révèle ainsi, par son insistance, que l'auteur anglais a eu une influence considérable sur l'imaginaire occidental.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 234-235.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 238.

En somme, les propos de Lenoir permettent de conclure que l'œuvre du pseudo-lama a contribué à populariser une vision théosophique du Tibet comme axe central du monde spirituel et que, malgré qu'elle lui soit fondamentalement étrangère, elle a attiré nombre d'Occidentaux au bouddhisme.

• 2001 : Peter Bishop, « Not Only a Sangri-La, Images of Tibet in Western Literature », in Thierry DODIN et Heinz RATHER (ed.), *Imagining Tibet, Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, p. 201-221.

En 2001, Bishop publiait un article dont le thème est essentiellement le même que celui de son livre de 1989. Cette fois-ci il ne s'intéresse plus aux récits de voyageurs, mais à la littérature populaire de tout genre (films, journaux, revues, romans, etc.) qui véhiculent différentes images du Tibet. Rampa y est mentionné furtivement à la faveur d'une discussion sur le personnage de Grace Kelly dans le thriller d'Alfred Hitchcock, *Rear Window* (1954). « The Grace Kelly Character is certainly not gripped by a thaumaturgical rapture, a Lobsang Rampa-like identification with occult and parapsychological initiations⁵⁰[...] » Cette brève allusion suggère que Rampa est devenu une icône culturelle, le portrait type de l'adepte de l'occulte.

Malgré cette mention, Bishop ne s'intéresse pas particulièrement à Rampa. Il désire surtout montrer que le Tibet est le lieu de rencontre imaginaire de plusieurs mythes occidentaux contemporains. Selon lui, l'étude de ces mythes qui se développent encore sous nos yeux, peut permettre de mieux comprendre le processus de formation du mythe en général. Pour insister sur la valeur d'une telle étude, il affirme :

The notion of myth-making must be deepened beyond simple notions of right or wrong, as if myth is just obfuscation, a mystification or defilement of reasoned objectivity. [...] If we begin to give validity to the myth-making process, then through a *poetics* (Keamey, 1988) we can begin to evaluate it on its own terms and to explore the imaginative implications of various belief systems, whether they be scientific, political, religious, or just idiosyncratically individual. We also begin to understand our own inevitable participation in the myth of Tibet⁵¹.

Ces remarques confirment l'intérêt d'étudier les différents mythes mis en scène par Rampa afin de cerner les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres ainsi qu'avec la culture occidentale en général. Cet article de Bishop se veut une réplique à l'ouvrage de Lopez (1998). Bishop croit qu'il n'y a pas qu'un mythe du Tibet en Occident, mais plusieurs.

⁵⁰ Peter Bishop, *op. cit.*, p. 202.

⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

• 2001 : Michel Faucheux, *Le Tibet de la mémoire*, Paris, Éditions Philippe Lebaud, 232 p.

L'objectif de Faucheux est d'illustrer à partir de récits de voyageurs, de Marco Polo à Alexandra David-Néel, comment le Tibet en est venu à symboliser une opposition au matérialisme occidental. S'il ne suit pas la même méthode et s'il n'a pas les mêmes objectifs que le livre de Bishop paru dix ans plus tôt, le livre de Faucheux lui ressemble à plusieurs égards. Tous deux traquent dans les récits de voyageurs les parcelles de rêve qu'évoque le Tibet en Occident. Curieusement, Faucheux ne fait aucunement mention de Bishop. Dans un style par instants poétique, ce qui, soulignons-le, tranche avec la rigueur de Bishop, Faucheux veut rappeler la mémoire d'un Tibet que l'occupation chinoise menace d'anéantir. C'est cette nostalgie d'un royaume perdu qui se retrouve derrière le titre *Le Tibet de la mémoire*.

L'opinion politique et la sympathie religieuse ne sont pas étrangères au livre, ce qui n'enlève toutefois rien à la valeur de ses propos sur Rampa. C'est dans la troisième partie, intitulée « Le pays des Maîtres », qu'est mentionné notre auteur anglais. Mais avant d'arriver à lui, Faucheux évoque les développements de la Société Théosophique en Occident et son influence sur la perception du Tibet. Selon lui, tout comme le bouddhisme ésotérique double le bouddhisme historique, le Tibet mythique double le Tibet géographique. L'apport de la Théosophie au mythe du Tibet, à ses yeux, se résumerait en trois points : « préserver les droits de l'imaginaire, délivrer définitivement le Pays des Neiges de toute atteinte physique, des désirs de conquête des maîtres de l'Histoire, faire du Tibet un durable sortilège⁵². » Faucheux croit que le Tibet est le théâtre d'un enjeu dialectique entre l'imaginaire et l'Histoire. Alors que, d'un côté, les nations entendent prendre le Tibet par la force, les théosophes, de leur côté, se l'approprient par le rêve. Tout comme Bishop, qui se servait de théories psychologiques pour analyser le mythe du Tibet, Faucheux a recours à la psychanalyse.

Le développement du mythe du Tibet comme altérité suprême (et non plus comme simple double) de l'Occident est contemporain de la naissance de la psychanalyse et de la découverte freudienne de l'inconscient. Le Tibet est l'inconscient devenu territoire et paysage. Il est jusqu'à aujourd'hui l'inconscient de l'Occident qui met en scène ses fantasmes dans le théâtre de la lointaine Asie. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'invention d'un Tibet ésotérique : moins comme la divagation d'esprits illuminés que comme la représentation de nos angoisses et de nos peurs, de nos désirs et de nos craintes, un rêve éveillé en quelque sorte dont les Européens ne sont

⁵² *Ibid.*, p. 155.

toujours pas sortis. Il n'y a de véritable magie que celle qui finalement nous renvoie aux rêves durables qui façonnent notre imaginaire⁵³.

Ces remarques rappellent à quel point Rampa est un produit de la culture occidentale. Si certains l'ont dépeint comme un hurluberlu, c'est qu'ils n'ont pas saisi combien son œuvre reflète l'imaginaire de l'Occident et qu'ils n'ont pas voulu accepter que s'y trouvent des révélations d'importance non certes sur le Tibet, mais sur les aspirations intimes d'un nombre croissant de leurs compatriotes, voire sur eux-mêmes. Le rejet de Rampa par l'autorité, la presse ou l'académie, aurait alors toutes les caractéristiques d'un acte de refoulement. Preuve supplémentaire qu'il est un pur produit de la culture occidentale, Rampa partage avec le bouddhisme ésotérique deux principes fondateurs à propos desquels l'Occident ne peut transiger selon Faucheux : « l'existence d'un Dieu créateur et d'une âme individuelle⁵⁴ ». Faucheux souligne une seconde orientation doctrinale du bouddhisme ésotérique qui n'a rien à voir avec aucun bouddhisme traditionnel mais qui est typique de la culture occidentale depuis le XVIII^e siècle. Il s'agit de l'idée de « progrès ». Le troisième chapitre du présent mémoire y sera consacré. Faucheux indique déjà une direction claire.

La théosophie interprète le bouddhisme à contresens. Doctrine occidentale, elle réactualise l'idée proprement européenne de l'individu qui s'est développée à partir de la Renaissance et lui offre la perspective d'un développement spirituel, voire métaphysique. C'est opérer aussi, dans le cadre de la pensée occidentale, un véritable retournement qui procède du désir de transcender le matérialisme désenchanté de la civilisation européenne. Loin que le développement de l'individu accompagne le désenchantement du monde, en soit une des causes, dès lors que ce dernier se voit comme le successeur d'un Dieu enfui, en charge de la maîtrise rationnelle, technique et historique du monde, il est le gage d'un retour de l'Esprit. Et l'idée de Progrès affirmé par tout le XVIII^e au plan économique et sociale se spiritualise et devient le mirage d'une progression individuelle, linéaire, vers le règne du divin en contradiction avec la représentation orientale d'un temps cyclique qui autorise les régressions⁵⁵.

L'originalité de Faucheux par rapport aux autres auteurs est de situer Rampa dans le contexte symbolique du « monde souterrain ». Il explique que :

Le mythe du Tibet occulte s'articule, en effet, avec le mythe ancien d'une Terre creuse qui, telle une matrice primordiale ou un fourneau alchimique, abrite une civilisation disparue, mère de toutes les autres et berceau du savoir humain. Par un

⁵³ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 162.

effet de renversement et de communication des opposés typique de l'imaginaire, le symbolisme de l'élévation attaché à l'image d'un Tibet juché sur le toit du monde s'articule avec celui de la descente et la matrice que suggère un univers souterrain. [...] Ainsi, le voyage au Tibet est-il aussi, dans son sens mystique ou occulte, une remontée à la tradition perdue, une descente dans les obscurs souterrains où celle-ci a été cachée dans l'attente du retour d'un temps de dévoilement et de parousie⁵⁶.

Faucheux remarque que le mythe d'une Terre creuse se retrouve dans l'immense caverne « connue seulement de quelques initiés et abritant un immense lac⁵⁷ » sous le Potala des récits de Rampa. « C'est aussi dans une caverne située sous le Potala qui ne peut mener qu'au cœur du monde qu'a lieu l'initiation ultime du narrateur. Là, dans cet univers où le ciel est enfermé sous la terre, sont dispensés les ultimes savoirs occultes⁵⁸. » Cela devient clair, Rampa s'est inspiré de tout un imaginaire mythique pour construire ses récits. Il a survécu à son initiation au centre de la terre. Comme Jésus, en quelque sorte, il est ressuscité d'entre les morts. Il est sorti de la caverne. C'est pourquoi il se présente comme un révélateur. Il a désormais une mission à accomplir sur terre et en Occident de surcroît. Cette parousie de Rampa fait de lui un prophète.

• 2005 : Pierre A. Riffard, « L'ésotérisme aujourd'hui », in Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER, *La religion, unité et diversité*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, p. 269-273.

Un second auteur à avoir associé Rampa au livre populaire et à son influence sur l'ésotérisme est Pierre A. Riffard. Dans un article paru dans un collectif publié aux *Éditions Sciences Humaines*, en 2005, il affirme que :

La fiction joue un rôle croissant dans la diffusion de l'ésotérisme. Autrefois, l'accès à l'ésotérisme passait par les livres secrets (Pistis Sophia, Secretum secretorum...) et les organisations initiatiques (Mystères d'Eleusis, Rose-Croix...). Depuis les auteurs et les publics préfèrent des supports plus imaginaires, dont le roman, le film, le témoignage enjolivé. Il n'est que de penser aux best-sellers du pseudo-lama tibétain Lobsang Rampa, des romanciers Christian Jacq ou Dan Brown⁵⁹.

Les romans de Lobsang Rampa, comme ceux de Spalding avant lui, s'ils étaient d'un genre nouveau pour l'époque, ne le sont plus aujourd'hui. Les remarques de Riffard confirment que l'on risque peu en affirmant que Rampa a contribué à la popularisation d'une nouvelle littérature spirituelle.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Pierre A. Riffard, *op. cit.*, p. 270-271.

• 2007 : Sheelagh Roose, *Dans l'ombre de Lobsang Rampa. Qui était vraiment l'auteur du Troisième œil?*, Paris, Éditions Presses du Châtelet, 2007, 308 p.

Dans l'ombre de Lobsang Rampa. Qui était vraiment l'auteur du Troisième œil? est le témoignage de Sheelagh Roose, une aristocrate britannique qui est devenue l'amie intime et l'unique disciple de Rampa. Elle relate dans un style semblable à celui de son maître à penser comment ce dernier est entré dans sa vie de femme de maison pour la changer à jamais. Le livre fourmille d'informations biographiques sur Rampa. Malheureusement, il n'ajoute rien d'essentiel dans l'optique du présent travail si ce n'est un plaidoyer en faveur de l'humanité et de l'intégrité de l'auteur.

1.2 Conclusion : la pertinence d'une approche mythologique

Cet état de la question incite à poser un diagnostic sévère sur le niveau des travaux concernant Rampa. Dans l'ensemble, les analyses se répètent. À l'exception des réflexions de Couture sur le livre de spiritualité populaire et la réincarnation, la critique scientifique s'est surtout préoccupée d'établir les liens entre Rampa, le mythe du Tibet et la tradition théosophique. Elle s'est aussi appliquée à montrer comment l'œuvre de Rampa prend le contrepied de la recherche bouddhologique et tibétologique. Ces remarques, si elles sont pertinentes à l'intérieur de ces domaines respectifs, paraissent insuffisantes sur au moins deux points. Elles ne permettent pas de rendre compte de la portée idéologique du discours de Rampa, qu'il est possible de qualifier de « mythique » au sens anthropologique du terme, ni de la persistance de ce discours à l'intérieur de certains courants religieux contemporains. Si l'engouement pour Rampa est maintenant dépassé, le mythe qui l'animait continue pourtant de s'incarner, avec des variantes, dans le corps de doctrines et de pratiques d'un nombre non négligeable d'adeptes de spiritualité populaire. Pour mieux comprendre cette spiritualité en évolution, il faut maintenant étudier plus en profondeur un mythe qui a participé à son émergence.

Analyser l'œuvre de Rampa comme un mythe moderne pourrait permettre d'y percevoir, comme à travers un miroir grossissant, les aspirations et les angoisses d'un nombre croissant de lecteurs de spiritualité populaire qui ont cherché, et qui continuent à chercher, un sens aux nouveaux postulats de la modernité occidentale. S'intéresser au discours mythique de Rampa, et non plus à la valeur scientifique de ses propos sur le Tibet et le bouddhisme, c'est tenter une analyse qui s'apparente à celle de Lévi-Strauss. Ce dernier s'intéressait à « la découverte des structures profondes, inconscientes de l'esprit humain [...] ⁶⁰ ». Il s'agit donc de scruter les caractéristiques déterminantes d'une nouvelle identité, d'un nouveau rapport à

⁶⁰ J.-B. FAGES, *Comprendre Lévi-Strauss*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1972, p. 74.

soi et au monde, véhiculée par l'œuvre de Rampa, un classique de la spiritualité populaire contemporaine.

L'étude mythologique, en soi, n'a rien de nouveau. Si l'on se fie aux travaux du philosophe Luc Brisson, il est possible de faire remonter la naissance des réflexions sur le langage mythique aussi loin qu'à l'avènement de l'écriture en Grèce ancienne, soit durant les siècles qui ont suivi l'écroulement de la civilisation mycénienne au XI^e siècle av. J.-C.⁶¹. Progressivement, surtout sous l'influence de Platon aux V^e et IV^e siècles av. J.-C., s'est constituée une conception du langage qui distingue le *mythos*, en tant que discours fictif, du *logos*, en tant que discours argumentatif véridique. Le langage populaire a conservé cette ancienne valeur du terme « mythe ». Dire d'une idée ou d'une chose qu'elle est un mythe, c'est dire qu'elle n'existe pas réellement, donc qu'elle est fautive par rapport à une certaine conception du réel. Depuis la Grèce ancienne, quantité d'approches et de définitions du mythe ont pourtant été envisagées afin de dépasser cette dichotomie somme toute réductrice entre le discours vrai et le faux. Faute d'espace, il est impossible de les résumer ici. Cependant, l'état actuel des recherches mythologiques en sciences humaines permet de distinguer sommairement deux tendances difficilement conciliables. L'une, que l'on peut dire sans trop se tromper d'inspiration platonicienne, mise de l'avant par des auteurs comme Mircea Eliade et Carl Gustav Jung, perçoit le langage mythique comme une pensée archaïque qui formule des idées archétypales essentielles à l'agir humain. Le mythe y conserve une certaine aura métaphysique. Il y est perçu comme un véhicule de valeurs ancestrales, voire éternelles, qui définissent l'être intime de l'homme et qui déterminent son agir au sein d'un univers symbolique qui lui correspond et dont la réalisation totale serait, aux yeux de certains, une destinée souhaitable. La faiblesse de cette approche tient du fait qu'elle tend à interpréter les mythes à la lumière des conceptions ontologiques de ses zélés, négligeant parfois les données historiques. Cette tendance mythifie le mythe plus qu'elle ne l'explique. Elle fait du langage mythique un mystère d'initié et de l'herméneute une sorte d'initiateur inspiré. Cette lignée interprétative, qui n'est certes pas étrangère aux mouvances ésotériques dans lesquelles a puisé Rampa lui-même, est généralement qualifiée de phénoménologique. Or, l'approche que je privilégierai pour l'étude du mythe de Rampa sera celle plus historico-critique développée en sciences sociales par l'anthropologie.

⁶¹ Voir Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, Sauver les mythes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p. 5-19.

Cette autre lignée interprétative, représentée par des auteurs comme Claude Lévi-Strauss et Roland Barthes, pour ne nommer que ces deux classiques, insiste sur la fonction sociale du mythe. Elle a développé des outils d'analyse qui tiennent compte de la structure d'ensemble du langage mythique. Bien que je n'appliquerai pas de façon formelle la méthode de ces auteurs, je leur suis tributaire d'une conception du mythe qui constitue la pierre angulaire de ce travail. Il s'agit de voir le mythe d'abord comme un langage⁶². Puisque le mythe parle de façon volontairement poétique et narrative⁶³, contrairement au discours ordinaire plus direct, il relève du « métalangage ». Il met en scène des couples d'opposés, souvent de façon stéréotypée, auxquels il propose une médiation. En ce sens, le mythe se veut régulateur⁶⁴. Sa parole s'adresse à un public déterminé qui se reconnaît dans les protagonistes que le mythe met en scène. Traditionnellement, le récit mythique se déroule dans un espace-temps éloigné, différent de celui dans lequel se situe son public⁶⁵. Dans ce lieu fictif, le mythe fonde les origines du monde, des institutions, des us et des coutumes des hommes. C'est en ce sens qu'il est régulateur : il légitime l'ordre. Dans ses *Mythologies*, Barthes a montré comment le langage mythique fait encore partie du quotidien. Il a rappelé que le mythe n'est pas qu'un artefact du passé et que, au contraire, il continue d'influencer la pensée moderne. Selon Barthes, le mythe a pour fonction d'harmoniser une situation au demeurant paradoxale en évacuant son sens premier, donc conflictuel, au profit d'une médiation symbolique qui ne craint pas l'arbitraire. À ses yeux, le langage mythique s'insinue aussi bien dans la gestuelle d'un spectacle de catch⁶⁶ que sur la une d'un Paris Match. On retiendra de ces considérations épistémologiques que le mythe est un langage symbolique structuré de façon à faire du sens au sein d'une collectivité donnée. L'étude mythologique consiste à analyser la structure d'ensemble de ce « métalangage » afin de percevoir l'ordre, voire les différents niveaux d'ordre, qu'une certaine collectivité cherche à légitimer par son intermédiaire. L'œuvre d'un fils de plombier anglais mystérieusement métamorphosé en moine tibétain répond sans doute à cette définition d'un mythe. Son étude devrait justement aider à cerner les valeurs dont vivent un certain nombre de nos contemporains.

⁶² Voir Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 9, ainsi que Mireille Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1973, p. 188.

⁶³ Voir André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition « Quadrige », 2006, p. 665.

⁶⁴ Voir Paul Poupard, *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^e édition « Quadrige », 2007, p. 1400.

⁶⁵ Inspiré de Luc Brisson, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁶ Forme spectaculaire de lutte libre où presque toutes les prises sont permises.

Le discours de Rampa peut donc être dit mythique au sens où il s'inspire de multiples croyances plus ou moins anciennes sur l'homme et son devenir dans le but de promouvoir un agir en conformité avec sa propre vision du monde. L'originalité du discours de Rampa réside dans sa réinterprétation des doctrines ésotériques et dans sa reformulation de ces mêmes doctrines dans un langage qui fait écho aux sensibilités de son public. Pour reprendre une expression chère à Lévi-Strauss, tout porte à croire que Rampa a popularisé un « nouveau bricolage » de thèmes communs à plusieurs courants ésotériques. Une étude mythologique de l'œuvre de Rampa permettra une mise en perspective des thèmes récurrents qui balisent le déroulement des récits de Rampa et qui dévoilent les principales préoccupations de l'auteur.

Une telle mise en perspective des thèmes mythiques contenus dans l'œuvre de Rampa, une fois ceux-ci bien identifiés, va permettre de mieux situer l'auteur par rapport aux contextes idéologique et social qui l'ont influencé. Il deviendra dès lors plus aisé d'apprécier son influence sur les générations d'auteurs de spiritualité populaire qui lui ont succédé, notamment ceux du Nouvel Âge. Une telle approche se distinguera de l'attitude générale qui s'acharne à déprécier la valeur de l'œuvre de Rampa pour des motifs qui, dans l'ensemble, concernent davantage la forme de son discours que son fond. Une analyse mythologique de l'œuvre de Rampa permettra de dévoiler à la fois le fond de son message, c'est-à-dire l'objet de sa rhétorique, et de voir comment cette œuvre partage ses principaux thèmes avec d'autres œuvres du même genre. Percevoir la récurrence de ces thèmes dans l'imaginaire occidental validera non seulement l'emploi du qualificatif de « mythique » à leur propos, mais justifiera également qu'une attention particulière leur soit accordée.

Contrairement à ce qui s'est fait jusqu'ici, au lieu d'extraire de l'œuvre de Rampa des indices illustrant des propos rebattus sur la fascination occidentale pour le Pays des Neiges, j'entends examiner la symbolique du Tibet au milieu des autres thèmes significatifs de l'œuvre. Isoler le Tibet magique de l'ensemble des composantes mythiques de l'œuvre de Rampa met en péril toute entreprise de compréhension de l'économie globale de la pensée de l'auteur. Le Tibet auquel on arriverait en procédant ainsi perdrait contact avec ses racines, c'est-à-dire qu'il perdrait la spécificité qui fait de lui le Tibet de Rampa et non, par exemple, le Tibet de Lopez. À ce propos, Jacques Dournes rappelle que la signification profonde des mythes, leur « totalité », se révèle par l'intermédiaire d'un réseau complexe de relations en dehors desquelles ils sont incompréhensibles.

Le mythe renvoie à une totalité, d'abord à un ensemble de mythes par lequel accéder à cette totalité ; on ne peut comprendre un mythe isolé, de son contexte

mythographique encore moins que de son contexte ethnographique, et c'est un mérite de l'analyse structurale d'avoir mis au jour cette relation nécessaire⁶⁷.

Le présent mémoire se donne pour éthique de respecter l'écosystème mythologique dans lequel s'est exprimé Rampa. Certes, les experts l'ont remarqué, c'est un Tibet mythifié qui est présent dans l'œuvre de Rampa, mais il a une fonction précise. La présente analyse veillera à joindre le Tibet de Rampa aux autres éléments d'importance de ses récits. Ce Tibet imaginé apparaîtra comme une donnée mythologique significative dans la pensée de l'auteur, mais jamais unique.

Contrairement à ce que laisse entendre Lopez, les « voyages astraux », le « spiritualisme » et « l'espoir d'une évolution humaine vers un nouvel âge » ne sont peut-être pas que des décorations naïves d'un Tibet qu'il faudrait rendre attrayant⁶⁸, mais participent à part entière au message que Rampa désire « révéler » à l'Occident. Le mythe du Tibet, comme le montrent d'ailleurs Lopez et d'autres, est une création typique de l'imaginaire occidental qu'ont repris certaines mouvances ésotériques. En utilisant ce mythe, Rampa parle à l'Occident dans un langage symbolique qui fait écho à sa quête de sens. Éliminer le fantastique de l'œuvre de Rampa pour n'en faire ressortir qu'un Tibet réaliste, c'est vider la pensée de l'auteur de son contenu spécifique et se priver d'une clé de lecture irremplaçable. Parlant du rôle du mythe du Tibet dans la modernité occidentale, Harry Oldmeadow note que « the most fundamental significance of Tibet in the modern world is a living refutation of all those values and ideas which define modernity.⁶⁹ » Si, depuis l'*Aufklärung*, la modernité se définit par sa « rationalité » (elle-même un autre exemple de mythe moderne), il apparaît donc logique que l'anti-modernité que véhicule le mythe de Rampa ne soit pas des plus « rationnelle » et que le fantastique y participe à plein gré. Le fait que Rampa n'hésite pas à emprunter au surnaturel et au fantastique pour construire une image du monde qui puisse véhiculer les valeurs qui lui sont chères contribue d'ailleurs à l'aura « mythique » de son discours. Tout mythe génère sa rhétorique propre, son système de persuasion particulier. Malgré ses apparences naïves, voire enfantines, le mythe de Rampa cherche également à persuader de quelque chose. C'est pour mieux comprendre de quoi il en retourne que j'estime nécessaire d'analyser son œuvre en elle-même et de la remettre en contexte.

⁶⁷ Jacques Douanes, *L'homme et son mythe*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, p. 158-159.

⁶⁸ Voir Lopez, *op. cit.* p. 127.

⁶⁹ Harry Oldmeadow, *Journeys East, 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, New York, World Wisdom, 2004, p. 151.

Pour être compris, le langage mythique exige donc que l'on considère l'ensemble de ses parties constituantes. En s'inspirant de Lévi-Strauss, Camille Tarot disait :

Le mythe n'est ni un jeu gratuit ni une « forme grossière de spéculation philosophique » [Lévi-Strauss, « La structure des mythes », 1958, p. 228]. Il offre des paradoxes comparables à ceux du langage. Tout y est possible, arbitraire, illogique, il peut tout dire et cependant les mythes se reproduisent avec les mêmes caractères et souvent les mêmes détails dans diverses régions du monde. Ils associent contingence du contenu et ressemblances entre eux « d'un bout à l'autre de la Terre » [Ibid., p. 229]. La langue fait du sens avec des combinaisons qui n'en ont pas, le mythe aussi⁷⁰.

Pour arriver à cerner le mythe de Rampa, il a fallu faire certains choix. Comme l'espace de ce travail ne permet pas d'entreprendre une analyse minutieuse de chacun des dix-neuf livres que contient l'œuvre de Rampa, j'ai dû réaliser une sélection préalable. De l'ensemble des livres, j'en ai conservé cinq, soit uniquement ceux qui présentent ce que j'appelle le récit cadre de l'œuvre de Rampa, c'est-à-dire ceux qui couvrent la période qui débute avec la naissance de Rampa au Tibet et qui se termine lorsque l'auteur, du nom de plume de Tuesday Lobsang Rampa, apparaît en Angleterre. Les romans qui ont le plus intéressé le public et qui ont porté Rampa au zénith de sa renommée sont ceux qui concernent les aventures de son héros tibétain. C'est en s'appuyant sur ceux-ci que les autres prennent un sens. Trois d'entre eux, *Le Troisième œil*, *Lama Médecin* et *Histoire de Rampa*, couvrent à eux seuls la vie de Rampa au Tibet, son exil en Eurasie et les débuts de sa vie en Occident. Publiés pour la première fois en anglais, respectivement en 1956, 1959 et 1960, ce sont les premiers écrits de Rampa. Les deux autres livres, *La caverne des anciens* et *La robe de sagesse*, constituent des microhistoires qui s'insèrent dans les aventures de Rampa alors qu'il est encore au Tibet. Publié en 1963, *La caverne des anciens* est le quatrième livre de Rampa, alors que *La robe de Sagesse*, publié en 1966, est son septième. Cette sélection de cinq livres circonscrit le corpus sur lequel s'appuiera ce mémoire.

Afin de regrouper autour de mythes précis les thèmes les plus importants de l'œuvre de Rampa, j'ai opté pour un ordre de présentation en quatre volets. Dans un premier temps, je tracerai un bref résumé du récit cadre de l'œuvre de Rampa. Ce chapitre intitulé « Le mythe de l'initié », tout en découpant la chronologie de la geste du héros Lobsang Rampa, observera la façon dont l'auteur a légitimé son autorité. J'analyserai ensuite la portée idéologique du

⁷⁰ Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion* (Textes à l'appui, série « Bibliothèque du M.A.U.S.S. »), Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, p. 388.

récit de Rampa à partir de trois ensembles mythiques principaux. Dans le chapitre intitulé « Le mythe de la science spirituelle », j'observerai un premier élément significatif de cette idéologie, soit l'annonce d'une nouvelle science fondée sur un nouveau rapport au monde. Je verrai ensuite comment Rampa s'est inspiré de croyances ésotériques, surtout théosophiques, pour véhiculer un « mythe du progrès spirituel continu ». Ce n'est qu'en dernière partie que j'aborderai la question de la place du Tibet dans l'œuvre de Rampa, à travers le « mythe de l'Orient spirituel ».

- Chapitre 2 -

Le mythe de l'initié

L'œuvre de Rampa a pour fondation un récit que l'auteur présente comme autobiographique. Les lecteurs des dix-neuf livres signés T. Lobsang Rampa connaissent et acceptent cette biographie. C'est autour de cette véritable colonne vertébrale de l'œuvre que s'élabore l'ensemble mythologique auquel renvoie constamment l'auteur. Le récit raconte les aventures fantastiques d'un jeune moine tibétain têtu et intrépide, dont le nom de religieux est Rampa. Obligé de ne ménager aucun effort devant chacun des périls qu'il affronte à travers le monde depuis le Tibet de son enfance, Rampa doit un jour prendre psychiquement possession du corps d'un Anglais blasé sur le point de se suicider. Métamorphosé par sa nouvelle transmigration, Rampa devient finalement l'auteur d'une œuvre qui a marqué son siècle.

Cette biographie a déjà fait l'objet de résumés de la part de différents auteurs. Le plus complet a été réalisé par Donald J. Lopez à partir des trois premières publications de Rampa, soit *Le troisième œil*, *Lama médecin* et *Histoire de Rampa*. Du côté francophone, André Couture et Frédéric Lenoir en ont également rédigé des abrégés répondant aux besoins de leurs propos respectifs. De façon générale, les résumés resituent les aventures du héros T. Lobsang Rampa dans une suite chronologique cohérente. La publication des livres de Rampa ne suit toutefois aucun schéma ordonné. Les trois premiers livres s'enchaînent assez bien alors que *La caverne des anciens* et *La robe de sagesse*, les cinquième et sixième publications, sont des microhistoires qui font un bond en arrière pour s'insérer parmi les événements survenus au Tibet entre *Le troisième œil* et *Lama médecin*. Les quatorze autres livres de Rampa ne reviennent qu'épisodiquement sur le passé tibétain de l'auteur. Quelques-uns sont des recueils de nouvelles moralisatrices ; d'autres rassemblent des échanges de lettres entre l'auteur et ses lecteurs ; d'autres encore proposent des enseignements occultes, théoriques et pratiques. Indépendamment des sujets qu'il aborde, c'est en tant qu'adepte des mystères ésotériques étudiés au Tibet que Rampa s'octroie l'autorité nécessaire pour écrire ses livres. Du côté du lecteur, c'est à ce même initié tibétain qu'il est demandé de croire. Un fils de plombier anglais ne pourrait pas, comme un cerf-volant esseulé, parcourir le ciel astral depuis son ancrage terrestre : seul un initié peut accomplir un tel exploit. Fictive ou non,

l'initiation tibétaine de Rampa lui a conféré un pouvoir réel. Ses mots touchent ceux qui croient en lui comme les préceptes d'un maître touchent l'esprit des disciples.

L'autobiographie fantastique de Rampa est la route privilégiée pour accéder à l'imaginaire de Rampa et en suivre les dédales mythiques. C'est elle que le lecteur apprend à connaître et à aimer avant de s'aventurer plus avant dans l'œuvre. C'est à elle que le lecteur doit d'abord s'initier. Il importe donc d'en tracer les grandes lignes. J'ai dû moi aussi réorganiser le déroulement chronologique des événements de façon à respecter une certaine linéarité. À la différence de mes devanciers, je divise toutefois le récit en trois périodes qui, si elles ne sont pas explicitement présentées comme telles dans les textes, s'y retrouvent aisément. Tout commence au Tibet, avec une prophétie suivie d'une initiation. Rampa est ensuite mis à l'épreuve à travers un périlleux exil en Eurasie. Il accomplit finalement son destin en Occident et devient un prophète vivant. Comme dans tout mythe, rien n'est laissé au hasard.

2.1 La vie de Rampa au Tibet : la prophétie et l'initiation

Lorsque le jeune héros entre en scène pour la première fois, il n'a encore que quatre ans. Issu de la haute aristocratie tibétaine, il reçoit une éducation sévère propre à son rang. Rampa a eu un frère, Paljôr, qui est mort avant d'avoir sept ans, et une sœur, Yasodhara, de deux ans son aînée. Sa mère, fidèle à ses devoirs traditionnels, lorsqu'elle n'est pas affairée aux occupations mondaines qui incombent à son statut, veille au maintien de l'ordre dans sa luxueuse maisonnée de Lhasa, grouillante de domestiques et de visiteurs. Le jeune Rampa excelle dans l'art de jouer des tours sans se faire prendre. Son espièglerie ne connaît aucune limite, avec des conséquences qui s'avèrent fâcheuses. Déjà, les semaines du jeune homme, depuis l'âge de quatre ans, sont ponctuées de classes. Lorsqu'il s'adonne à des loisirs, son jeu favori, qui devient plus tard chez lui une véritable passion, est le cerf-volant. Rampa raconte que ce sport jouit d'une grande popularité à Lhasa. Outre de brefs moments de répit, dès sa plus tendre enfance, Rampa est accoutumé aux efforts continus qu'exige tout travail sérieux. « On pensera peut-être que j'ai été traité de façon bien impitoyable, mais il n'y a pas de place au Tibet pour les faibles⁷¹. » La mort prématurée du frère aîné de Rampa, Paljôr, a fait en sorte d'accroître la pression sur le cadet. La réussite de ses études est vite devenue une question d'honneur filial. Or ce que sera la carrière de Rampa dépend des astrologues. Tout juste avant son septième anniversaire, la famille de Rampa donne une somptueuse réception

⁷¹ RAMPA, T. Lobsang, *Le troisième oeil*, Paris, Éditions J'ai Lu, [1^{re} éd. anglaise 1956] 1957, p. 21.

en son honneur. Prêtres, nobles et astrologues sont au nombre des invités. Ce soir-là se révèle le destin de Rampa.

Après une dure épreuve d'endurance, un garçon de sept ans allait entrer dans une lamaserie où il recevrait la formation d'un moine-chirurgien. Il connaîtrait bien des tribulations, quitterait le pays natal et irait vivre au milieu de gens étranges. Il perdrait tout, devrait repartir de rien et finirait éventuellement par réussir⁷².

La prophétie n'est pas aussitôt prononcée que, dès le lendemain, le futur moine est envoyé au marché pour acquérir les humbles objets qui constitueront pour longtemps son seul avoir. On lui confisque les quelques jouets en sa possession pour lui faire comprendre que l'enfance tire à sa fin. Le soir précédent son départ forcé du logis, son père l'invite à signer cérémonieusement le registre familial et lui intime une dernière injonction : « si tu ne réussis pas à entrer à la lamaserie, ne reviens pas ici. Tu serais traité en étranger dans cette maison⁷³. » Le lendemain, c'est la quête vers l'inconnu, vers un nouveau monde, le premier d'une longue série de départs... À pied, Rampa se rend à la lamaserie du Chakpori, le Temple de la Médecine, réputée pour son austérité. Comme son père l'en avait averti, avant d'être accepté au monastère, il doit surmonter une première épreuve. Il doit s'asseoir dehors dans l'attitude de la contemplation, sans bouger d'un cil, jusqu'à nouvel ordre. Son endurance est dûment testée trois jours durant, dans l'intervalle desquels la nuit n'offre qu'un glacial répit. Cette première épreuve donne le ton au reste du récit. La vie de Rampa est continuellement ponctuée de tests et d'épreuves. À Chakpori, le Père Abbé demande à rencontrer Rampa. À son tour, l'abbé prophétise.

Mardi Lobsang Rampa, je connais tout ce qui te concerne, tout ce qui a été prédit. Ton épreuve d'endurance a été rude à juste titre. Tu comprendras pourquoi dans quelques années. Pour l'instant, sache que sur mille moines, il n'y en a qu'un qui soit doué pour les choses supérieures, et capable d'atteindre un haut degré d'évolution. Les autres se laissent aller à une pratique routinière de leurs devoirs. Ce sont les travailleurs manuels, ceux qui tournent les roues à prières sans se poser de questions. Nous ne manquons pas de ceux-là. Nous manquons de ceux qui perpétueront notre savoir quand un nuage étranger recouvrira notre pays. Tu recevras une formation spéciale, une formation intensive et en quelques courtes années, il te sera donné plus de connaissances qu'un lama n'en acquiert généralement pendant une vie entière. Le Chemin sera dur, et il sera souvent pénible. Maîtriser la clairvoyance, en effet, est

⁷² *Ibid.*, p. 44-45

⁷³ *Ibid.*, p. 52.

douloureux, et voyager dans les mondes astraux exige des nerfs que rien ne puisse ébranler et une volonté dure comme le roc⁷⁴.

Le vieil abbé informe ensuite Rampa de son futur emploi du temps. Il devra étudier en même temps la médecine, l'astrologie et les arts ésotériques. Son cursus ne s'arrêtera pourtant pas là. Il continuera à pratiquer une forme d'art martial (qu'il nomme judo par commodité) et apprendra les saintes écritures par cœur ! En somme, Rampa est appelé à devenir la crème de la crème, l'élite spirituelle du Tibet.

Lorsque Rampa rencontre finalement l'homme qui marquera à jamais le cours de sa vie, son maître et ami spirituel le Lama Mingyar Dondup, ce dernier lui apprend que les informations concernant sa vie précédente viennent d'être retrouvées. Tout indique que Rampa a eu une excellente vie antérieure à celle-ci. « Nous voulons maintenant redévelopper certains pouvoirs et certaines facultés que tu avais dans ta vie précédente⁷⁵ », l'informe le lama. Rappelant la prophétie, Mingyar laisse toutefois à son disciple la possibilité de faire lui-même le choix de son avenir.

Tous les hommes doivent être libres de choisir leur voie, reprit-il. Ton chemin sera pénible pendant quarante ans, si tu choisis la bonne voie, celle qui mène aux grandes récompenses dans la vie future. Sur la mauvaise voie par contre, tu trouveras confort, agrément et richesses dès ici-bas mais tu ne feras pas de progrès. Toi, et toi seul peux choisir⁷⁶.

Rampa choisit évidemment la « bonne voie ». C'est alors que son maître l'informe qu'il doit subir une opération à la tête pour développer sa clairvoyance. Une année exactement après son entrée à Chakpori, le soir de son huitième anniversaire, alors qu'un an auparavant il entendait pour la première fois la prophétie le concernant, il reçoit une opération rituelle qui transforme définitivement sa vision du monde. À l'aide d'un instrument d'acier semblable à une alène à pointe dentelée, un moine lui perfore à vif le front. Fier de son élève demeuré stoïque malgré la souffrance, Mingyar le félicite : « Tu es maintenant des nôtres, Lobsang [...] Jusqu'à la fin de ta vie, tu verras les gens tels qu'ils sont et non plus comme ils font semblant d'être⁷⁷. » L'opération, qui frôle le sadisme, permet l'ouverture du troisième œil. Rampa fait désormais partie du très élitiste club des clairvoyants. À ce propos, le Père Abbé le met un jour en garde.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

Mon fils, me dit-il, tu possèdes maintenant un pouvoir qui est refusé au plus grand nombre. Ne t'en sers que pour le bien, jamais à des fins égoïstes. Quand tu seras dans les pays étrangers, des gens exigeront de toi que tu te conduises comme un illusionniste dans une foire ; ils te diront : « Prouve-nous ceci, prouve nous cela. » Mais je te le dis, mon fils, il ne faudra pas leur obéir. Ce talent t'est donné pour aider ton prochain, et non pour t'enrichir. Il te sera beaucoup révélé par ta Clairvoyance mais quoi que tu puisses apprendre, tu ne devras en faire part à personne, si tes paroles peuvent provoquer la souffrance de ton prochain ou changer le Chemin de sa Vie. Car l'homme, mon fils, doit choisir son propre Chemin. Dis-lui ce que tu veux, il n'en suivra pas moins sa route. Aide ceux qui sont malades, et ceux qui sont malheureux, mais ne dis rien qui puisse changer le Chemin d'un homme⁷⁸.

Une fois remis de ses émotions, Rampa doit suivre son guide spirituel au Potala pour y rencontrer le treizième Dalaï Lama qui désire s'entretenir avec l'enfant prodigue. Sa Sainteté évoque à son tour la prophétie concernant Rampa.

On m'a dit des choses étonnantes à ton sujet, jeune homme. Tu es né avec la Clairvoyance et cette faculté a été développée par l'ouverture du troisième œil. J'ai le dossier de ta dernière incarnation, de même que les prédictions des astrologues. Ta vie sera dure au début, mais elle sera couronnée de succès. Tu voyageras dans le monde entier, tu connaîtras de nombreux pays étrangers, dont tu n'as jamais entendu parler. Tu verras la mort, des ruines et aussi une cruauté qui dépasse l'imagination. Ta route sera longue et pénible, mais le succès sera au bout comme il a été prédit⁷⁹.

De retour au Chakpori, Rampa reprend sa vie studieuse de moine. Le jour suivant son douzième anniversaire, il doit passer des examens pour recevoir le titre de *trappa*⁸⁰. Les sujets examinés sont, entre autres, l'astrologie, la médecine par les simples, l'anatomie, l'éthique religieuse (sans oublier la préparation orthodoxe de l'encens), l'étude du tibétain et du chinois et les mathématiques. L'épreuve dure six jours. Pendant ce temps, Rampa est enfermé dans un cubicule scellé. Ce sera le même procédé lors des examens pour le titre de lama, quelques temps plus tard. À chaque fois, Rampa termine premier! Sa connaissance se révèle d'une extrême richesse. Mais, le savoir académique ne suffit pas. Quelque temps avant l'examen de Lama, Rampa a l'occasion d'approfondir un autre domaine de connaissances en recevant un enseignement très poussé dans l'art du voyage astral. Rampa explique qu'il s'agit d'une expérience psychique durant laquelle « l'esprit (ou le moi) quitte le corps et n'est plus relié à

⁷⁸ *Ibid.* p. 102-103.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁰ Selon l'expression utilisée par Rampa. Dans les faits il ne s'agit pas d'un titre, mais du simple nom tibétain *grva-pa*, pour « moine ».

la vie sur terre que par la Corde d'Argent⁸¹. » Il aborde également d'autres techniques ésotériques comme la télépathie, l'hypnotisme, l'invisibilité, la lévitation, le yoga, les techniques de respiration et les méthodes de déplacement rapide des lamas coureurs. Finalement, comme si cet océan de connaissances ne suffisait pas, le Dalaï Lama demande à Rampa d'étudier avec les briseurs de corps, ceux qui sont chargés de disposer des cadavres des morts en les dépeçant selon la coutume tibétaine. Rampa peut ainsi exercer ses talents de chirurgien. Malgré de longues périodes d'études et les corvées monastiques régulières, le jeune moine conserve son habituel sens de l'humour et continue à jouer des tours quand l'occasion se présente. Il est vraiment un enfant hors du commun !

Le couronnement de cet exigeant apprentissage survient avec la « Cérémonie de la Petite Mort ». Le chapitre consacré à ce rite s'intitule « La dernière initiation ». Un vieux lama informe Rampa que cette initiation sera le point culminant de ses expériences astrales : « Tes études astrales t'ont mené loin. Cette cérémonie te fera aller plus loin encore ; tu iras au-delà des royaumes de la vie et de la mort et tu remonteras dans le passé de notre pays⁸². » Le processus initiatique débute avec certaines restrictions alimentaires suivies d'un jeûne de vingt-quatre heures. Le néophyte est ensuite guidé à travers un réseau de tunnels souterrains sous le Potala, creusé il y a fort longtemps par des coulées de lave volcanique. Au bout, Rampa découvre le « Temple de la Secrète Sagesse ». Trois vieillards, « peut-être les plus grands métaphysiciens du monde », y attendent le candidat. Ils le conduisent toujours plus profondément dans les tunnels, au point où Rampa a l'impression de pénétrer au cœur du monde. Finalement, le petit groupe s'arrête dans une sorte de maison noire où reposent les corps nus et recouverts d'or de trois géants, maîtres d'une ancienne race. « Regarde bien, car seuls les Initiés les ont vus⁸³, » murmure l'un des vieux lamas. Avant de conduire Rampa à une dalle de pierre placée entre deux des cercueils, le même lama l'informe de ce qu'il s'apprête à vivre.

Tu vas devenir un Initié. Tu verras le Passé et tu connaîtras le Futur. L'épreuve sera très dure. Beaucoup n'y survivent pas et beaucoup échouent mais personne ne quitte cet endroit vivant à moins de l'avoir passée⁸⁴.

Rampa entre alors tranquillement dans un état cataleptique. Après maintes sensations étranges, il se perçoit comme dansant au bout d'une corde de cerf-volant. L'histoire des

⁸¹ *Ibid.*, p. 223.

⁸² *Ibid.*, p. 243.

⁸³ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 247.

anciens habitants mythiques du Tibet défile ensuite devant ses yeux. Il voit enfin le déluge qui a tout détruit, puis il revient tranquillement à lui-même. Rampa a triomphé. Il a survécu à la mort rituelle pour revenir vivant, le troisième jour. « Je mangeai et je bus jusqu'à satiété ; cette nuit-là, quand je me couchai, je compris que les prédictions allaient s'accomplir et que je devrais bientôt quitter le Tibet pour aller dans des pays étrangers⁸⁵. »

Quelques jours plus tard, le maître de Rampa lui apprend qu'ils doivent se séparer.

Ton Chemin est tracé, Lobsang et tous les Chemins sont difficiles, Famille, patrie, amis... il faut tout quitter. Tu trouveras sur ta route, tu le sais, la torture, l'incompréhension, la méfiance, tout ce qui est pénible. Les façons des étrangers sont bizarres et inexplicables. Comme je te l'ai dit, ils ne croient qu'en ce qu'ils peuvent faire, qu'en ce qu'ils peuvent expérimenter dans leurs Chambres de Science. Et la plus importante des Sciences, celle du Sur-Être, ils ne s'en occupent pas. Tel est ton chemin que tu as choisi avant de naître à cette vie. J'ai décidé que tu partirais pour la Chine dans cinq jours⁸⁶.

Le jour venu, Rampa quitte son pays natal. Jetant un dernier regard sur la « Cité Sainte de Lhasa », il contemple un cerf-volant solitaire au-dessus du Potala. Ainsi se termine *Le troisième œil*.

Deux autres livres, *La Caverne des Anciens* et *La robe de sagesse*, élaborent davantage sur la vie de Rampa au Tibet. Le premier est presque entièrement consacré à un voyage qui le mène à une grotte mystérieuse où sont cachées des technologies avancées ayant appartenu à une antique et très haute civilisation. Il s'agit de la même civilisation de géants rencontrée lors de la dernière initiation. *La Robe de sagesse*, pour sa part, fourmille d'anecdotes et d'expériences que Rampa a vécues alors qu'il étudiait au Tibet auprès de son maître. Rampa y apprend, entre autres, l'usage des boules de cristal et participe à de nouvelles aventures astrales. Puisque ces livres rajoutent peu d'éléments au mythe personnel de Rampa, il est inutile de les résumer ici.

2.2 L'exil eurasiatique : la mise à l'épreuve

Comme prévu, l'exil de Rampa commence en Chine. Tout le livre *Lama médecin* y est consacré. Du Tibet, Rampa fait route vers Tchoung-king pour y étudier à la Faculté de médecine et de chirurgie. Arrivé à l'université, Rampa est attendu par le principal du collège qui l'informe des cours qu'il aura à suivre.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 252.

L'Électricité, le Magnétisme, la Chaleur, la Lumière et le Son, poursuit-il, sont autant de matières que vous aurez à approfondir, et qui viendront s'ajouter à la profonde culture que votre Guide vous a donnée⁸⁷.

Rampa s'enregistre ensuite officiellement comme étudiant.

J'écrivis : Mardi Lobsang Rampa, Lama tibétain. Prêtre-chirurgien de la lamaserie du Chakpori. Incarnation Reconnue. Abbé Désigné. Élève du Lama Mingyar Dondup⁸⁸.

Dans ses cours, les connaissances de Rampa se montrent supérieures en de nombreux domaines, mais elles sont nulles en matière d'électricité et de magnétisme. Un professeur qui voulait épater la galerie décide un jour de mettre Rampa à l'épreuve. Il lui demande de tenir deux fils conducteurs dans ses mains. Il ne l'informe pas qu'une charge de 250 volts va ensuite l'électrocuter. Or la démonstration échoue puisque Rampa a la peau particulièrement sèche et est plutôt insensible au courant électrique. De plus, il savait, en lisant l'aura du professeur, que ce dernier nourrissait de mauvaises intentions à son égard. Cette capacité de voir l'aura fait également ses preuves lors d'un cours sur le magnétisme. Rampa étonne ses camarades et son professeur en dessinant au tableau le champ magnétique qui se dégage d'un aimant. Appelé à s'expliquer, il évoque ses dons innés et son opération au troisième œil. Selon Rampa, l'électricité et l'aura humaine sont de même nature puisque l'électricité est l'agent moteur du corps humain. Ces réflexions lui permettent de présenter un projet qu'il nourrit depuis longtemps et qu'il place au cœur de sa mission personnelle.

J'ai l'intime conviction que quelques recherches devraient suffire pour doter les médecins et les chirurgiens du plus merveilleux instrument de guérison qui soit. J'imagine très bien – comme je l'imaginai il y a tant d'années déjà – un appareil spécial que n'importe quel docteur transporterait dans sa poche. Il l'utiliserait pour examiner le patient à peu près comme on se sert d'un verre fumé pour regarder le soleil. À l'aide de cet appareil, il lui serait possible de voir l'aura d'un malade et d'après la couleur des stries ou l'irrégularité des contours, de diagnostiquer exactement la nature des troubles⁸⁹.

En Chine, Rampa renoue également avec une ancienne passion, le vol dans les airs. Alors qu'il se balade avec son ami Huang, deux avions captent son attention. C'est la première fois que Rampa voit de pareils engins ailés. Son ami et lui filent à toute allure vers le lieu d'atterrissage et se lient d'amitié avec les aviateurs. Ceux-ci acceptent d'apprendre aux

⁸⁷ RAMPA, T. Lobsang, *Lama médecin*, Paris, Éditions Albin Michel, [1^{re} éd. anglaise 1959] 1960, p. 38.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 40-41.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 77.

deux étudiants comment piloter. Rampa n'est pas tout à fait ignorant des manœuvres. Ses expériences au Tibet avec des cerfs-volants géants qui transportent des hommes lui en avaient déjà appris beaucoup. C'est ainsi que le jeune étudiant tibétain, après avoir étudié la médecine et la chirurgie à l'Université de Tchoung-king, se fait offrir une position dans l'armée de Tchang Kaï-chek. Nommé officier dans les forces chinoises, il devient aviateur-médecin.

Un soir qu'il se promène dehors, Rampa reçoit la visite astrale de Mingyar, son maître du Tibet. Celui-ci vient lui annoncer sa mort. S'étant d'abord présenté sous une forme spectrale, Mingyar se révèle ensuite dans tout son éclat, comme un être qui a atteint l'état de Bouddha. « Courage, mon cher Lobsang, courage, car rien n'est fini ; ce pour quoi nous luttons mérite nos efforts et sera réalisé. Tout continue⁹⁰. » Peu de temps après, c'est le treizième Dalaï Lama qui décède. Cette fois, Rampa doit se rendre au Tibet pour les obsèques. Bien des choses y ont changé depuis son départ. « Tout le monde était d'accord : nous vivions la fin d'une époque et notre pays allait connaître des jours sombres⁹¹. » De retour à Tchoung-king, Rampa découvre la ville envahie de réfugiés. Les Japonais ont commencé à semer le trouble à Shanghai. Appelé à faire son service militaire en tant qu'officier de l'aviation chinoise, Rampa doit se rendre à la capitale chinoise. Les souvenirs associés à cette ville et à son maître Mingyar sont le sujet d'un long aparté sur l'utilisation des boules de cristal. Lorsque, le 7 juillet 1937, surviennent les événements du Pont de Marco-Polo et que les hostilités débutent entre la Chine et le Japon, Rampa fait office de médecin et de psychologue dans la capitale. En 1938, les bombardements japonais commencent sur la ville. Une bombe manque de tuer Rampa. Un peu plus tard, sur les instructions personnelles du général Tchang Kaï-chek, il est chargé d'organiser un service d'ambulance aérien. C'est au cours de ses services paramédicaux que Rampa s'écrase en terrain ennemi. Il est fait prisonnier par les Japonais qui sont bien décidés à le torturer pour connaître la raison de son aventure aérienne. Têtu, le prisonnier tibétain ne collabore pas, ce qui excite la colère de ses tortionnaires. Les tortures se multiplient et ne manquent pas d'originalité. Pour ne pas succomber à la douleur, Rampa se rappelle les enseignements de son maître.

Que ta pensée ne se porte pas à la source de ton mal, Lobsang, car si ton attention se concentre sur cet endroit, la douleur sera insupportable. Pense plutôt à autre chose. Contrôle le fonctionnement de ton esprit, occupe-le autrement et tu seras en mesure

⁹⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁹¹ *Ibid.*, p. 126.

de supporter ce qui te fait mal même si tu dois en porter les traces. Ainsi seras-tu capable de reléguer la souffrance à l'arrière-plan⁹².

C'est ainsi que pour fuir la douleur Rampa évoque l'origine du monde, telle qu'il l'avait étudiée au Tibet. Pendant ce temps, les tortures infligées au corps de Rampa continuent. Sa détermination est pourtant inébranlable. « Je voulais leur montrer que les tortures les plus diaboliques étaient impuissantes à faire parler un Tibétain⁹³. » Finalement, en se faisant passer pour mort, Rampa réussit à prendre la fuite en se dissimulant dans une fosse à cadavres. De là, Rampa retourne à Tchoung-king pour travailler à l'hôpital. La ville est défigurée par la guerre. Les bombardements s'intensifient de jour en jour. La ville tombe finalement et Rampa redevient prisonnier. Conduit dans un camp, les Japonais le chargent de soigner les malades assignés aux travaux forcés. Malheureusement, il est vite reconnu et son évasion récente lui attire de nouvelles tortures. « Chaque fois que je m'évanouissais, ils me ranimaient en me lançant un sceau d'eau froide à la figure et en me piquant de leurs baïonnettes⁹⁴. » Quelques jours plus tard, Rampa réussit une seconde évasion et se cache chez des Occidentaux qui le trahissent et le rendent aux Japonais. Assurément, ses geôliers ne sont pas cléments. Les tortures reprennent de plus belle, puis Rampa est transféré dans un autre camp, pour femmes. Il y reprend ses activités de médecin et soigne les malades avec des outils et des onguents qu'il invente astucieusement. Il enseigne aux femmes les techniques de respiration qu'il a apprises au Tibet afin d'améliorer leur santé et leur moral. Insultés par la réussite de ses traitements, les Japonais transfèrent Rampa et d'autres prisonnières vers un autre camp, au Japon cette fois, dans un village à proximité d'Hiroshima. La cruauté continue. Rampa doit creuser sa propre tombe et subir une fausse fusillade. Malgré sa situation précaire, son moral tient le coup et il ne dit pas un traître mot.

Ma vie avait été vraiment très dure, entièrement consacrée à un entraînement rigoureux, fondé sur le contrôle de moi-même ; sans la formation spéciale qui m'avait été donnée à la lamaserie, je n'aurais certes pas pu survivre et garder ma raison. Quiconque n'ayant pas été entraîné, comme je l'avais été, n'aurait pas résisté, j'en suis certain⁹⁵.

Les blessures de Rampa l'affaiblissent sérieusement et il développe une pneumonie. Le 6 août 1945, alors qu'il gît malade dans l'humidité de sa cellule, le sol tremble. Le bombardement atomique d'Hiroshima vient d'avoir lieu. Le camp japonais est en panique et les gardes

⁹² *Ibid.*, p. 174.

⁹³ *Ibid.*, p. 188.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 244.

courent dans tous les sens, oubliant leurs captifs. Rampa en profite pour se traîner péniblement hors du camp. Près de la mer, il trouve une vieille embarcation délabrée dans laquelle il se hisse et lève les voiles. Exténué, il s'évanouit et part à la dérive vers l'inconnu. Ainsi se termine *Lama Médecin*.

Le récit continue avec *Histoire de Rampa*. Cependant, le livre ne reprend pas le fil de l'histoire exactement là où s'était arrêté *Lama Médecin*. Rampa raconte que, le 9 avril 1960, alors qu'il est à Détroit, il reçoit un message télépathique provenant de l'École de la Sauvegarde de la Connaissance. Il s'agit d'un Ordre nouveau établi par des sages tibétains s'étant réfugiés dans des réseaux secrets de grottes souterraines, quelque part dans l'Himalaya, afin de sauvegarder la connaissance sacrée du Tibet des ravages de la Chine communiste. L'Ordre demande à Rampa, un de ses membres, de se remettre à l'écriture.

Ton prochain livre sera une tâche essentielle. Tu devras insister sur ce point : le fait qu'un humain peut s'intégrer dans le corps d'un autre, avec le consentement total de ce dernier. [...] Comme tu le sais, nous sommes à l'aube d'une Ère Nouvelle, d'une Ère où il est prévu que l'homme sera purifié de ses impuretés et vivra en paix avec les autres et avec lui-même. Les populations se stabiliseront, elles n'augmenteront ni ne diminueront, il sera mis fin aux intentions belliqueuses, car un pays de plus en plus surpeuplé doit avoir recours aux armes pour obtenir un plus grand espace vital. Nous voudrions que les gens sachent comment un corps peut être rejeté ainsi qu'un vieux vêtement dont le possesseur n'a plus l'emploi, et transmis à un autre qui a besoin de ce corps en vue d'un but particulier⁹⁶.

Rampa hésite puis se laisse convaincre. En astral, il retourne ensuite au Tibet voir ce qu'est devenu son pays natal. Il y constate le désastre de l'invasion chinoise et la mort de tous ceux qu'il connaît, dont sa famille. L'auteur reprend alors le récit de sa vie depuis son enfance jusqu'aux derniers événements survenus au Japon, au moment où son corps flotte à la dérive dans une vieille barque. Sans trop savoir où il se trouve, il accoste en Corée. De là, il doit traverser en territoire russe.

La suite de cet exil est une série d'aventures et d'épreuves des plus rocambolesques. Rampa rencontre une brigade de gardes frontières russes pour laquelle il devient dompteur de chiens. Ses talents avec les animaux ne sont pas sans lien avec ses dons de télépathe. Gagnant la sympathie des gardes frontières, il réussit à se faire transporter jusqu'à Vladivostok. Il ne peut malheureusement pas y demeurer et est conduit à Vorochilov. De là, il s'embarque clandestinement à bord d'un train de marchandises. Le voyage dure quatre semaines et se

⁹⁶ T. Lobsang Rampa, *Histoire de Rampa*, Paris, Éditions J'ai Lu, [1960] 1963, p. 12, 15-16.

termine à proximité de Moscou. Comble de malheur, Rampa y est arrêté de nouveau puis conduit à la sinistre prison de Lubianka, où il est torturé et interrogé sur son identité. Il est déporté par train en Pologne. À mi-chemin, à Kiev, le convoi s'arrête. La route reprend le lendemain, en camionnette cette fois. Le chauffard fait un carambolage. Le corps de Rampa est projeté hors du véhicule et gît entre la vie et la mort. Cet intermède permet à Mingyar Dondup, son guide, de l'inviter à se reposer dans le monde astral pour recevoir ses encouragements.

Lobsang, poursuit mon Guide, tu sais que la mort n'existe pas, tu sais qu'en quittant la Terre au moment de cette prétendue « mort », l'ego se rend sur le plan où il se repose un certain temps avant de se réincarner dans un corps qui lui donnera l'occasion d'apprendre d'autres leçons et de progresser toujours davantage⁹⁷.

Après cet entretien, Rampa retourne sur terre pour retrouver son corps en lambeaux. Ce dernier est porté à l'hôpital le plus proche. Rampa, toujours flottant dans l'astral, retourne voir son guide qui lui offre de terminer sa mission sur le champ : « Le monde s'est montré trop cruel envers toi : personne ne te fera de reproches si tu abandonnes⁹⁸. » Rampa refuse d'abandonner malgré l'état de son corps physique. Il choisit de continuer. C'est alors que son guide lui apprend que le corps d'un Anglais a été trouvé qui pourrait être échangé avec le sien. Rampa est horrifié. Mingyar insiste tout de même.

Tu as le choix, mon cher Lobsang. Tu peux, la conscience en repos, abandonner ton corps dès à présent et rester ici. Mais si tu retournes sur Terre, l'échange des corps ne se fera pas tout de suite. Avant que tu ne prennes une décision, je dois te dire qu'en revenant sur Terre, tu retrouveras la peine, l'incompréhension, l'incrédulité et même la haine, car il existe une force du mal qui tente d'empêcher tout ce qui est favorable à l'évolution humaine. Tu devras lutter contre ces forces mauvaises⁹⁹.

Rampa se décide et accepte de continuer sa mission, peu importe ce qui doit lui arriver. Revenu de l'astral, il se réveille à l'hôpital ukrainien. On l'informe qu'il sera conduit dans une prison de Pologne. Il trouve le moyen de fuir, évite une tentative d'assassinat contre sa personne, s'évade en jeep avec un compagnon d'infortune, est abandonné par ce dernier et croise en route un contrebandier qui l'invite à se faire un peu d'argent. C'est ainsi qu'il devient chauffeur de voitures à livrer à travers l'Europe. Rendu en France après avoir livré un énorme véhicule de construction, il croise une vieille comtesse pour laquelle il devient chauffeur privé. Entre temps, il lit des livres pour se faire marin. Son contrat terminé avec la

⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 108-109.

comtesse, il s'engage comme troisième mécanicien sur un vieux rafiot et lève l'ancre vers l'Amérique, la destination où il devait se rendre depuis son départ du Tibet. Tout juste arrivé à New York, il se fait happer par une voiture et perd conscience. Il se réveille dans un hôpital américain. Tout ce qu'il possédait lui a été volé lors de l'accident et ce qu'il lui reste sert à payer la note d'hôpital. Sans le sous, Rampa a vite fait de se trouver un emploi. Il devient plongeur dans un hôtel, puis annonceur radio, puis encore chauffeur de voitures et finalement, à Québec, il reprend l'habit de marin et s'embarque pour l'Europe. Une mésaventure avec un douanier anglais cause la perte de ses papiers d'identité et il est renvoyé à New York. De retour aux États-Unis, il échappe aux services d'immigration venus pour l'arrêter, en plongeant dans l'eau. Il est rescapé par un lascar qui l'invite à rejoindre un camion conduit par un noir. Par gentillesse, l'homme de couleur offre le logis à Rampa. En lisant son aura et celui de sa famille, Rampa sait que ses hôtes ont de bonnes intentions. Il peut enfin se reposer un peu et rejoindre son guide en astral.

En compagnie de son guide, Rampa visite un plan de l'astral qu'il appelle le Pays de la Lumière Dorée. Il y joint un groupe de moines et écoute leurs conseils.

Ton corps a trop souffert et te fera bientôt défaut. Nous avons établi un contact au pays d'Angleterre. Cet homme veut quitter son corps. Nous l'avons transporté sur le plan astral et avons discuté avec lui. Il désire vivement partir et fera tout ce que nous lui demanderons. Sur notre requête, il a changé son nom pour en prendre un qui te conviendra mieux. Sa vie n'a pas été heureuse, il s'est volontairement détaché de ses proches. Il ne s'est jamais fait d'amis. Il est sur la même harmonique que toi. Pour le moment nous ne t'en parlerons pas davantage, car, plus tard, avant que tu prennes possession de son corps, tu te familiariseras avec son genre d'existence. Ta tâche présente est de faire venir ton corps au Tibet, afin qu'il puisse être préservé¹⁰⁰.

À son aise dans son nouveau logis, Rampa en profite pour commander de nouveaux papiers d'identité et pour reprendre contact avec une femme qu'il avait aidée en Asie. Il lui demande de l'argent pour voyager et elle accepte. Lorsque tout est prêt, Rampa reprend la route, par bateau, vers l'Inde. Depuis le sous-continent, il monte au Tibet vers une lamaserie isolée, sur les hauteurs de l'Himalaya, dominant la vallée de Lhassa. Là, Rampa et un vieux moine visitent ensemble les « Annales Akashiques », une sorte de livre des temps sur lequel est enregistré tout ce qui s'est produit de toute éternité. Ils y étudient l'histoire de l'Anglais avec lequel le pacte a été convenu. Une fois les Annales Akashiques consultées, une rencontre astrale entre Rampa et l'Anglais est organisée. L'Anglais y explique son mal de vivre.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 197-198.

Depuis longtemps, monsieur, dit-il, je déteste la vie qu'on mène en Angleterre, son injustice, le favoritisme. Toute ma vie, je me suis intéressé au Tibet et aux pays d'Extrême-Orient. Toute ma vie, j'ai eu des rêves où je voyais, ou croyais voir le Tibet, la Chine et d'autres pays que je ne connaissais pas. Il y a un certain temps, j'ai eu envie de changer de nom ; je l'ai fait¹⁰¹.

La conversation continue entre les deux hommes et les détails du transfert de conscience sont établis. L'Anglais devra se laisser pousser la barbe et, le jour venu, feindre de tomber sur la tête. Tout se passe comme prévu et Rampa est de retour en Occident, dans le corps d'un Anglais...

2.3 Le nouveau départ en Occident : la naissance d'un prophète

Une fois dans la peau de l'Anglais, Rampa doit accomplir une tâche des plus banales. Il doit se trouver de l'emploi. Malgré ses efforts, il n'y arrive pas. Il finit par se dénicher un boulot mal payé comme tireur de photos en chambre noire. Un jour, alors que Rampa désespère, un ami lui suggère de tenter sa chance comme écrivain « nègre ». Il pourrait se mettre au service d'un auteur quelconque. Un contact de son ami pourrait l'aider à cet effet. Le rendez-vous est organisé et Rampa se rend au bureau de l'agent littéraire en question. Malheureusement, ce dernier n'a pas de travail à offrir à Rampa. Toutefois, après l'avoir questionné sur sa vie, il lui suggère d'écrire lui-même son propre livre et de raconter son histoire personnelle.

Moi, écrire un livre? Moi? Sur ma propre vie? J'observais son aura pour voir s'il parlait sérieusement ou s'il s'agissait d'une fin de non-recevoir présentée avec politesse. Elle me révéla qu'il était sincère, mais qu'il doutait de mes capacités d'écrivain. Au moment où je pris congé de lui, ses dernières paroles furent encore :) Vous devriez vraiment écrire un livre¹⁰².

Rampa hésite encore un moment puis se met à l'ouvrage. Il écrit d'abord un résumé qui fait bonne impression auprès de l'agent littéraire qui contacte un éditeur. Rampa amorce alors ce qui deviendra *Le troisième œil*. Une fois le livre terminé, l'auteur a sa première attaque de thrombose coronaire. Son nouveau corps n'est pas si nouveau après tout... Soucieux de son sort, les médecins spécialistes invitent Rampa à quitter l'Angleterre pour trouver ailleurs un climat plus clément. Souffrant dans sa chambre d'hôpital, Rampa reçoit la visite astrale d'un moine qui lui suggère de s'installer en Irlande avant de repartir vers l'Amérique du Nord. « Nous aimerions que tu continues à vivre afin que la tâche puisse progresser, afin que la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰² *Ibid.*, p. 282. Le symbole :) a été utilisé par l'auteur lui-même, comme pour marquer le sourire de l'agent littéraire.

Science de l'aura puisse s'épanouir¹⁰³. » Avec sa femme et son chat, Rampa quitte donc l'Angleterre pour Dublin. Il adore le pays mais sa santé l'oblige éventuellement à partir pour le Canada. Un long voyage en avion conduit finalement l'auteur à Windsor, en Ontario. *Histoire de Rampa* se termine au Canada sur une parabole et une prophétie. Une parabole, apparemment d'origine hébraïque, explique que ne pouvant regarder en face la Vérité nue, les hommes la préfèrent de beaucoup déguisée en parabole¹⁰⁴. La prophétie, qui clôt le récit, prévient d'un éventuel déferlement communiste, russes et chinois en tête, sur les peuples libres du globe. Au terme de toutes ces aventures fantastiques, un héros est né. Subtilement, son mythe a fait de lui un prophète.

2.4 L'initiation de Rampa : essai d'interprétation

La geste héroïque de T. Lobsang Rampa est complexe et riche en symboles. La naïveté apparente du discours de l'auteur s'estompe définitivement lorsque l'on en trace le portrait général. Ce qui ne semblait au départ qu'un ramassis d'idées ésotériques, de fantasmes exotiques et d'aventures bizarres se révèle, à l'analyse, d'une subtilité insoupçonnée. Il importe de reconnaître que rien n'y est laissé au hasard. En guise de première piste d'interprétation, j'aborderai le thème central de l'initiation.

Nous l'avons montré, la biographie de Rampa se résume à trois moments importants : la prophétie-initiation, la mise à l'épreuve et la transfiguration finale. Elle suit un schéma que l'on découvre dans les récits des traditions ésotériques. Le même schéma se retrouve également dans des gestes héroïques ou hagiographiques plus classiques, comme celle d'Héraclès ou, à l'autre extrémité, celle de Batman. Une prophétie appelle l'enfant à accomplir une mission salvifique. Pour parvenir à la réalisation de celle-ci, il doit subir un entraînement particulier. Nombre de gestes héroïques profitent de cet entraînement pour doter leur héros d'armes et d'objets aux pouvoirs singuliers. Pareillement, l'entraînement de Rampa consiste à obtenir des connaissances et des pouvoirs de l'esprit surhumains. Comme tout vrai héros doit subir un baptême du feu pour prouver sa valeur et solidifier son caractère, les faits d'armes de Rampa ne manquent pas de mettre à contribution les nombreuses connaissances acquises lors de son entraînement au Tibet. D'ailleurs, la souffrance et les revers qu'il subit lors de ses épreuves, Rampa le constate lui-même¹⁰⁵, auraient détruit quiconque n'aurait pas

¹⁰³ *Ibid.*, p. 289.

¹⁰⁴ Voir *ibid.*, p. 311.

¹⁰⁵ Il affirme en effet : « Ma vie avait été vraiment très dure, entièrement consacrée à un entraînement rigoureux, fondé sur le contrôle de moi-même : sans la formation spéciale qui m'avait été donnée à la lamaserie, je n'aurais

reçu sa formation spéciale. En fait, Rampa connaît tellement de tribulations que l'on pourrait sans trop exagérer qualifier son récit d'épique.

Toute geste héroïque évoque le destin singulier de personnages qui ont été transformés en profondeur après avoir surmonté des épreuves difficiles. Héraclès parcourt le monde et les enfers avant de devenir un héros civilisateur doté d'immortalité. Batman, de simple bourgeois, devient un justicier masqué. Le statut de héros s'acquiert généralement après une rupture avec un ordre ancien. Batman, par exemple, hanté par la criminalité de la ville de Gotham, se rend au Tibet pour recevoir un entraînement guerrier spécial qui le transforme à jamais¹⁰⁶. Depuis son séjour initiatique en lointaine Asie (non sans correspondance avec la descente aux enfers d'Héraclès), il consacre sa vie à combattre le crime. Rampa connaît lui aussi plusieurs changements de statut provoqués par différentes mises à l'épreuve. Du jeune tibétain aristocratique qu'il était, il devient moine. Du simple moine, il passe au stade de lama. Ses initiations successives, particulièrement celles de l'ouverture du troisième œil et de la petite mort, le transforment en un adepte initié aux mystères de la sagesse orientale. La transformation qui le change le plus en profondeur et qui s'avère déterminante pour l'accomplissement de sa mission reste son transfert de conscience. Tibétain de naissance, il réapparaît dans le corps d'un Anglais. Sans cette dernière initiation, le mythe de Rampa n'aurait pas la même force. Ce qui, chez Rampa, est littéralement fantastique, au double sens d'inédit et d'imaginaire, c'est que cet Anglais d'origine (Cyril Henry Hoskin) se présente comme un Tibétain en exil psychique (T. Lobsang Rampa). Cette singulière identité fait de lui un être unique à l'image des héros légendaires mi-hommes mi-divins. C'est parce qu'elle est « extra-ordinaire » que cette histoire fascine. Pour qu'un mythe séduise un public, il lui faut cette force de conviction que confère le fantastique. C'est pourquoi le mythe jongle à la fois avec des éléments réalistes et imaginaires, et recompose une sorte de « méta-réalité » plausible¹⁰⁷. Ce qui, chez Rampa, rend le transfert de conscience « plausible », c'est d'abord et avant tout son initiation au Tibet. C'est en tant que grand initié de la sagesse orientale qu'il a accompli ce miracle. Le lecteur en déduit que cette sagesse existe et qu'il est possible d'y être initié. Si les concepts de sagesse et d'initiation étaient inconnus ou n'intéressaient personne, les propos de Rampa ne recevraient aucun écho. Ce n'est manifestement pas le cas. Au contraire, on peut penser que non seulement le public de Rampa connaît ces sujets, mais

certes pas pu survivre et garder ma raison. Quiconque n'ayant pas été entraîné, comme je l'avais été, n'aurait pas résisté, j'en suis certain », T. Lobsang Rampa, *op. cit.*, 1956, p. 244.

¹⁰⁶ Voir le film *Batman Begins* de Christopher Nolan, sorti en 2005, inspiré des comics tels que *Batman: The Man Who Falls*, *Batman: Year One* et *Batman: The Long Halloween*.

¹⁰⁷ D'où la notion de « métalangage » qu'utilise Lévi-Strauss pour parler du langage mythique.

qu'il en est avide. Tout porte à croire que l'intérêt du public vient de la séduction qu'exerce sur lui la tradition ésotérique.

Le thème mythique de l'initiation est une donnée fondamentale de l'ésotérisme. Le savoir ésotérique, comme tout savoir, s'acquiert par transmission. L'initiation ne peut se transmettre que par un adepte ayant déjà été initié lui-même. La chaîne ininterrompue de transmission de maître à disciple constitue ce que l'on appelle une tradition. L'initiation certifie l'appartenance à une tradition spécifique en même temps qu'elle situe l'adepte à l'intérieur de cette tradition selon un ordre hiérarchique défini par les niveaux d'initiation qu'il reçoit. En Occident, depuis la fin du XIX^e siècle, les adeptes de l'ésotérisme se perçoivent comme les dépositaires d'une tradition particulière qu'ils nomment spécifiquement « Tradition » ou « Grande Tradition ». Antoine Faivre, titulaire de la chaire d'histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine à l'École pratique des hautes études de Paris, retrace le parcours historique qu'a connu cette idée de Tradition.

Le mot « Tradition », avec sa majuscule, s'est imposé en Occident à la fin du siècle dernier. Au Moyen Âge, on avait parfois éprouvé le besoin de dresser des listes d'initiés, ou d'alchimistes, servant de référence, c'est-à-dire d'autorités [...] À l'aube de la renaissance on voit se préciser une chronologie des envoyés divins et des hommes à travers lesquels la « vraie philosophie », au sens précisément traditionnel du terme, s'est, croit-on, exprimée. La chaîne des initiés la plus couramment reconnue est alors : Énoch, Abraham, Noé, Zoroastre, Moïse, Hermès Trismégiste, les brahmanes, les druides, David, Orphée, Pythagore, Platon, les Sybilles. [...] L'intérêt extrême portée à cette succession de noms propres décline à partir du milieu du XVII^e siècle; l'idée se maintient au XVIII^e chez un théosophe comme Friedrich Christophe Etinger [...] Plus tard – depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui – cette idée revient en force sous une forme nouvelle, la « Tradition »¹⁰⁸.

Faivre explique qu'une certaine confusion règne parmi les ésotéristes et les sociétés initiatiques autour de ce thème et il propose lui-même une typologie qui en différencie les différentes tendances. Il distingue trois groupes principaux : ceux qui choisissent la voie « sévère » ou puriste, ceux qui adoptent une tendance « éclectique », et ceux qui ont une approche « humaniste » ou « alchimique ». S'il fallait classer Rampa dans l'une ou l'autre de ces catégories, celle qui lui conviendrait le mieux serait la dernière. Cette troisième catégorie joue, selon Faivre, sur des registres aussi variés que ceux de l'hermétisme alexandrin, de l'alchimie et de l'occultisme, pour ne nommer que ces courants de l'ésotérisme, tout en

¹⁰⁸ Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Tome I, (Nouvelle édition revue), Paris, Gallimard, 1996, p. 33-34.

s'inspirant des découvertes en sciences naturelles et humaines pour alimenter une lecture allégorique des thèmes propres à la modernité. Tout se passe comme si la pensée scientifique moderne fécondait la pensée ésotérique traditionnelle et était fécondée en retour par ce nouveau contact. À cette herméneutique purement intellectuelle et livresque s'ajoute un aspect pratique indispensable au Grand Œuvre alchimique. La *theoria* alchimique est le support d'une *praxis* fondamentale dont le but avoué est une transformation intérieure radicale. Au lieu de rejeter la modernité en bloc à l'instar de la voie « puriste » d'un René Guénon, explique Faivre, l'approche « humaniste », ou « alchimique », fait flèche de tout bois et n'hésite pas à se servir du poison comme d'un antidote. Dans une société qui est dominée par l'intellectualisme et l'individualisme où les savoirs sont compartimentés à l'extrême, l'humanisme ésotérique propose une herméneutique pluridisciplinaire capable de faire office d'auto-initiation. En bref, à la différence de ceux qui prônent l'adhésion à des ordres initiatiques dits traditionnels comme la franc-maçonnerie, le candidat « humaniste » opérerait sa transformation alchimique à force de lectures variées et d'autodiscipline. Il se conférerait lui-même, en quelque sorte, son auto-initiation. Il n'est pas aisé de résumer ce chapitre complexe et riche de Faivre; un passage évocateur synthétise toutefois son propos.

Aussi cette troisième voie, autant que « humaniste », peut s'appeler « alchimique », car cet adjectif rappelle aux exigences de la *nigredo* (l'œuvre au noir, premier stade du parcours de l'œuvre), que la simple jubilation esthétique risquerait de faire perdre de vue. [...] *A fortiori*, toute voie proprement ésotérique passerait-elle par une ascèse alchimique – à distinguer de l'ascétisme, source de nos progrès technologiques mais point nécessairement modèle à suivre pour qui veut faire l'expérience de la totalité. Considérer la lecture comme un mode d'initiation, prendre un livre comme instrument de retrouvailles avec la *nigredo*, peut susciter en nous l'apparition de cette « mélancolie illuminée » que connaissaient bien les ésotéristes de la Renaissance. L'ascèse requise ici assume pleinement le dramatique; on se la représentait parcourue de tensions salvatrices entre pôles contradictoires – ce qui ne veut pas nécessairement dire d'angoisse –, de paradoxes surmontés et maintenus, d'étapes transformatrices et instauratrices de polarités vivantes¹⁰⁹.

L'initiation de Rampa confère à son identité une forte ambiguïté que ces dernières remarques de Faivre aident à résoudre. Traditionnellement, une initiation se transmet de maître à disciple à l'intérieur d'un certain cadre institutionnel. Avec Rampa par contre, ce n'est pas si simple. On peut prendre le récit à la lettre et faire de Rampa un adepte du bouddhisme tibétain. Dans le registre qu'il signe à l'Université de Tchoung-king, Rampa

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 46-47.

mentionne ses titres précis : « Mardi Lobsang Rampa, Lama tibétain. Prêtre-chirurgien de la lamaserie du Chakpori. Incarnation Reconnue. Abbé Désigné. Élève du Lama Mingyar Dondup¹¹⁰. » Ces titres officiels sont aussi doublés d'une appartenance secrète à un Ordre caché quelque part dans l'Himalaya et dont l'existence n'est révélée que dans *Lama Médecin*, une secrète « École de la Sauvegarde de la Connaissance ». Bien que Rampa reste vague à son sujet, il semble que ce soit cet Ordre qui ait supervisé ses initiations occultes afin de faire de lui une sorte de porte-étendard de la sagesse orientale en Occident. Il paraît assuré par ailleurs que l'homme qui se cache derrière le mythe de Rampa (Cyril H. Hoskin) n'a jamais mis les pieds au Tibet. Rien n'indique non plus qu'il ait déjà participé à une quelconque organisation initiatique au cours de sa vie. Si Rampa sait retracer le cours de ses initiations successives, un silence total plane sur le parcours spirituel de Hoskin. Que dire alors de Rampa? Comment qualifier son initiation?

Pour parvenir à démêler le casse-tête que constitue la question de l'initiation de Rampa, et replacer chacune de ces pièces en son contexte mythologique – et être donc plus à même de comprendre comment ce mythe peut convaincre un auditoire occidental – il est nécessaire de dire quelques mots des développements de l'ésotérisme occidental depuis les quatre derniers siècles. L'idée d'une confrérie initiatique œuvrant en secret pour la préservation du savoir et pour le bien de l'humanité est un mythe tenace qui s'est popularisé dès le XVII^e siècle en territoire germanique. Trois manifestes, *Fama Fraternitatis* (1614), *Confession Fraternitatis* (1615) et *Les noces chimiques de Christian Rosenkreutz*¹¹¹ (1616), rédigés respectivement en allemand, en latin et en allemand, et publiés anonymement, ont marqué l'imaginaire occidental en popularisant la légende de Christian Rosenkreutz et de la Fraternité de la Rose-Croix. Ces manifestes ont en commun d'annoncer la découverte d'une nouvelle philosophie fondée sur les principes de l'alchimie, intimement liée à la médecine, aux mathématiques et aux arts mécaniques. Il s'agit d'une pansophie, ou sagesse universelle, issue d'une illumination de nature spirituelle et religieuse. L'idée de la correspondance du microcosme et du macrocosme telle qu'exprimée dans la *Table d'Émeraude*¹¹² des alchimistes est pleinement assumée par ces manifestes qui anticipent une réforme universelle

¹¹⁰ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 40-41. À partir d'ici, pour faciliter la notation et pour bien marquer l'année où Rampa a écrit, les dates de références indiquées seront celles de la première édition anglophone.

¹¹¹ Traduction de l'original allemand *Chymische Hochzeit Chriatini Rosencreutz*.

¹¹² À propos de la *Table d'Émeraude*, Antoine Faivre explique qu'il s'agit d'un texte arabe traduit pour la première fois en latin au XII^e siècle « par Hugo de Sanctalla, évêque de Tarazona en Espagne, et publié avec le *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Appolonius de libris Hermes Trismegisti*, elle sera bientôt considérée par les alchimistes comme un texte révélé accessible seulement à quelques rares initiés » (1996, *op. cit.*, p. 92).

de l'humanité dans un style millénariste¹¹³. Le plus important à retenir ici est que les vecteurs de cette réforme universelle sont membres d'une Fraternité invisible appelée « Frères rosicruciens ». Nicholas Goodrick-Clarke, professeur d'ésotérisme occidental à l'Université d'Exeter, rappelle combien cette Fraternité mythique a fasciné l'ésotérisme occidental.

[...] the archetypal imagery of rose and cross, the recovery of lost knowledge and (not least) the idea of a secret brotherhood working for the regeneration of mankind held an enduring fascination for the esoteric imagination. From its obscure origins, the Rosicrucian myth would inspire literature, eighteenth-century Masonic adaptations, the rituals of the Golden Dawn, the leading magical order of the modern occult revival, and still exerts a powerful mystique today¹¹⁴.

Plus loin, Goodrick-Clarke remarque que des sociétés initiatiques comme la Société Théosophique de Mme Blavatsky – qui a certainement influencé Rampa – se sont aussi inspirées de l'idée d'une Fraternité secrète¹¹⁵. En effet, dans *La Clef de la théosophie* (1889), Mme Blavatsky précise qu'un des principes directeurs de sa Société est de « constituer le noyau d'une Fraternité universelle de l'Humanité ». Tout porte donc à croire que l'« École de la Sauvegarde de la Connaissance » de Rampa pourrait être l'aboutissement d'un « nouveau bricolage¹¹⁶ » du mythe d'une Fraternité secrète.

Le mythe de Rampa partage également certaines affinités avec la légende de Christian Rosenkreutz, le fondateur mythique de la Fraternité de la Rose-Croix. Ce dernier serait né en 1378 et aurait vécu plus de 106 ans ! Élevé dans un cloître, il aurait entrepris à seize ans un pèlerinage en Terre Sainte¹¹⁷. Son entreprise initiale change subitement de cours quand son compagnon de route meurt. Il abandonne l'idée de gagner Jérusalem pour pérégriner à travers le monde musulman dans le but d'être initié aux arcanes du savoir ésotérique. Il rencontre

¹¹³ Je m'inspire ici de Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions, A Historical Introduction*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 107.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Voir *ibid.*, p. 127. Voir également Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 189-196.

¹¹⁶ Expression inspirée de Lévi-Strauss.

¹¹⁷ Rampa aurait quitté le Tibet sensiblement au même âge. Il est toutefois difficile de connaître l'âge exact de Rampa puisqu'il ne donne nulle part sa date de naissance au Tibet. Il donne cependant certains indices. Il semble qu'il soit né aux alentours de 1912. En effet, un passage du *Troisième œil* laisse penser qu'il était né ou sur le point de naître lors du retour du Treizième Dalaï Lama au Tibet en 1912 : « En 1912, le Dalaï Lama était de retour dans sa capitale. Pendant son absence, à cette époque extrêmement difficile, mon père avait assumé avec ses collègues du Cabinet l'entière responsabilité du gouvernement : Mère disait souvent que cette responsabilité l'avait marqué pour toujours. Il est certain qu'il n'avait pas le temps de s'occuper de ses enfants et qu'il ne nous a jamais accordé d'affection » (Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 9). Dans *Histoire de Rampa* et dans *Lama médecin*, deux passages précieux indiquent que Rampa a quitté le Tibet en 1927. Il s'agit d'une des rares indications précises permettant de situer dans le temps les aventures de Rampa au Tibet. Voir Rampa 1959, *op. cit.*, p. 17, ainsi que 1960, *op. cit.*, p. 55. Entre 1912 et 1927, il s'est écoulé quinze ans. Approximativement, Rampa aurait donc quitté le Tibet à l'âge de quinze ans, soit un an plus jeune que Rosenkreutz lorsque ce dernier quitte l'Allemagne.

finalment des sages à Damcar, en Arabie, qui disent l'attendre depuis longtemps. Après plusieurs autres voyages initiatiques durant lesquels il a étudié la médecine, les mathématiques, l'arabe, l'histoire naturelle, la magie et la kabbale, il retourne en Europe pour partager ses nouvelles connaissances. En raison de la jalousie et de l'incrédulité des élites locales, Rosenkreutz revient malheureusement bredouille en Allemagne, sa terre natale, où il s'installe pour étudier paisiblement et pour fabriquer de remarquables instruments de science, preuve de l'applicabilité de son savoir. Avant de mourir, il transmet ses connaissances à un petit groupe de trois étudiants qui formera le noyau de la Fraternité de la Rose-Croix¹¹⁸. Le parcours de Rampa paraît inverser la légende de Rosenkreutz. Tous deux ont été élevés dans des institutions religieuses. Il existe une prophétie au sujet de chacun d'eux. Ils sont initiés à une sagesse universelle antique et pratiquent la médecine. Ils voyagent à travers le monde et connaissent la souffrance, le rejet et l'incrédulité en cours de route. Ils s'installent en fin de vie dans un endroit où ils peuvent étudier et développer des instruments scientifiques utiles (dans le cas de Rampa : un appareil pour lire l'aura humain). Par contre, alors que Rosenkreutz quitte l'Occident pour être initié en Orient, Rampa est initié en Orient avant de quitter pour l'Occident. Ce renversement des directions n'est pas anodin. Tout comme ne l'est pas le fait que Rampa, au lieu de fonder une fraternité, décide d'écrire des livres. Ces deux détails méritent notre attention.

Depuis la Renaissance, les mouvements ésotériques occidentaux avaient pour coutume de situer leurs « Maîtres » fondateurs, les premiers initiés aux arcanes sacrés, en Égypte ou en Asie Mineure. Leurs doctrines s'inspiraient principalement de sources néoplatonicennes, hermétiques, gnostiques, alchimiques et kabbalistiques. Cette tendance prend un nouveau tournant avec la fondation de la Société Théosophique à New York en 1875. La tête forte du mouvement, Mme Blavatsky, prétend être l'élève du maître Morya, un grand initié tibétain aux pouvoirs surhumains qui aurait résidé à proximité du célèbre centre monastique de Tashi Lhunpo à Shigatse. Frédéric Lenoir spécifie que, pour Mme Blavatsky, « c'est en Inde, « berceau spirituel de l'humanité », que gît la sagesse véritable¹¹⁹ ». Les écrits de Mme Blavatsky, surtout depuis la publication de *La doctrine secrète* (1888), sont d'ailleurs truffés de termes sanskrits et tibétains. L'aspect oriental de ses doctrines ne doit toutefois pas faire illusion. Goodrick-Clarke l'affirme avec toute la clarté désirable.

¹¹⁸ Pour l'histoire de Christian Rosenkreutz, voir Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 108-110.

¹¹⁹ Frédéric Lenoir, 1999, *op. cit.*, p. 192.

Although presented in Sanskrit, Tibetan, and Buddhist terminology, Blavatsky's cosmology retained deep roots in the Hermetic-Kabbalistic world view of "as above, so below", so fundamental to Western esotericism¹²⁰.

En somme, la Société Théosophique retient le fond idéologique commun aux diverses tendances de l'ésotérisme occidental et y ajoute des concepts – quelque peu défigurés il faut le dire – comme ceux de karma et de réincarnation, puisés à des sources orientales. L'arrivée des doctrines orientales en ésotérisme coïncide avec les débuts de l'ère coloniale britannique en Inde de même qu'avec l'apparition d'une perception romantique de l'Orient. Le développement des études orientales britanniques au XVIII^e siècle a fortement contribué à la naissance du romantisme allemand (*Sturm und Drang*) qui idéalisait l'Inde et en faisait une source de sagesse profonde. Dès lors, les représentants de l'hindouïsme et du bouddhisme se voient progressivement assimilés aux grands initiés de la « Tradition », ceux-là même qui auraient initié Mme Blavatsky..., et plus tard Rampa. Pour évoquer ce déplacement vers l'Orient de la zone d'influence spirituelle traditionnelle, Lenoir parle en termes de déplacement « du centre de gravité spirituel du monde¹²¹ ». L'Inde et le Tibet font désormais figure de nouvelle Jérusalem. Tous ceux qui ont commenté les récits de Rampa l'ont constaté, c'est dans l'optique d'une idéalisation de l'Orient, plus particulièrement du Tibet, qu'il faut comprendre le désir de Rampa de s'identifier aux sages tibétains. La question de son initiation est désormais plus évidente. La filiation spirituelle de Rampa est celle de l'ésotérisme occidental. Son initiation factice au Tibet participe de ce même imaginaire ésotérique développé par la Théosophie et ses successeurs. Le bouddhisme tibétain de Rampa n'a rien de proprement bouddhique. Il contribue toutefois à l'esthétique de son récit et lui ajoute une charge sentimentale susceptible de séduire un public toujours sensible aux paradis exotiques inaccessibles et aux sagesse millénaires oubliées.

Bien que l'initiation de Rampa se situe en continuité directe avec l'ésotérisme occidental et avec ses développements depuis la Société Théosophique, elle s'en démarque toutefois. En effet, comme nous l'avons dit, rien n'indique que Hoskin n'ait jamais fréquenté d'ordre initiatique particulier ni qu'il n'ait reçu une initiation quelconque qui puisse le situer dans une tradition ésotérique reconnue. Pourtant, Rampa (et Hoskin du même coup) se perçoit comme un adepte de la Tradition. Ce paradoxe n'est pas insoluble. Les commentaires de Faivre cités précédemment sont particulièrement éclairants à ce propos. Il faut comprendre l'initiation de Rampa comme un exemple typique – et probablement précurseur – de ce que

¹²⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹²¹ Frédéric Lenoir, *L'épopée des Tibétains, entre mythe et réalité*, Paris, Fayard, 2002, p. 195.

Faire appelle la voie « humaniste » ou « alchimique » dans laquelle prime l'auto-initiation. Dans cette voie, le vecteur de la tradition n'est plus nécessairement un initié en chair et en os, comme il le serait dans tout ordre traditionnel, mais peut bien être un livre, voire une bibliothèque. Selon cette logique, Rampa se serait lui-même initié à force de lectures variées, ce que corroborent les propos suivants de Lopez.

Il est évident qu'au moment où Rampa écrit ses « mémoires », il disposait d'une vaste matière compilée par les chercheurs, les voyageurs et les théosophes qui lui permettait de broser un portrait du Tibet dans lequel ses propres contributions apparaissaient tout à fait plausibles¹²².

Le fait que l'aventure de Rampa mène à la publication de livres à saveur initiatique et non pas à la fondation d'une Fraternité initiatique, comme pour le mythe rosicrucien de Christian Rosenkreutz, n'a donc rien de fortuit. L'option « humaniste » de Rampa produit une rupture fondamentale dans la manière traditionnelle de percevoir et de conférer l'initiation en ésotérisme. Cette nouvelle façon de faire, l'initiation par la lecture, laisse à penser que Rampa partage certaines affinités avec les nouveaux mouvements religieux regroupés sous la bannière du Nouvel Âge. Professeur d'histoire de la philosophie hermétique et de ses courants associés à l'Université d'Amsterdam, Wouter J. Hanegraaff suggère de voir dans le Nouvel Âge une vision du monde s'opposant aux tendances religieuses et culturelles dominantes de la société moderne¹²³. Il explique que le Nouvel Âge tend à formuler une approche séculière de l'ésotérisme.

All New Age religion is characterized by the fact that it expresses its criticism of modern western culture by presenting alternatives derived from a secularized esotericism. It adopts from traditional esotericism an emphasis on the primacy of personal religious experience and on this-worldly types of holism (as alternatives to dualism and reductionism), but generally reinterprets esoteric tenets from secularized perspectives¹²⁴.

Malgré ce que son mythe laisse croire (sa filiation tibétaine et son appartenance à l'École de la Sauvegarde de la Connaissance), Rampa n'est sous l'autorité d'aucun Ordre religieux. Son auto-initiation est, à proprement parler, « séculière ». Tout indique que la reprise du thème de l'Ordre secret et le besoin de se rattacher au bouddhisme tibétain servent uniquement à rendre crédible l'auto-initiation de Rampa en la présentant sous le patronage

¹²² Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, traduit de l'anglais (américain) par Nathalie Münter-Guiu, Paris, Éditions AutrementFrontières, 2003, p. 131.

¹²³ Voir Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 515.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 520.

fictif d'autorités reconnues. Professeur à l'Université Laval, l'indianiste et historien des religions André Couture indique que c'est précisément en ce sens qu'il faut interpréter la « rupture » que pose le Nouvel Âge par rapport à l'ésotérisme.

[L]a rupture que pose le Nouvel Âge ne permet pas de considérer l'ésotérisme des maîtres du passé autrement que comme des légitimations à même le passé de démarches radicalement différentes. Autrement dit, les adeptes du Nouvel Âge (en particulier les auteurs qui relèvent de ce courant) se servent à la pièce de principes ou d'éléments découverts dans les ésotérismes et les occultismes des XIX^e et XX^e siècles (l'angéologie en est un exemple) pour fonder le libre accès de chacun à la spiritualité de son choix¹²⁵.

Rampa s'est auto-initié grâce à la lecture, en se servant à la pièce parmi les théoriciens ésotériques, surtout théosophiques, et propose à ses lecteurs d'en faire autant. Il écrit d'ailleurs en préface à *La caverne des anciens* :

À en croire certains, la Science intérieure ne peut s'acquérir que si l'on professe tel ou tel culte et, qu'en outre, on participe généreusement aux frais de ce culte. Les Lois de la Vie disent : « Cherchez et vous trouverez. »

Ce livre est le fruit d'une longue existence, d'un entraînement subi dans les plus grandes lamaserias du Tibet et des pouvoirs acquis grâce à une stricte obéissance aux Lois. C'est la science enseignée par nos ancêtres du temps jadis, inscrite dans les Pyramides d'Égypte, dans les Grands Temples des Andes et dans le plus important reliquaire de connaissances occultes qui soit au monde : les hauts plateaux du Tibet¹²⁶.

En clair, cela veut dire que Rampa rejette la nécessité d'une adhésion à un groupe particulier. À ses yeux, il existe une grande Tradition universelle qui dépasse toute dénomination et il est possible de s'y instruire en lisant les témoignages de ceux qui, comme lui, y ont été initiés. À la stricte obéissance sectaire, Rampa oppose le libre choix. La liberté de choisir sa destinée est une donnée essentielle de l'idéologie rampaïque. L'Abbé de Chakpori ne disait-il pas : « Car l'homme, mon fils, doit choisir son propre Chemin¹²⁷. » Même Rampa a eu le choix. Il pouvait choisir de devenir un paisible abbé de monastère ou accepter d'accomplir une dangereuse mission à l'étranger. Il aurait pu abandonner sa mission en cours de route pour rejoindre un paradis céleste, mais il a poursuivi sa quête dans la souffrance et l'incompréhension. L'individu est au centre de l'univers symbolique du mythe de Rampa. C'est lui qui est maître de son propre sort et qui subit les conséquences de ses actes. Dans

¹²⁵ André Couture et Nathalie Allaire, *Ces anges qui nous reviennent*, Montréal, Fides, 1996, p. 128, note.

¹²⁶ Lobsang Rampa, *La Caverne des Anciens*, Paris, Éditions J'ai Lu, 1967 (1^{re} éd. anglaise 1963), p. 6.

¹²⁷ Lobsang Rampa, *Le troisième œil*, Paris, Éditions J'ai Lu 1957 (1^{re} éd. anglaise 1956), p. 103.

cette logique, personne ne doit ni ne peut réellement influencer le développement spirituel d'un autre individu. Myngjar Dondup, le maître de Rampa, disait : « Toi, et toi seul peux choisir¹²⁸. » Cette revendication puissante d'une indépendance spirituelle anticipe déjà, trente ans avant elle, la déclaration de foi de Shirley MacLaine, emblématique de la culture nouvel-âgiste.

En fait, il me faudrait un livre tout entier pour parler des enseignements de Ramtha. Toutefois, quelle que soit la somme d'information que j'ai obtenue de lui, il n'a cessé de me répéter que moi, je détenais déjà toutes les réponses. Je ne devais dépendre ni de lui, ni d'aucun autre guide spirituel, pour obtenir des réponses : je devais être mon propre guide. Je devais apprendre à me fier à moi-même, à ne compter que sur moi-même. La 'chasse au gourou' pouvait être amusante un temps, mais elle ne faisait que retarder ma propre vérité¹²⁹.

Entre le « toi, et toi seul peux choisir » de Rampa et le « je devais être mon propre guide » de MacLaine, il y a identité de propos : l'individu est le maître absolu de son propre univers spirituel.

Au sujet de l'initiation de Rampa, il existe une autre piste d'interprétation qui permet elle aussi de l'associer aux courants du Nouvel Âge mais qui a l'avantage d'ajouter une portée prophétique à son mythe. Il s'agit de voir dans le transfert de conscience vécu par Rampa une forme possible de *channeling*. Hanegraaff explique que le *channeling* est le fait, pour certains médiums, de recevoir de l'information, des messages, interprétés comme provenant de sources extérieures à leur conscience normale. Généralement, les sources de ces messages représenteraient des niveaux de sagesse supérieurs à la norme humaine¹³⁰. Selon Hanegraaf, le *channeling* est d'une importance capitale pour la genèse de la religion Nouvel Âge.

Many of the fundamental New Age beliefs [...] have first been formulated in channeled messages. It is therefore fair to say that, in spite of the tendency among New Age believers to emphasize personal experience as the exclusive basis of religious truth, New Age religion must to a large extent be considered a religion of revelation (*Offenbarungsreligion*)¹³¹.

Le professeur hollandais différencie quatre types de *channelling*. Il y aurait d'abord le *channeling* effectué en état de transe ; ensuite celui qui provoque des automatismes, comme le *ouija* et l'écriture automatique ; puis les cas de clairaudience associée ou non à la

¹²⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹²⁹ MacLaine 1986, p. 117, tel que cité dans André Couture (avec la coll. de Marcelle Saindon), *La réincarnation : théorie, science ou croyance ?*, Montréal, Médiaspaul, 1992, p. 259.

¹³⁰ Voir Hanegraaf, *op. cit.*, p. 23-24.

¹³¹ *Ibid.*, p. 27.

clairvoyance de l'entité avec laquelle le médium communique. Finalement, il y aurait ce que Hanegraaff nomme un « open-channeling », une sorte de communication intérieure libre s'apparentant à l'intuition, à l'inspiration et à l'imagination. Hanegraaff explique que sa typologie a d'abord une valeur heuristique et que rien n'empêche un médium de passer successivement d'un type de *channeling* à un autre. Dans le cas de Shirley MacLaine par exemple, ses communications avec Ramtha – un nom qui ressemble étrangement à Rampa ! – seraient à classer dans le troisième type de *channeling*. Elle disait pouvoir voir et entendre l'entité Ramtha lors de ses apparitions momentanées. Avec Rampa, il m'apparaît nécessaire de suggérer l'existence d'un cinquième type de *channeling*. Alors que tous les types précédents se produisent momentanément et permettent au canal médiumnique de retrouver son état normal après la communication, le *channeling* de Rampa est permanent. Au départ, Hoskin pouvait communiquer avec Rampa par l'intermédiaire du monde astral. Son *channeling* était alors du troisième type. Par contre, après sa chute délibérée où il s'est cogné la tête en tombant d'un arbre, le canal Hoskin s'est complètement effacé pour laisser toute la place à la conscience supérieure de Rampa. Hoskin n'était dès lors plus qu'une enveloppe habitée par une conscience étrangère. Le *channeling* de Rampa formerait donc une catégorie particulière, originale en contexte occidental¹³², mais susceptible de rappeler le *'pho ba* ou « transfert de conscience », un des six enseignements du maître tantrique indien du X^e siècle, Naropa. Il ne faut par contre pas se tromper, la ressemblance du *channeling* de Rampa avec les enseignements tantriques indo-tibétains n'est qu'apparente. Il s'agit plus vraisemblablement d'une astuce rhétorique de l'auteur, un expédient habile pour présenter son expérience personnelle exceptionnelle comme tout à fait traditionnelle et légitime, en contexte bouddhique tout au moins. Rampa savait que ses propos dérangent et qu'il avait à défendre son « autorité ». Dans *Histoire de Rampa*, alors que les membres de l'École lui demandent de reprendre l'écriture pour parler du transfert de conscience, Rampa réplique :

Moi, écrire de nouveau? Sur ce sujet? J'étais « matière à discussion » et cela me navrait. Moi, je savais que tout ce que j'affirmais être, que tout ce que j'avais écrit auparavant était la vérité absolue, mais servirait-il à quelque chose d'alimenter la presse à scandales¹³³?

Apparemment, la réponse à cette dernière question est « oui ». D'une part, il est connu que le scandale augmente la popularité. D'autre part, cette nouvelle donnée, le « transfert de

¹³² Il semble en effet que Rampa soit le premier et le seul auteur occidental à prétendre avoir réalisé un transfert de conscience permanent.

¹³³ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 12.

conscience », renforce l'aura de sagesse de Rampa. Il est désormais un initié, un deux-fois-né, incarné en Occident dans le but d'accomplir une prophétie annonçant la venue d'un nouvel âge. Ses coreligionnaires de l'École de la Sauvegarde de la Connaissance le lui rappellent d'ailleurs en même temps qu'ils l'instruisent de sa prochaine mission : « Comme tu le sais, nous sommes à l'aube d'une Ère Nouvelle, d'une Ère où il est prévu que l'homme sera purifié de ses impuretés et vivra en paix avec les autres et avec lui-même¹³⁴. » Non seulement le *channeling* contribue à l'aura mystique de Rampa, mais il a aussi l'avantage de ne nécessiter aucune filiation religieuse traditionnelle, ce qui cadre parfaitement avec la démarche spirituelle préconisée par l'auteur.

Conclusion : une initiation spirituelle annonciatrice d'une ère nouvelle

En somme, l'initiation de Rampa est au cœur de son identité aussi bien de héros que d'auteur. Elle est la pierre angulaire de son mythe personnel. C'est elle qui lui donne l'autorité nécessaire pour parler des secrets de la Tradition. Sans elle, Rampa n'aurait probablement pas réussi à convaincre son public et à susciter un tel engouement autour de ses livres. L'initiation de Rampa rejoint l'*ethos* d'un public sensible au langage ésotérique. Sa particularité, le fait qu'elle soit une auto-initiation libre et non une cérémonie s'inscrivant dans une tradition contraignante particulière, lui permet de séduire un lectorat en quête de sagesse mais également en butte aux institutions religieuses dominantes, et particulièrement au christianisme. Alors que l'ensemble des critiques a pertinemment associé le fond idéologique de l'œuvre de Rampa à la Théosophie de Blavatsky, il importe de souligner le désir d'indépendance de l'auteur face à toute association de ce genre. Lui-même n'admettait que sa propre filiation tibétaine. Par sa forte proclamation de l'individualisme et son exotique odeur orientale, le mythe de Rampa annonce avant la lettre ce que deviendra le « Nouvel Âge ». Quant au *channeling* de Rampa, à son transfert de conscience, il renforce le mythe de celui-ci. Plus qu'un simple mythe, son récit devient une révélation religieuse issue directement d'une entité à la sagesse supérieure. Il fait de Rampa un prophète inspiré. « Entende qui a des oreilles¹³⁵ ! » À l'instar de Jésus, Rampa a foulé de nombreuses terres. C'est pourtant en Occident qu'il est sorti pour semer. Sa semence porte en germe l'espoir d'une nouvelle vision du monde, d'une nouvelle science spirituelle. « Cherchez et vous trouverez¹³⁶. »

¹³⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹³⁵ Matthieu, 13.9.

¹³⁶ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 6.

- Chapitre 3 -

Le mythe de la science spirituelle

Le mythe de Rampa, nous venons de le voir, est de facture prophétique. L'auteur se présente comme un initié envoyé en mission en Occident pour y révéler certains mystères de l'être humain, comme l'aura et le voyage astral. Le but de sa mission est de remédier à une situation néfaste afin d'éviter de possibles calamités futures. C'est pourquoi Rampa propose certaines réformes. Bien que son œuvre aborde de nombreux sujets, l'auteur se préoccupe particulièrement de la science moderne et de la vision du monde qu'elle véhicule. Il lui reproche son matérialisme athée et son manque d'ouverture. Pour suppléer à ces insuffisances, Rampa suggère une nouvelle façon de percevoir la science et le monde.

3.1 Pour une nouvelle science

La critique de Rampa envers la science moderne répète les préoccupations des fondateurs de la Société Théosophique. Lenoir a déjà mentionné comment ceux-ci, dès la fin du XIX^e siècle, « entendaient lutter contre les deux courants dominants de l'époque : ce qu'ils appellent la « science matérialiste » et la « religion dogmatique »¹³⁷. » Les deux tomes d'*Isis dévoilée* (1877) de Blavatsky, un ouvrage dont le succès a contribué à lancer la Société, s'intitulent d'ailleurs « Science » et « Théologie ». La critique que Rampa formule envers la science occidentale reprend la même idéologie. Ce n'est pas précisément l'esprit scientifique qu'elle dénonce, mais son matérialisme. Au contraire, l'auteur valorise la démarche du scientifique. Il est lui-même un lama chirurgien ayant pour mission de développer un instrument de science permettant de voir l'aura et de diagnostiquer les malades. Il se présente comme un chercheur sérieux. En cela, Rampa adopte la même attitude que l'auteur de spiritualité contemporaine. Couture explique en effet que :

Devant le scepticisme croissant que rencontrent les croyances qui ne peuvent être vérifiées par l'inexorable laboratoire de la science, [l'auteur de spiritualité contemporaine qui défend la réincarnation] affiche des attitudes que l'on rattache

¹³⁷ Lenoir, 1999, *op. cit.*, p. 190.

ordinairement à la science. Il est un esprit libre capable de critiquer les idées toutes faites et de baliser de nouvelles voies¹³⁸.

Comme un scientifique, Rampa ne croit qu'en ce qui a du « bon sens¹³⁹ ». Il dénonce le manque de perspectives d'une vision purement matérielle et utilitaire de la vie et du cosmos, plus précisément le rejet des questions métaphysiques sur la nature de l'homme et du monde. Rampa énonce cette critique par l'entremise de son maître Mingyar Dondup.

Les façons des étrangers sont bizarres et inexplicables. Comme je te l'ai dit, ils ne croient qu'en ce qu'*ils* peuvent faire, qu'en ce qu'ils peuvent expérimenter dans leurs Chambres de Science. Et la plus importante des Sciences, celle du Sur-Être, ils ne s'en occupent pas¹⁴⁰.

S'il insiste en écrivant « *ils* » en caractères italiques, c'est que Rampa reproche aux scientifiques de ne pas porter attention aux connaissances des Orientaux et de considérer uniquement ce qu'*ils* font eux-mêmes en Occident. À ce sujet, Rampa dit ailleurs : « Il est de fait que l'Occident aurait beaucoup à apprendre de l'Orient s'il était animé d'un esprit plus ouvert¹⁴¹. » Selon ce que nous avons vu précédemment au sujet de la filiation doctrinale de Rampa, il faut comprendre cet « Orient » comme la terre d'accueil de la sagesse universelle, celle des adeptes de la Tradition. Rampa reproche aux scientifiques de négliger les sciences ésotériques et les questions fondamentales qu'elles soulèvent.

[L]'Occidental tourne en ridicule ce qu'il ne comprend pas, il traite de « faiseur » ceux qui possèdent des facultés inconnues de lui, et il se met en fureur contre ceux qui osent être « différents » de lui, d'une manière quelconque¹⁴².

En somme, Rampa reprend essentiellement les mêmes accusations que formulait Blavatsky soixante-dix ans plus tôt dans *Isis dévoilée*¹⁴³.

Le matérialisme scientifique, aux yeux de Rampa, en plus de détourner l'homme des questions spirituelles et de l'aliéner au regard de la Tradition, conduit l'humanité à sa perte en fabriquant des armes meurtrières. Pour condamner cet aspect sombre de la science, Rampa rappelle une histoire mythique. Depuis ses débuts, chaque grande race de l'humanité aurait développé une technologie avancée. Accaparée par des prêtres belliqueux et égoïstes, cette

¹³⁸ Couture, 2000, *op. cit.*, p. 84.

¹³⁹ Je reprends ici l'expression de Couture qu'il a lui-même tirée d'un sous-titre du livre de Gina Germinara, *De nombreuses vies, de nombreuses amours*, p. 77 (*ibid.*, p. 150).

¹⁴⁰ Rampa, 1957, *op. cit.*, p. 252.

¹⁴¹ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴² Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 309.

¹⁴³ Par exemple, Blavatsky dénonce l'ignorance du Dr. Carpenter en matière d'ésotérisme : « Comme beaucoup de ses confrères le Dr. Carpenter ignore qu'il puisse exister des lois, aujourd'hui inconnues de la Science, qui ont pu être "connues" jadis » (*Isis dévoilée*, Vol. II, p. 587 de l'édition originale anglaise).

technologie aurait détruit les races humaines. Rampa voit dans ces guerres les causes des grands cataclysmes similaires au déluge biblique que de nombreux peuples ont conservé dans leur mémoire¹⁴⁴. Il utilise cette histoire mythique pour dénoncer les dangers auxquels l'aveuglement du matérialisme scientifique expose l'humanité. La science n'est pas une menace en elle-même, mais l'ignorance et l'égoïsme des hommes qui l'utilisent la rendent dangereuse. L'ignorance, dans ce contexte, est l'oubli de la nature spirituelle de l'homme. Elle est une « ignorance métaphysique¹⁴⁵ », qui s'oppose à la connaissance des initiés. Dans les mains d'un initié, la science pourrait faire des miracles. Il serait par exemple possible d'étudier les annales akashiques. Rampa disait : « Quelle source de connaissance elles représentent ! Quelle pitié que les hommes n'aient pas exploré leurs possibilités au lieu de jouer avec les bombes atomiques¹⁴⁶. » Il serait aussi possible au scientifique initié d'étudier le monde astral.

Il me paraît curieux que les gens habitant en dehors de nos frontières [du Tibet] ne parviennent pas à comprendre les voyages astraux ! Comme c'est étrange qu'ils y voient un phénomène d'imagination pure. Ne peut-on leur faire admettre que changer son corps pour un autre équivaut à échanger une automobile contre une autre ? Il semble inconcevable que des peuples arrivés à un tel degré de progrès technique soient si aveugles aux choses de l'esprit¹⁴⁷.

Malheureusement, selon Rampa, la science occidentale, en choisissant d'étudier la matière au détriment de l'esprit, s'est coupée d'une source profonde de savoir. Elle a perdu son temps à fabriquer des bombes meurtrières. Elle n'a toutefois pas tout perdu. Rampa propose qu'au lieu de s'obstiner sur une définition matérialiste du monde, la science fasse amende honorable et considère sérieusement les travaux de ceux qui, depuis des siècles, s'affairent aux recherches spirituelles – les adeptes de la Tradition. La rhétorique est simple : c'est parce que les scientifiques modernes sont dans l'erreur matérialiste qu'ils n'explorent pas le monde astral et les annales akashiques que connaissent les initiés. Selon cette rhétorique, Rampa est un sage, un initié. Ses détracteurs, ceux qui ne croient pas qu'il ait réalisé un transfert de conscience, sont des ignorants. S'ils étaient plus sages, voire plus évolués, ils sauraient que les récits de

¹⁴⁴ On trouvera plus de détails sur cette histoire mythique au chapitre suivant.

¹⁴⁵ Je m'inspire ici de l'expression de Michel Hulin (*Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Sankara*, Paris, Vrin, 1994, 126 p).

¹⁴⁶ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 221.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 238. J'ai ajouté les parenthèses.

Rampa sont « la vérité et non une fiction¹⁴⁸ ». En fait, les récits de Rampa s'adressent d'abord aux gens évolués.

Écrire? Eh bien oui, les gens pourraient lire ce que j'écrirais et même si *tous* ne pouvaient m'accorder foi, il y avait ceux qui étaient suffisamment évolués pour croire et *reconnaître* la vérité¹⁴⁹.

Je me rappelle en particulier un voyage que j'ai entrepris dans l'espace. Ceci est l'absolue vérité et les gens évolués le savent bien : quant aux autres, peu importe qu'ils me croient ou non, ils apprendront lorsqu'ils auront atteint un stade plus élevé de maturité spirituelle¹⁵⁰.

Si les scientifiques étaient plus évolués, comme Rampa et ses lecteurs, ils délaisseraient le commerce des bombes pour étudier l'esprit et ses mystères. La science qui naîtrait de cette nouvelle démarche, plus spirituelle, au lieu de faire la guerre, pourrait s'occuper à guérir les maux urgents de l'humanité. À cet effet, Rampa se présente comme un exemple à suivre. Il est un lama chirurgien qui met sa science au service des souffrants. D'ailleurs, il a pour projet de développer une machine capable de lire l'aura humaine et de diagnostiquer les maladies.

Depuis mon départ du Tibet, j'essaie d'intéresser des médecins occidentaux à une machine qui permettrait à n'importe quel docteur ou chirurgien de voir les auras humaines telles qu'elles sont, c'est-à-dire colorées. Je sais que s'ils en étaient capables, la cause exacte des maladies leur apparaîtrait clairement. Il suffirait aux spécialistes d'observer les couleurs et le contour mouvant des bandes lumineuses d'une aura pour diagnostiquer exactement la maladie d'un patient. De plus, ce diagnostic pourrait être fait avant l'apparition de moindre symptôme, car l'aura révèle la présence du cancer, de la tuberculose et des autres maladies, bien des mois avant que le corps physique ne soit attaqué. Ainsi, le docteur, averti longtemps à l'avance du développement de la maladie, pourrait la soigner et la guérir à coup sûr. Mais à ma grande consternation et à mon vif chagrin, les médecins occidentaux se désintéressent complètement de ce projet. Ils semblent croire que mon idée relève de la magie alors qu'il ne s'agit que du bon sens le plus élémentaire. N'importe quel ingénieur sait que les fils à haute tension sont entourés d'une sorte de couronne. Il en va de même pour le corps humain. Tout ce que je veux montrer aux spécialistes est un phénomène physique banal et ils s'y refusent ! C'est tragique¹⁵¹ !

Ce passage révèle une stratégie rhétorique fréquemment utilisée par les apologistes de la pensée ésotérique. Rampa sait que ses critiques l'accusent d'être un mystificateur. En

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 27. Les italiques sont de l'auteur.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵¹ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 11.

réplique, il retourne l'accusation. Les mystificateurs qui évoquent la magie, ce sont les médecins, les scientifiques qui ignorent les lois de l'univers, ce n'est pas Rampa. Au contraire, ce dernier prétend uniquement expliquer des phénomènes banals. Si les hommes de science ne connaissent pas les lois de la nature que connaît Rampa, c'est parce qu'ils sont ignorants. S'ils faisaient preuve d'un esprit scientifique ouvert, s'ils vérifiaient toutes les hypothèses et effectuaient des tests avant de conclure de façon prématurée, comme ils le font avec Rampa, peut-être les scientifiques permettraient-ils à la science d'évoluer. Or, selon la rhétorique de Rampa, les scientifiques modernes sont bornés. La vraie science, curieuse et en quête de nouvelles avenues de recherche, est celle d'un homme comme Rampa. À l'inverse, la science occidentale moderne est fermée sur elle-même. Cet entêtement la conduit à produire des armes alors qu'elle pourrait développer des outils de guérison, voire peut-être même trouver une panacée. Ironiquement, son matérialisme empêche la science moderne de reconnaître la véritable nature du cosmos, sa matière fondamentale, et de l'utiliser à bon escient.

3.2 Pour une nouvelle vision du monde

Rampa ne se contente pas de dénoncer l'ignorance du matérialisme, il lui oppose une autre façon de voir le monde. Cette nouvelle approche reprend les spéculations ésotériques des derniers siècles telles que les véhiculait la Société Théosophique. En marge des institutions européennes dominantes circulent depuis longtemps des conceptions ésotériques du cosmos qui s'inspirent des philosophies antiques, principalement du néoplatonisme, de l'hermétisme alexandrin et de l'alchimie. En utilisant la cosmologie¹⁵² ésotérique, Rampa explique les nombreux phénomènes psychiques qui interviennent dans son récit. À l'intérieur des pages de ce mémoire, il est impossible d'exposer dans le détail les développements cosmologiques des nombreux courants qui ont contribué à l'élaboration de l'ésotérisme contemporain¹⁵³. Toutefois, il convient de rappeler quelques grands noms associés aux principales idées reprises par la Théosophie et par Rampa.

Il y a d'abord Marsilio Ficino (fr. Marsile Ficin, 1433-1499), un influent philosophe humaniste de la première renaissance italienne, pour qui la vocation de prêtre devait s'allier à

¹⁵² J'utilise le terme « cosmologie » dans le premier sens que lui donne le dictionnaire de Lalande : « Chez Wolff, étude des lois générales de l'univers et de sa constitution d'ensemble tant au point de vue expérimental qu'au point de vue métaphysique. Ce sens s'est conservé chez certains philosophes contemporains. (D. Mercier, École de Louvain), » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition « Quadrige », 2006, p. 193).

¹⁵³ Il est possible de consulter à ce propos les ouvrages de Antoine Faivre (Paris, 1996), de Wouter J. Hanegraaf (New York, 1998) et de Nicholas Goodrick-Clarke (New York, 2008).

celle de médecin et d'astronome, à l'image des anciens mages chaldéens, iraniens et égyptiens, afin de servir à la fois la piété et la charité. Ficino défend l'usage de la magie non comme une science profane faisant appel aux démons, mais comme un moyen de puiser l'énergie céleste à même les objets de la nature pour la mettre au service du bien-être et de la santé de chacun. À ses yeux, le mage qui combine les arts cléricaux et médicaux est comme un paysan qui cultive ses champs pour le bénéfice des hommes, il prépare le monde inférieur à recevoir les influences bénéfiques du monde céleste¹⁵⁴. Le statut de moine-chirurgien de Rampa ne manque pas de rappeler celui des mages de Ficino.

Plus légendaire et emblématique encore est la figure de Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, mieux connu sous le nom de Paracelse (1493-1541). Il est aujourd'hui reconnu comme étant le premier théoricien de la médecine moderne, le fondateur de l'iatrochimie¹⁵⁵, de l'homéopathie, des antiseptiques et de la chirurgie moderne. Paracelse rejetait la scolastique de la médecine médiévale ancienne en faveur d'une nouvelle médecine basée sur l'expérimentation, l'observation et une nouvelle philosophie. Il était convaincu qu'une foi chrétienne pieuse, l'évidence de ses propres sens et un système de correspondances entre le macrocosme et le microcosme surpassaient le savoir livresque des autorités de son temps, fondé sur les théories d'Hippocrate, de Galène et d'Avicenne. Dans son œuvre, l'alchimie, l'hermétisme et le néoplatonisme se combinent pour exprimer l'unité et l'interdépendance de la nature, de l'homme et du bien-être général¹⁵⁶. L'influence de Paracelse sur la pensée ésotérique est considérable. Goodrick-Clarke en résume la portée.

At the beginning of the seventeenth century, Paracelsus gave an important impetus to the Rosicrucian movement and strongly influenced Michael Maier (1568-1622) and the famous Christian mystic Jacob Boehme. Other Continental and English Paracelsis included Oswald Croll, John Dee, Francis Anthony, and Robert Fludd. This period represents the peak of his immediate influence in certain medical circles; by the second half of the century, his importance had been eclipsed by the primacy of rational empiricism in science and medicine.

Paracelsus's ideas were rediscovered by Goethe, Novalis, Schelling, and other German Romantic thinkers who found in him an exponent of their own Naturphilosophie current from the close of the eighteenth century. His name and

¹⁵⁴ Voir Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁵ Le *Dictionnaire médical en ligne* donne cette définition du terme : « N. f. Du grec khêmê [chimi(o)-, chém(o)-], trou, relatif à un produit chimique. Doctrine développée par Paracelse, la iatrochimie ou chimie médicale tente d'expliquer tous les mécanismes physiologiques par des réactions chimiques. C'est ce qui a permis, à l'époque, l'important développement de la chimie » (<http://www.medicopedia.net/term/12796.1.xhtml>), tel que consulté le 23 novembre 2009.

¹⁵⁶ Les informations fournies à propos de Paracelse sont inspirées de Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 74-84.

works were popularized as a leading figure in the revival of Neoplatonism regarded as an ancient wisdom tradition by the Theosophists H. P. Blavatsky, Franz Hartmann, and Rudolf Steiner in the modern occult revival at the end of the nineteenth century. The Swiss psychoanalyst and esotericist Carl Gustav Jung regarded ancient Hellenistic religion, particularly Gnosticism, as keys to the subconscious human psyche. [...] Foremost among the Western alchemist whom Jung singled out for special study were Paracelsus and his disciple Gerard Dom¹⁵⁷.

Qu'elle soit directe ou indirecte, l'influence de Paracelse sur la pensée de Rampa est indéniable. Elle prend de multiples formes. D'abord, la médecine alchimique paracelsienne s'appuie sur la loi de correspondance hermétique et sur les multiples transformations possibles des trois principes alchimiques qui constituent la matière, soit les fluides (mercure), les solides (sel) et les combustibles (souffre). Goodrick-Clarke explique que :

Paracelsus quoted Hermes Trismegistus, who stated that all seven metals, "the tinctures" (generating principles) and the Philosopher's Stone all derive from three substances, namely spirit, soul and body. Paracelsus claimed that these were identical to his three principles of constitution : Mercury (spirit), Sulphur (soul), and salt (body)¹⁵⁸.

La constitution tripartite des corps de Paracelse, bien qu'exposée dans un langage différent, est détectable dans la division de l'homme en trois corps – le corps spirituel, le corps éthérique et le corps de chair – que conçoit Rampa¹⁵⁹.

Paracelse reprenait aussi l'idée néoplatonicienne d'une création divisée en deux plans. Il concevait le cosmos comme composé d'un aspect élémentaire visible (le monde matériel) et d'un aspect supra-élémentaire (le monde astral). De la même façon, selon la règle de correspondance hermétique, l'homme, un microcosme à l'image du macrocosme, posséderait un corps charnel et un corps astral (*corpus sidereum*). Cette division binaire du cosmos a été reprise par de nombreux mouvements ésotériques, notamment par l'Ordre martiniste, les associations rosicruciennes et maçonniques et par la Société Théosophique. Les récits de Rampa, où pullulent les récits de voyages astraux et les consultations des annales akashiques, reprennent cette vision du monde avec les transformations qu'elle a connues au fil des siècles depuis Paracelse.

Le docteur suisse croyait que la maladie et la santé étaient régies par des influences astrales et qu'il était possible de rétablir l'équilibre nécessaire à la santé en utilisant des

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁹ Plus de détails seront donnés au chapitre suivant sur les trois corps de l'homme chez Rampa.

remèdes (qu'il nommait *arcana*) contenant des vertus spirituelles (ou astrales) particulières. Le médicament physique (ou chimique) devait contenir les propriétés spirituelles associées aux astres sous l'influence desquels se trouvait le malade. C'est pourquoi, aux yeux de Paracelse, le médecin se devait d'être à la fois astrologue et alchimiste, à l'image des mages de Ficino. Walter Pagel soutient d'ailleurs que Paracelse s'est appliqué, durant toute sa vie, à incarner l'idéal du prêtre-magicien de Ficino¹⁶⁰. À l'aide de cette philosophie naturelle inspirée de l'hermétisme et de l'alchimie, Paracelse a développé une cosmologie qu'il est nécessaire de comprendre pour mieux apprécier celle de Rampa. Dans les mots de Goodrick-Clarke,

He [Paracelse] thought that an immanent, specific, and soul-like force determined the nature and species of an object rather than its (visible) chemical components. For him, substances were but crude envelopes which disguised an underlying pattern of spiritual forces and it was this pattern, not the corporeal cover, which dictated the composition of matter. Paracelsus generally "spiritualized" matter, in claiming that such spiritual forces are the true elements and principles, while the Elements and chemical substances are only the crystallized deposits of such forces¹⁶¹.

Tout indique que Paracelse ait été le prototype du moine-chirurgien de Rampa. Les deux croyaient qu'un bon médecin doit tenir compte de la constitution astrale (spirituelle) de son patient dans son diagnostic. C'est dans cette optique que Rampa veut inventer une machine pour lire l'aura humaine. Aussi, l'histoire personnelle de Paracelse ressemble à celle de Rampa. L'éducation de Paracelse, comme celle de Rampa, a commencé en monastère¹⁶². À la fin de ses études doctorales, Paracelse entreprend de nombreux voyages, notamment à travers l'Europe et le monde méditerranéen. Il s'enrôle comme chirurgien militaire et sert au cours de nombreuses guerres. Il nourrit le projet de fonder une nouvelle médecine qui combinerait le meilleur du savoir académique et de la pratique artisanale. Cette ambition, peu conventionnelle pour son époque, attire sur Paracelse les foudres des autorités locales partout où il s'arrête pour pratiquer sa nouvelle médecine. Avec la légende de Rosenkreutz, l'histoire de Paracelse illustre combien le mythe de Rampa est un « nouveau bricolage » de thèmes ésotériques anciens. Le fait même que Rampa se soit enrôlé dans l'armée de Tchang Kaï-chek, n'est pas original. La ressemblance la plus forte entre Paracelse et Rampa ne m'apparaît toutefois pas être leur histoire personnelle mais plutôt leurs théories sur la constitution du

¹⁶⁰ Walter Pagel, *Paracelsus : An introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basle, Karper, 1982, 399 p., tel que cité dans Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 84.

¹⁶¹ Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 78-79.

¹⁶² Situé à proximité de Klagenfurt en Allemagne.

monde matériel. Il semble en effet que lorsque Rampa parle de sujets relatifs au magnétisme, à l'électricité, à la force vitale et à l'aura humaine, il ait en tête des théories similaires à celles de Paracelse au sujet des forces spirituelles qui animent le monde. Selon Rampa,

L'aura qui entoure le corps et que n'importe qui peut apprendre à voir dans certaines conditions n'est que le reflet de la Force Vitale qui brûle à l'intérieur de l'être. Nous pensons que cette force est électrique, au même titre que les éclairs¹⁶³.

Le thème de l'énergie électrique est récurrent dans l'œuvre de Rampa. Il s'agit d'un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre en ésotérisme depuis le regain d'intérêt pour les théories de Paracelse suscité par les critiques des Lumières au XVIII^e siècle. Depuis un certain temps déjà, en Europe, le positivisme scientifique et le culte de la raison s'essoufflaient au profit d'un retour au piétisme et aux théories hermético-alchimiques. Toutefois, loin d'être délaissée, la science est devenue le nouveau paradigme employé par les différents courants ésotériques de l'époque pour exposer leurs conceptions de l'esprit et de la conscience humaine. Ces spéculations ésotériques postulaient l'existence de fluides plus ou moins merveilleux s'apparentant aux forces spirituelles de Paracelse. La science officielle, alors représentée par les Newton et les Franklin, avait elle-même assimilé toute une gamme de notions organico-vitalistes se référant à des forces invisibles, parfois miraculeuses. Ces théories, combinées aux découvertes sur les phénomènes relatifs à l'électricité, au magnétisme et à la chimie, ont finalement conduit à la création d'un nouveau et influent courant de l'ésotérisme, le « magnétisme animal », représenté par Franz Anton Mesmer (1734-1815)¹⁶⁴.

Mesmer est lui aussi un clerc qui a étudié la médecine¹⁶⁵. Bien que son nom ait été associé aux courants occultes du XIX^e siècle, il se percevait lui-même comme un newtonien dédié à la recherche des lois mécaniques à l'œuvre dans l'univers. Sa thèse de doctorat, intitulée *De influxu planetarum in corpus humanum* (De l'influence des planètes sur le corps humain), postule l'existence d'un fluide universel invisible qui s'écoulerait continuellement et qui servirait de véhicule aux influences entre les astres, la Terre et les êtres vivants. Ce fluide serait à l'origine de la gravitation terrestre et la source de toutes les propriétés des corps. Sous l'effet de ce fluide, les plus petites particules de liquides et de solides de nos corps se contracteraient et se distancieraient. Ce fluide universel invisible, selon Mesmer, serait la cause de la cohésion, de l'élasticité, de l'irritabilité, du magnétisme et de l'électricité.

¹⁶³ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶⁴ Ce chapitre est inspiré de Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 173-174.

¹⁶⁵ Il a fait ses études de philosophie et de théologie aux universités jésuites de Dillingen et de Ingolstadt en Bavière avant de se tourner vers la médecine à l'Université de Vienne en 1770.

Frustré par le rejet de ses théories à Vienne, Mesmer s'exile à Paris dans l'espoir d'y être reconnu. Il y publie son *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, en 1779¹⁶⁶. Malheureusement, comme le rappelle Goodrick-Clarke, la critique n'est pas celle qu'il avait espérée.

His opponents were quick to note that Mesmer's doctrine was in fact a restatement of the doctrine of cosmic fluid found in the works of Paracelsus (1493-1541), Jan Baptista (1577-1644), Robert Fludd (1574-1637), and William Maxwell (fl. 1620-1647), the Scottish physician in ordinary to King Charles I, as documented in Michel Augustin Thouret's *Recherches et doutes sur le magnétisme animal* (1784). Although it was Mesmer's own desire to found a new rational science, his theory was actually rooted in esoteric traditions¹⁶⁷.

La grande faiblesse des thèses de Mesmer réside dans le fait qu'aucun instrument ne permet de détecter l'existence du fluide invisible qu'elles postulent. Pourtant, au niveau pratique, les théories de Mesmer donnent des résultats concrets étonnants. Le docteur viennois est capable de guérir des cas de cécité et d'infirmité. Il parvient même à soigner certaines pathologies psychologiques. Les cures de Mesmer lui attirent une grande renommée, surtout auprès des riches bourgeois qui affluent à son cabinet. En mars 1784, deux commissions royales sont chargées d'examiner les théories de Mesmer sur le magnétisme animal. Elles concluent à l'irrecevabilité scientifique des thèses de Mesmer sous prétexte qu'elles véhiculent des idées occultes. Goodrick-Clarke propose une lecture intéressante de ce rejet de l'académie.

The sociology of science can exert a significant influence on ideas' acceptance or rejection. According to James Webb, a historian of nineteenth- and twentieth-century occultism, one may regard such "rejected knowledge" as the heresy of irrationalism in the post-Enlightenment era.¹⁶⁸ This strategy of epistemological exclusion is comparable to the heresiological labels the Church used to disqualify esoteric dissent (notably Gnosticism, Hermetism, mysticism) in earlier centuries¹⁶⁹.

Le traumatisme engendré par le rejet des thèses de Mesmer s'est répercuté tout au long des siècles. Il a marqué Rampa comme d'autres avant et après lui. Le choix de la Société Théosophique de critiquer à la fois les positions de la science et de l'Église illustre comment, à l'intérieur des mouvances ésotériques de l'époque, ces deux institutions étaient venues à être perçues comme opposées aux démarches spirituelles des hermétistes, des alchimistes et des autres mystiques trop aisément regroupés sous la bannière de la pensée ésotérique marginale.

¹⁶⁶ Les informations sur Mesmer sont tirées de Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 174-189.

¹⁶⁷ Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 177.

¹⁶⁸ James Webb, *The Occult Establishment*, Glasgow, Richard Drew, 1981, p. 9-10.

¹⁶⁹ Goodrick-Clarke, *op. cit.*, p. 177.

En termes dramatiques, le rejet de Mesmer a eu pour conséquence, aux yeux des mouvances ésotériques, de bannir l'« esprit », la spiritualité, de la science occidentale. Avec l'arrivée de la science matérialiste moderne sur la prestigieuse scène des autorités européennes établies, armée de son cartésianisme et de ses théories mécaniques, il ne régnait plus seulement sur le monde qu'une seule Église, mais deux, chacune ayant ses propres dogmes et son sectarisme castrateur. L'une se voulait maître des âmes, l'autre des corps. Le rejet de la quête mystique des ésotéristes par la science et l'Église semble avoir eu comme fâcheuse conséquence d'exciter un désir de vengeance. Depuis Mesmer, la mission affirmée des ésotéristes, celle de réformer à la fois la religion et la science, a toutes les allures d'une riposte idéologique. Comme Rampa, les ésotéristes retournent l'accusation de mystification et d'irrationalité aux hommes de science. Les dogmatiques, ceux qui font appel à une mentalité arriérée et bornée, ce sont les matérialistes. Ne pas croire à ce que l'on ne peut voir ni confirmer par aucun instrument, et empêcher du même coup ceux qui le veulent de poursuivre leurs recherches, n'est pas plus louable que de croire uniquement en ce qu'enseigne une tradition religieuse donnée et empêcher d'autres traditions de propager d'autres enseignements. Ce comportement outrepassé le domaine de la science. Au nom de la science, on peut dire que telle ou telle affirmation ne relève pas de ce domaine, mais on ne peut empêcher quelqu'un d'y croire.

Quand Rampa accuse la science de rejeter ses théories sous prétexte qu'elles sont de nature magique, il revit personnellement le drame de Mesmer. Rampa souhaite élargir les champs d'étude de la science, comme Mesmer et Paracelse avant lui. Par contre, là où Mesmer a échoué, Rampa entend réussir. Il veut inventer un instrument capable de détecter l'aura humaine, le même instrument qui faisait défaut au médecin viennois. Un instrument dont pourrait se servir la science, la vraie, pour guérir les malades, mais aussi pour valider tout un ensemble d'autres doctrines remontant à Paracelse et à ses prédécesseurs. C'est dans ce contexte idéologico-historique que je suggère de lire et d'interpréter les théories de Rampa au sujet de l'électricité. Bien que le terme donne l'allure d'un banal phénomène physique connu par la science depuis deux siècles, il recouvre un imaginaire ésotérique qui rapporte à une toute autre vision du monde que celle propagée par la science officielle. Dans cette autre cosmologie, l'homme est imprégné d'énergies dont les vibrations s'étirent sur plusieurs niveaux de conscience. Cette énergie est observable et utilisable. Les magiciens, les initiés, sont ceux qui possèdent le savoir-faire pour employer cette énergie, les techniques magico-spirituelles. Leur science n'est pas moins rationnelle que celle des hommes de science modernes. Les initiés étudient et travaillent avec les lois du cosmos telles qu'elles se

présentent dans la nature. Ce qui différencie les initiés des scientifiques modernes est leur manière propre d'intérioriser leurs recherches et de donner du sens au monde qu'ils gouvernent. Les initiés perçoivent le monde autrement que les matérialistes.

La cosmologie des initiés, telle qu'exprimée en ésotérisme, prend souvent l'allure d'un monde parallèle, d'un univers astral et spirituel où l'imagination est une fontaine de jouvence. Ce monde est comme un rêve enfoui qui cherche à ressurgir pour habiter, de nouveau peut-être, une réalité qui lui fait péniblement défaut. Devant le « désenchantement du monde ¹⁷⁰ », l'ésotérisme recherche un enchantement perdu, non pas pour rêver naïvement, mais pour vivre autrement, spirituellement. C'est pourquoi les livres de Rampa fourmillent de conseils pratiques et d'exhortations à expérimenter personnellement les possibilités de l'esprit humain. Comprendre et vivre en ce monde qu'anime l'électricité de Rampa, c'est accéder à la vie spirituelle. Ce n'est donc pas un sujet à prendre à la légère.

L'univers de Rampa est un monde vibrant d'énergie :

Le monde entier est fait de vibrations, commença mon maître. Toute vie, tout ce qui est inanimé, n'est que vibrations. Le puissant Himalaya lui-même n'est qu'une masse de particules suspendues, dont aucune ne peut en toucher une autre. Le monde, l'Univers, est formé de minuscules particules de matière. De même que des mondes tournent autour de notre soleil, toujours à la même distance et sans jamais entrer en contact, de même tout ce qui existe est-il composé de mondes en rotation¹⁷¹.

Cette énergie est de nature électrique :

Chaque molécule, chaque petit système solaire et planétaire est entouré d'une charge électrique, non pas celle que l'Homme produit avec des machines, mais une électricité d'un type plus raffiné, celle que l'on peut voir, certaines nuits, scintiller à travers le ciel. De même que la Terre a ses Lumières du Nord, ou *Aurora Borealis*, aux deux pôles, de même la plus petite particule de matière a-t-elle ses « lumières du Nord » [notez ici la règle de correspondance hermétique : tout ce qui est en bas est comme ce qui est en haut]. Un « fantôme », en s'approchant trop près de nous donne un léger choc à notre aura et c'est pourquoi nous éprouvons un frisson¹⁷².

¹⁷⁰ Selon la célèbre expression de Max Weber « Entzauberung der Welt » (*Le savant et le politique*, 1919), reprise par Marcel Gauchet, (*Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985).

¹⁷¹ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁷² *Ibid.*, p. 13. J'ai ajouté les parenthèses.

En somme, « Toute vie, tout ce qui existe, est électricité et vibration¹⁷³. » Rampa explique la différence entre les différents niveaux de vibrations du cosmos en comparant l'énergie électrique à un clavier musical.

Je vais te donner un exemple ; imagine un immense clavier musical s'étendant à l'infini. La vibration que nous considérons comme solide sera représentée par une note de ce clavier. La suivante pourra représenter le son et une troisième, la vue. D'autres notes indiqueront les sentiments, les sens, les raisons d'être de ce que nous ne pouvons pas comprendre tant que nous sommes sur cette terre. Un chien peut entendre des sons plus aigus que ceux perçus par l'être humain et un être humain peut entendre des sons plus graves que ceux perçus par un chien. On pourrait dire à un chien, sur le mode aigu, des mots qu'il comprendrait et qui échapperaient à un homme. C'est ainsi que des êtres du Monde Spirituel communiquent avec ceux qui sont encore sur Terre, lorsque le terrien possède un don spécial de clairaudience¹⁷⁴.

Plus le niveau de vibrations est bas, plus l'énergie est dense et solide. Au contraire, plus on s'élève vers des degrés vibratoires supérieurs, plus l'énergie devient subtile et fluide. Aux deux pôles du clavier cosmique peuvent être associés les couples d'opposés suivants : ténèbres / lumière, matière / esprit, mal / bien... Puisque le cosmos est infini et essentiellement homogène, la différence entre ces opposés en est une de point de vue, de perception. Peu importe où l'on tranche pour définir un palier cosmique, il y en aura toujours un autre pour le précéder ou le seconder. Malheureusement, de façon générale, les êtres qui peuplent un palier donné jugent le cosmos à l'échelle des connaissances qu'ils ont apprises à partir de cet unique point de vue. Rampa explique que le monde matériel nous semble solide alors qu'il ne l'est pas pour un fantôme. Inversement, le fantôme nous semble d'une constitution diffuse, alors qu'il se perçoit lui-même comme consistant. Malgré l'illusion, la matière et l'esprit sont de même nature, ils sont tous deux formés d'une même énergie cosmique, électrique selon Rampa. La différence entre la matière et l'esprit réside dans la qualité vibratoire. Tout ne vibre pas au même degré.

En acceptant une vision du monde où la matière et l'esprit sont de même nature, il devient possible d'imaginer des univers parallèles, des pouvoirs psychiques et des auras humaines ; autant de sujets qui peuplent l'univers fantastique des récits de Rampa. Ce « fantastique », au fond, repose sur une lecture du monde qui se veut logique et rationnelle tout en cherchant à s'émanciper des chaînes de la logique cartésienne dominante. Dans sa dialectique propre, l'imaginaire de Rampa n'est fantastique qu'aux yeux de ceux qui refusent

¹⁷³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁴ *Ibid.*

de penser autrement qu'à l'intérieur de l'idéologie scientifico-matérialiste. Accuser d'irrationalisme et de dogmatisme les papes de la science officielle n'est pas un jeu de mots gratuit. Il s'agit d'une arme idéologique puissante. Singer le fou pour faire transparaître la folie de ceux qui se croient sains d'esprit est un lieu commun. Le fou du roi n'avait-il pas anciennement ce rôle ingrat d'exposer sa majesté à elle-même? La caricature du monde mécanique des scientifiques que dépeint l'ésotérisme, celle d'un monde animé d'une électricité sans âme et d'une cause sans conscience, fait paraître étroit et stérile le cosmos des matérialistes. Dans ce pastiche, celui qui admet seulement l'existence des touches du clavier auxquelles ses sens (et ceux que prolongent ses instruments) ont accès n'admet ni l'existence du piano ni celle du pianiste. Enfermé dans son « ignorance métaphysique », cet homme borné est sourd à la musique des sphères célestes et insensible au génie du musicien.

Par chance, tous ne cultivent pas cette ignorance. Certains voient le monde autrement. Avec la vision de l'initié par exemple, celle qui s'inspire de la Tradition et qui s'efforce d'inclure tous les plans du cosmos, des plus grossiers aux plus subtiles. Une vision qui perçoit chaque élément de l'univers comme participant d'un même organisme, d'un même système régi selon des lois universelles. À l'image de l'alchimie spirituelle, cette cosmologie invite à une transformation intérieure stimulée à la fois par la contemplation et par l'action. Suivant cette logique, l'auto-initiation à la vie spirituelle, celle à laquelle Rampa convie ses lecteurs, se révèle être une démarche personnelle pour comprendre (contemplation) et vivre (action) selon les lois de l'univers.

La première loi universelle qui régit généralement l'univers ésotérique est la règle d'or de la *Table d'Émeraude* des alchimistes.

Ce qui est en bas, est comme ce qui est en haut : et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, pour accomplir les miracles d'une seule chose¹⁷⁵.

La sentence donne à penser. Prise dans un sens physique, la première loi de la *Table d'Émeraude* invite à contempler l'atome, la molécule, le minéral, la plante, l'animal, l'homme, les êtres célestes, les astres, les étoiles, les galaxies, les univers et le cosmos entier comme un immense jeu de miroir. Chaque reflet renvoie l'observateur à lui-même. Rampa, qui n'écrivait pas des traités d'hermétisme, illustre cette illusion d'optique à l'aide d'histoires.

¹⁷⁵ Traduction française de la « vulgate latine » de la *Table d'Émeraude* par Hortulain (un alchimiste inconnu du XIV^e siècle): « Quod est inferius est sicut quod est superius; et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius » (extrait de la *Bibliothèque des Philosophes Chymiques et Hermétiques*, tome I, Paris, Charles Angot, 1672).

Je me suis plu à imaginer deux petites créatures sensibles, plus petites que le virus le plus minuscule. Peu importe leur aspect, supposons simplement qu'elles soient intelligentes et dotées d'instruments merveilleusement sensibles. Imaginons qu'elles soient debout sur un espace à découvert de leur propre monde infinitésimal, exactement comme nous maintenant. « Comme la nuit est belle ! » s'exclame A, en contemplant le ciel. « Oui, répond B, on se demande quel est le sens de la Vie, ce que nous sommes, où nous allons. » A réfléchit, les yeux fixés sur les étoiles qui ne cessent de traverser les cieux. « Des mondes sans limites, des millions, des milliards de mondes ! Je me demande combien d'entre eux sont habités. » « C'est absurde ! Sacrilège ! Ridicule ! » balbutie B. « Tu sais qu'il n'y a de vie que sur notre monde ! Nos prêtres ne nous ont-ils pas dit que nous étions fait à l'image de Dieu ? Et comment pourrait-il y avoir une autre vie, à moins qu'elle soit exactement semblable à la nôtre ? Non, c'est impossible, tu perds la raison ! » Mais A s'éloigne en marmonnant : « Ils pourraient bien se tromper, tu sais, ils pourraient bien se tromper ! ». [...]

Il y a même une suite à mon histoire. La voici : dans quelque laboratoire lointain, consacré à une science inconnue de nous, où l'on disposait de microscopes d'une puissance fantastique, deux savants étaient au travail. L'un d'eux, penché sur une table, l'œil collé au « supermicroscope », tressaillit soudain et repoussa bruyamment son tabouret sur le parquet poli. « Regardez, Chan ! dit-il à son assistant. Venez donc voir « ça ! » Chan se leva, s'approcha de son supérieur, qui semblait très ému, et s'assit devant le microscope. « J'ai un millionième de grain de sulfate de plomb sur la plaque, dit le supérieur, regardez ! » Chan ajusta les boutons et poussa un sifflement de surprise. « Grands dieux ! s'exclama-t-il, on croirait regarder l'Univers au télescope. Un soleil éblouissant, des planètes sur orbite !... » Le supérieur dit d'un ton songeur : « Je me demande si nous aurons un jour des télescopes assez puissants pour distinguer un monde en particulier. Je me demande s'il y a une *vie* là-bas ! » « Allons donc ! rétorqua brusquement Chan, il ne peut pas exister de vie intelligente autre que la nôtre. Ce n'est pas *possible*. Les prêtres ne nous ont-ils pas dit que nous étions faits à l'image des dieux ? Alors *comment* pourrait-il y avoir là-bas une vie intelligente.

Au-dessus de nous, les étoiles poursuivaient leur course infinie, éternelle¹⁷⁶.

Bien qu'il ne mentionne jamais ouvertement la *Table d'Émeraude*, ces histoires permettent de penser que Rampa acceptait sa règle d'or. Sarcastiquement, l'auteur applique même la règle de correspondance hermétique à la science et à l'Église. Elles sont des miroirs l'une de l'autre. L'une s'occupe de ce qui est en haut, l'autre de ce qui est en bas. Chacune a ses prêtres, ses livres saints et ses sectateurs. Chacune croit posséder la vérité.

¹⁷⁶ Ibid., p. 15-16.

Un autre niveau de lecture possible de la loi hermétique chez Rampa concerne les questions de la vie et de la mort ainsi que celles de la veille et du sommeil. Comme le prochain chapitre abordera dans le détail la question de la réincarnation, il suffit de mentionner que Rampa perçoit la mort comme un simple passage entre deux niveaux vibratoires. La mort survient à la fin de la vie et la vie renaît à la fin de la mort. À chaque étape l'homme revêt un corps adapté au nouveau palier vibratoire où il se trouve. Le processus serait le même lors du passage de l'état de veille au sommeil. Rampa explique que lorsqu'il rêve, l'homme habite un corps de rêve et visite un monde de rêve aussi réels et immédiats que le sont le corps et le monde qu'il connaît à l'état de veille.

Pendant nos heures de veille sur la terre, notre moi est enfermé dans le corps physique et à moins d'être entraîné [lire : à moins d'être initié], il n'est pas possible de l'en libérer. Quand nous dormons, seul le corps a besoin de repos ; l'esprit se libère et d'habitude gagne le royaume des esprits comme un enfant qui rentre chez lui, le soir après l'école. Le moi et le corps sont reliés par la « corde d'argent » qui peut être étirée indéfiniment. Tant que cette corde est intacte, le corps reste en vie ; à la mort, elle est tranchée pour que l'esprit naisse à une autre vie dans le monde spirituel, exactement comme le cordon ombilical d'un bébé est coupé pour le séparer de sa mère. Pour un bébé, la naissance signifie la fin de la vie abritée qu'il a menée dans le ventre maternel. Pour un esprit, la mort est une nouvelle naissance dans un monde spirituel plus libre.

Tant que la corde d'argent n'a pas été coupée, le moi est libre de parcourir le monde pendant le sommeil, ou même pendant les heures de veille si l'individu a suivi un entraînement spécial. Ces randonnées de l'esprit produisent les rêves qui sont des impressions transmises par l'intermédiaire de cette corde¹⁷⁷.

Ces remarques introduisent une dernière constatation sur l'application de la Loi d'Hermès dans le mythe de Rampa. Ce dernier postule l'existence d'un monde invisible, métaphysique, correspondant en tout point au monde visible, physique. Le nom que Rampa donne le plus couramment à ce monde invisible, outre « le monde spirituel », est « le monde astral ». Il n'est pas rare d'entendre Rampa associer le passage de la mort ou l'expérience onirique à ce qu'il nomme le « voyage astral ».

Chacun de nous voyage astralement, même ceux qui voient là une « absurdité ». Non, c'est aussi naturel que de respirer. La plupart des gens y parviennent dans leur sommeil, de sorte qu'à moins d'être entraînés, ils n'en sont pas conscients. [...]

¹⁷⁷ Rampa, 1966, *op. cit.*, p. 139. J'ai ajouté les mots entre crochets.

N'existe-t-il pas de nombreux cas authentiques où un moribond a rendu visite en rêve à un être aimé, afin de lui dire adieu? Il s'agit encore de voyage astral. [...]

Lorsque vous êtes bien exercé, vous pouvez vous rendre, totalement conscient, totalement éveillé, en n'importe quel lieu de votre choix¹⁷⁸.

Le monde astral invisible est un double du monde visible. Il est peuplé d'êtres divers et possède ses propres degrés vibratoires (plans astraux). Cette division du monde en deux plans imbriqués l'un dans l'autre animait les discussions ésotériques bien avant Rampa. C'est dans ce monde astral que Paracelse situait ses forces spirituelles. Les fluides du magnétisme animal de Mesmer participaient de la même cosmologie. Plus tard, chez Blavatsky, l'astral est constitué d'éther, un principe qu'elle dit être le cinquième élément du monde¹⁷⁹, le substrat invisible du cosmos. Elle utilise parfois le terme *Ākāsha*, qu'elle a emprunté au sanskrit (*ākāśa*) et qui, dans le monde indien, signifie simplement « espace ». Cet *Ākāsha* (éter) serait l'énergie spirituelle qui anime le monde, l'« âme du monde »¹⁸⁰. Blavatsky est la première à employer ce terme sanskrit pour parler de l'énergie spirituelle. D'autres auteurs, comme le docteur Gérard Encausse (Papus), n'utilisent pas cette terminologie. Malgré quelques divergences, il semble que depuis le XIX^e siècle se soit constituée une vision ésotérique commune du plan astral qui correspond à celle de Rampa. Papus y consacre tout un chapitre de son volumineux *Traité élémentaire de Science Occulte* (1888). On peut y lire que :

Il ne faut pas considérer l'homme, soit individuel, soit collectif, comme isolé du reste de la Nature visible et invisible. C'est là l'erreur des matérialistes. [...]

La partie visible de l'homme nous manifeste la partie invisible comme le récepteur du télégraphe reproduit la dépêche envoyée de loin. [...]

De même que dans l'homme invisible circulent des fluides et des cellules (fluides sanguins et nerveux, hématies et leucocytes), facteurs incessants de l'organisme, de même dans la Nature invisible circulent des forces et des êtres, facteurs incessants du plan physique. [...]

La connaissance du plan astral est indispensable si l'on veut comprendre les théories présentées par l'occultisme pour expliquer tous les phénomènes en apparence étranges, susceptibles d'être produits par l'homme, développés d'une façon particulière. [...]

¹⁷⁸ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁷⁹ Avec l'eau, la terre, l'air et le feu, l'éther (ou l'espace) serait le cinquième élément de base du cosmos.

¹⁸⁰ Par exemple, Blavatsky dit : "Now, since every mineral, vegetable, and other atom is only a concretion of crystallized spirit, or *Ākāsha*, the Universal Soul [...]" (*The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy Part 3, Occultism*, Whitefish, Kessinger Publishing, 1998 [Fac-similé de la version originale de 1888], p. 507).

Ce plan intermédiaire entre le principe des choses et les choses elles-mêmes, c'est là ce qu'on appelle en occultisme, le plan astral¹⁸¹.

Rampa ne donne jamais de définitions aussi techniques que celle de Papus. Il ne se préoccupe pas des théories. Dans le mythe de Rampa, le monde astral n'a pas besoin d'être démontré, il existe simplement et il est possible d'y voyager. Comme pour Papus toutefois, l'existence du plan astral permet à Rampa d'expliquer toute une série de phénomènes psychiques. L'aura humaine est l'émanation énergétique qui se dégage du corps astral; la télépathie est une façon d'utiliser la communication astrale; la lévitation fait appel aux forces astrales; l'astrologie est l'étude des influences astrales, etc. Un autre sujet occulte qui revient souvent chez Rampa, les « annales akashiques », s'explique aussi par le monde astral. Il s'agit d'un thème puisé parmi les doctrines de Blavatsky. En gros, ces annales jouent le rôle de mémoire du monde. L'*Âkâsha*, selon la terminologie de Blavatsky, imprimerait, à la façon d'un négatif photographique, tout ce qui s'est produit de toute éternité. Rampa l'explique ainsi.

Tout ce que nous faisons, tout ce qui arrive est inscrit de façon indélébile sur l'Âkasha, ce fluide subtil qui imprègne toute matière. Tous les événements qui ont eu lieu sur Terre depuis que la Terre existe sont là, à la disposition de ceux qui ont la formation intellectuelle appropriée pour en prendre connaissance¹⁸².

De l'Antiquité à Paracelse et de Paracelse à Rampa, en passant par la théosophie, s'est transmise une cosmologie qui allie les plans matériels et spirituels du cosmos selon une règle de correspondance qui permet aux initiés d'harmoniser leur vie avec les lois universelles pour développer le plein potentiel de leur être. Un des objectifs du mythe de Rampa est de ramener cette antique conception du monde aux goûts du jour, dans un langage simple et accessible qui se démarque des lourds traités hermétiques. Alors que l'ésotérisme classique s'adressait à une élite intellectuelle, Rampa vulgarise son discours pour le rendre accessible à tous. La rupture du discours de Rampa avec celui des ordres initiatiques traditionnels témoigne d'une certaine volonté de démocratisation du discours ésotérique. L'originalité de Rampa n'est pas sa conception du monde, il l'a puisée à même l'ésotérisme des derniers siècles. Rampa se démarque en affirmant que n'importe qui peut contempler par lui-même les lois universelles et apprendre à vivre en harmonie avec elles. Selon lui, personne, aucune institution, qu'elle soit religieuse ou scientifique, n'a autorité sur la vie intérieure des gens. Dans l'esprit de la Loi d'Hermès, comment pourrait être libre au ciel celui qui ne l'est pas sur Terre?

¹⁸¹ Voir Docteur Gérard Encausse (Papus), *Traité élémentaire de Science Occulte* (16^e éd.), Paris, Dangles, 1979, p. 393-398.

¹⁸² Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 221-222.

Inversement, comment prétendre être libre dans la matière sans l'être en esprit. C'est en ce sens que je suggère de lire le mythe de Rampa comme un exemple contemporain de discours prophétique. Il annonce une nouvelle voie de salut.

Conclusion : Pour une science spirituelle

Les enseignements de Rampa ont continué à influencer plusieurs générations de chercheurs spirituels. Le fondateur du mouvement pour la conscience chamanique par exemple, Nevill Drury¹⁸³ (né en 1947), perçoit le chamane comme un spécialiste des états de conscience altérés capable de servir d'intermédiaire entre le monde des esprits, des dieux et des hommes. Sa conception du chamane rappelle l'histoire d'un Rampa initié aux voyages astraux et aux communications psychiques. Comme Rampa, Drury démocratise l'accès traditionnel à l'initiation chamanique. Hanegraaf souligne d'ailleurs que « in the democratic New Age-context shamanic consciousness is supposed to be accessible to anyone, not just the traditional specialist¹⁸⁴. » À l'instar de Drury, le mouvement Nouvel Âge regorge d'idéaux typiques de la pensée de Rampa. D'abord, les auteurs du Nouvel Âge ont l'intime conviction que les développements de la culture occidentale ont conduit l'humanité et la planète au bord de la catastrophe¹⁸⁵. Ils condamnent la science traditionnelle, associée aux établissements académiques, pour son matérialisme étroit et ses effets aliénants sur l'être humain. En revanche, ils croient qu'une nouvelle science, axée sur le développement spirituel, serait des plus bénéfiques. Cette science adopterait une approche holistique du cosmos qui rejetterait l'ancien dualisme matière / esprit¹⁸⁶. Aussi, bien que les apôtres du Nouvel Âge se perçoivent généralement comme les héritiers d'une ancienne tradition ésotérique¹⁸⁷, ils ne reconnaissent aucune autorité supérieure à l'expérience personnelle¹⁸⁸. Il est intéressant de noter que l'ouvrage de Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, un incontournable des études sur le Nouvel Âge, rassemble un corpus d'une centaine de sources dont les plus anciennes ne dépassent pas la fin des années soixante-dix. Or, dès 1956, Rampa dénonce l'ignorance matérialiste et annonce une « ère nouvelle¹⁸⁹ » fondée sur une science spirituelle et une approche démocratique de la religion. Aurait-il prophétisé la venue du Nouvel Âge ?

¹⁸³ Voir *The Elements of Shamanism*, Shaftesbury/Rockport, Element Books, 1989.

¹⁸⁴ Hanegraaf, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁵ Voir *ibid.*, p. 344.

¹⁸⁶ Voir *ibid.*, p. 62-64.

¹⁸⁷ Voir *ibid.*, p. 325.

¹⁸⁸ Voir *ibid.*, p. 201-202.

¹⁸⁹ Rampa, 1960. *op. cit.*, p. 15.

Puisque le chercheur n'a jamais accès à la vision intime des auteurs qu'il étudie, mais uniquement au témoignage que ceux-ci laissent derrière eux, il est seulement permis de penser que Rampa représente une époque charnière dans le développement de la pensée ésotérique. Une époque où les anciens traités cryptiques destinés aux seuls initiés de quelques associations d'élites, comme la Théosophie, s'ouvrent à une nouvelle lecture, plus vulgaire peut-être, mais accessible au grand public. Une époque où la pensée ésotérique cherche ardemment à retrouver sa noblesse en s'appropriant le langage et les préoccupations scientifiques d'une culture dominée par le rationalisme. Une époque où ce même rationalisme a déraciné l'homme du centre du monde et a réduit son être à quelques atomes, tout en multipliant à l'infini, devant ses yeux, le nombre des univers possibles. Une époque, enfin, qui rêvait d'une doctrine capable d'insuffler la vie dans le grand mécanisme du monde matériel et d'orienter l'homme dans sa quête de lui-même. Où va-t-il, en effet, cet homme venu de nulle part qui n'est plus qu'un amas de poussières sans souffle créateur ? Selon Rampa, cet homme, coupé de sa spiritualité, court à sa perte. Rampa rejette toute conception mécanique vouant le monde à s'éteindre faute de carburant. À l'instar de Darwin, qui percevait l'évolution comme une série de perfectionnements continus, Rampa croit à l'évolution spirituelle. Il veut évoluer sur les paliers supérieurs du grand clavier cosmique, continuellement, de vie en vie. C'est à cet effet qu'il préconise l'avènement d'une nouvelle science spirituelle.

Le mythe du progrès spirituel continu

De façon générale, le mythe tente de légitimer un certain ordre de fait – les origines du monde, des institutions, des us et des coutumes des hommes – à partir duquel l'homme devrait orienter son agir. Selon Michel Meslin,

la pensée mythique a pour objet d'effectuer un constat sur les réalités de la condition humaine et de chercher à en expliquer les raisons. [D]ans toutes les cultures, des hommes ont inventé, souvent en dehors des grands systèmes religieux, des récits pour s'expliquer à eux-mêmes ce qu'était leur condition¹⁹⁰.

Le mythe de Rampa, à l'instar des récits qu'évoque Meslin, véhicule une vision particulière de l'homme qui invite l'humanité à orienter son action dans une certaine direction. Au cœur de cette conception particulière se trouve une donnée fondamentale, le « progrès spirituel continu ». Trois thèmes récurrents de l'œuvre de Rampa permettent de mieux comprendre comment l'idée du progrès spirituel influence le mythe rampaïque. Je les ai nommés (1) « les origines oubliées de l'homme », (2) « la réincarnation au cœur du progrès humain » et (3) « les pouvoirs psychiques corollaires du progrès spirituel ». À eux trois, ils font écho aux questions existentielles suivantes : Qui est l'homme, d'où vient-il et quelle est sa destinée? C'est à travers ces thèmes que j'analyserai le mythe du progrès spirituel continu chez Rampa.

3.1 Les origines oubliées de l'homme

La question des origines que pose le mythe est un lieu privilégié de réflexions ontologiques. Demander d'où vient l'homme anticipe une réflexion de fond au sujet de la nature humaine. Chercher d'où vient celui qui vient revient à demander qui est celui qui est. Où va celui qui est venu? Le mythe de Rampa répond à ces questions à la manière des philosophes antiques. Comme nous l'avons vu au sujet des plans astral et matériel de la cosmologie rampaïque, Rampa divise la réalité en deux niveaux. Il existe un monde matériel, un ici-bas, correspondant à la *physis* grecque, déterminé par l'espace et le temps. Parallèlement, il y a un au-delà, une réalité « métaphysique », le monde astral. L'hermétisme alexandrin parlait lui

¹⁹⁰ Michel Meslin, *Des mythes fondateurs pour notre humanité*, Paris, Éditions Complexes, 2006, p. 9.

aussi d'un en haut et d'un en bas. Rampa applique la règle de correspondance hermétique à tous les niveaux de l'existence humaine. D'un côté, l'homme habite un corps vivant par lequel il peut agir dans le monde. D'un autre côté, l'élément métaphysique de l'homme, son être ontologique, évolue dans sa propre sphère de la réalité. Rampa n'hésite pas à nommer « âme », « ego » ou « esprit » l'être métaphysique de l'homme. Cet élément métaphysique, aux yeux de Rampa, est celui qui tire les ficelles de la marionnette humaine. L'être physique et métaphysique de l'homme sont une donnée acquise du mythe de Rampa, un *a priori* essentiel. Devant cet état de fait, Rampa demande pourquoi l'esprit de l'homme, sa spiritualité, est aujourd'hui délaissé au profit de la vie matérielle; quelles en sont les conséquences; comment retrouver cette vie spirituelle? C'est au cœur de ces questionnements que le mythe du progrès spirituel continu prend son sens.

L'origine métaphysique de l'homme

Le récit de Rampa fait état d'une rigoureuse éducation que Rampa aurait reçue au temple de la médecine¹⁹¹, le Chakpori. Une telle éducation monastique aurait normalement conduit son détenteur à adhérer à une conception de l'homme similaire à celle véhiculée par le bouddhisme. Traditionnellement, le bouddhisme comprend l'homme comme le résultat de l'interrelation entre cinq agrégats majeurs : la forme (sk. *rūpa*), les sensations (sk. *vedanā*), les perceptions (sk. *saṃjñā*), les formations volitionnelles (sk. *saṃskāra*) et la conscience (sk. *vijñāna*). Or, Rampa ne fait jamais allusion à cette anthropologie bouddhique. Il parle plutôt de corps de diverses natures reliés les uns aux autres. Selon Rampa, l'homme aurait plusieurs corps, mais seul son corps métaphysique traverserait la mort et serait son être véritable. Lorsque Rampa définit la composition tripartite de l'homme, il la présente comme provenant du lamaïsme¹⁹².

Il existe trois corps fondamentaux : le corps de chair dans lequel l'esprit peut apprendre les dures leçons de la vie ; le corps de l'éther ou corps « magnétique » formé par nos désirs, nos appétits, et d'une façon générale nos passions ; le troisième corps est le corps spirituel, l'« Âme Immortelle ». Tel est l'essentiel de la foi lamaïste qui ne correspond pas nécessairement à l'orthodoxie bouddhiste¹⁹³.

¹⁹¹ Expression utilisée par Rampa. Dans les faits, le Chakpori (Tib. *lcags-po ri*) n'est pas un « temple » de la médecine, mais un collège médical.

¹⁹² Il était encore commun, au début du XX^e siècle, de concevoir le bouddhisme tibétain comme une déformation régionale d'un bouddhisme originel et de lui préférer l'appellation de lamaïsme, la religion des lamas. Puisque Rampa propose une conception de l'homme aussi étrangère au bouddhisme tibétain qu'au bouddhisme en général, il faut prendre cette affirmation à la légère. Nous le verrons, l'anthropologie rampaïque est plus près de la Théosophie que d'aucun bouddhisme.

¹⁹³ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 233.

Le corps de chair est le corps mortel ordinaire. Comme l'avait fait Platon avant lui, Rampa qualifie ce corps de prison de l'âme¹⁹⁴. Il est un vêtement que l'âme prend et délaisse lorsqu'il est usé. Bien qu'il soit limité et périssable, le corps physique a une grande utilité. Grâce à lui, l'homme apprend les leçons de la vie. Le corps éthérique est plus subtil que le corps de chair. À l'intérieur des cinq livres à l'étude, Rampa en fait rarement mention. Le corps éthérique serait « le plus bas de tous, et il sert de lien entre le monde physique et le monde astral¹⁹⁵. » En le décrivant également comme un corps « magnétique », Rampa ajoute un élément qui permet d'associer le corps éthérique à l'électricité humaine. Nous l'avons vu, pour Rampa, tout est électrique.

Tu dois avoir compris maintenant que tout est vibration, électricité. Le corps est composé de nombreux produits chimiques. Certains d'entre eux sont portés au cerveau par le courant sanguin. C'est le cerveau, tu le sais, qui est le mieux irrigué par le sang et par les éléments chimiques qu'il contient. Ces ingrédients – potassium, manganèse, carbone et beaucoup d'autres – forment le tissu cérébral. L'interaction de ces ingrédients produit la particulière oscillation des molécules que nous appelons le « courant électrique ». Quand on pense, on déclenche une réaction en chaîne qui a pour résultat la formation de ce courant électrique, d'où les « ondes cérébrales »¹⁹⁶.

S'il est malheureux que Rampa n'emploie pas toujours les mêmes mots pour parler des mêmes sujets, il ne fait pas de doute qu'à ses yeux le corps éthérique soit un produit de l'électricité humaine, tout comme l'aura.

L'aura qui entoure le corps et que n'importe qui peut apprendre à voir dans certaines conditions n'est que le reflet de la Force Vitale qui brûle à l'intérieur de l'être. Nous pensons que cette force est électrique, au même titre que les éclairs¹⁹⁷.

Cette remarque ajoute un élément qui permet de mieux comprendre la composition du corps éthérique. L'électricité qui le constitue est produite par l'effervescence de la « Force Vitale », un autre terme que Rampa emploie sans plus d'explications. Si l'on rassemble les informations que Rampa fournit au sujet du corps éthérique, on arrive à cette définition sommaire. (1) Il est un corps subtil de nature électro-magnétique généré par la Force Vitale. (2) La forme exacte de ce corps ainsi que sa couleur et ses attributs varient selon les pensées de l'homme et ses passions ; c'est cette forme colorée que Rampa appelle l'aura humaine.

¹⁹⁴ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹⁵ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁶ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹⁷ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 96.

(3) Bien que l'auteur ne dise rien d'explicite à ce sujet, on peut en déduire qu'à la mort la Force Vitale se dissipe et que le corps éthérique se dissout avec le corps de chair.

Parmi les trois corps de l'homme que conçoit l'anthropologie rampaïque, il n'y a que le corps spirituel qui ne meurt jamais. Tout comme le corps d'éther, Rampa nomme le corps spirituel de plusieurs façons : « Âme immortelle », « Sur-Moi », « l'esprit de l'homme », « l'homme », « l'autre soi-même de l'autre côté de la vie », « le Moi-Supérieur », etc.

La personne bien entraînée peut s'allonger et se détendre, puis relâcher les liens enchaînant l'ego, ou le corps-compagnon, ou l'âme, appelez cela comme il vous plaira, c'est la même chose¹⁹⁸.

Ce principe spirituel s'incarne dans le corps de chair et lui communique son impulsion. Il est l'élément métaphysique de l'homme. C'est ce principe qui voyage à travers les vies, les rêves et les mondes astraux. Le nom exact à donner au principe métaphysique importe peu à Rampa. L'important est d'en comprendre la fonction. Le principe spirituel, chez Rampa, décide de chacune des incarnations de l'homme.

Nous sommes des âmes immortelles. Notre prière : « *om mani padme Hum!* » est souvent traduite littéralement par : « Salut au Joyau dans le Lotus ! » Nous qui sommes allés un peu plus loin, connaissons son sens profond : « Salut au Sur-Moi ! » La mort n'existe pas. De même qu'on enlève ses vêtements, le soir venu, de même l'âme se dépouille de son corps pendant le sommeil. Des effets sont mis au rebut quand ils sont vieux ; quand le corps est usé ou abîmé, l'âme en dispose de même. La mort est une naissance. Mourir c'est simplement naître à une autre vie. L'homme, ou l'esprit de l'homme, est éternel. Le corps n'est qu'un vêtement qui habille temporairement l'esprit ; la tâche à accomplir sur terre détermine son choix. L'apparence extérieure ne compte pas. Seule a d'importance l'âme qui vit à l'intérieur¹⁹⁹.

Le corps spirituel est le seul qui ait une réelle importance aux yeux de Rampa. Le corps de chair n'est qu'un vêtement temporaire choisi en fonction d'une certaine tâche à accomplir sur terre. Le corps d'éther n'est utile que pour le maintien de la vie et pour le développement de certains pouvoirs psychiques. Il n'y a que le corps spirituel qui transcende la vie et la mort. C'est lui qui décide des « vêtements » à revêtir et des expériences à vivre durant les incarnations. En ce sens, le corps spirituel est l'être véritable de l'homme, son alpha et son omega. Il est aussi son protecteur et son dédoublement. Dans ce rôle, Rampa le nomme l'« Ange Gardien ».

¹⁹⁸ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁹ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 134.

La plupart des religions affirment que chaque être a son Ange Gardien ou quelqu'un qui veille sur lui. Cela est vrai, mais cet Ange Gardien n'est autre que soi-même, l'autre soi-même, celui qui se trouve de l'autre côté de la vie. [...] Ce Gardien (nous devons lui trouver un nom, appelons-le ainsi) ne possède pas de corps matériel pareil au nôtre. Il a une apparence spectrale; parfois un clairvoyant le verra comme une forme bleue, scintillante, plus grande que nature, reliée au corps de chair par ce que l'on nomme la corde d'Argent [...] le Gardien peut se rendre à la vitesse de l'éclair dans n'importe quelle partie du monde. C'est lui qui voyage dans l'astral et transmet au corps, grâce à la Corde d'Argent, ce dont il a besoin. Lorsque vous priez, c'est à vous-mêmes que vous vous adressez, à votre moi, à votre Moi Supérieur²⁰⁰.

Réaliser sa propre nature spirituelle, contacter son « Ange Gardien », est le fondement de la spiritualité prônée par Rampa.

Bien que Rampa conçoive théoriquement trois corps distincts, il insiste généralement sur une conception binaire de l'humain qui sépare l'homme charnel du spirituel. La nature charnelle est subordonnée au principe spirituel. Même s'il en est rarement conscient, l'homme de Rampa vit deux vies simultanément, sur deux plans différents. D'un côté il y a l'homme de tous les jours, celui qui subit les épreuves de la vie, qui souffre et qui est limité dans l'espace et dans le temps. De l'autre côté il y a un homme spirituel, éternel, qui peut se déplacer où bon lui semble, qui meurt et qui s'incarne à sa guise. Entre les deux il y a une « Corde d'Argent » que Rampa assimile au célèbre fil d'Ariane de la mythologie grecque. Quand l'homme dort, il s'envole avec son corps spirituel et visite le monde astral. Peu importe où il se rend, il est toujours relié à son corps physique par cette corde d'argent qui s'étire à l'infini, à la manière d'un cerf-volant.

Le symbole du cerf-volant n'est pas fortuit. Rampa se voit lui-même comme un cerf-volant solitaire²⁰¹. Selon cette symbolique, le principe spirituel de l'homme tient la corde et dirige le corps physique comme le ferait un adepte du cerf-volant. Lorsque le corps physique a fait son temps, la corde d'argent est sectionnée et il ne reste plus que l'être spirituel qui vit et qui demeure dans une région ou une autre de l'astral. L'image du cerf-volant, chez Rampa, illustre, à la manière d'une parabole, la relation entre l'aspect physique et métaphysique de l'homme. Bharati n'avait pas remarqué cette symbolique lorsqu'il a écrit : « the tales

²⁰⁰ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 200-201.

²⁰¹ Alors qu'il s'apprête à quitter Lhasa pour aller étudier en Chine, Rampa se retourne vers la capitale tibétaine et fait le constat suivant : « la dernière chose que je vis fut pour moi comme un symbole : un cerf-volant solitaire, en effet, volait au-dessus des toits dorés du Potala. » Rampa, 1970, *op. cit.*, p. 13. L'auteur désire-t-il rappeler ainsi que bien qu'il habite désormais le corps d'un Anglais il demeure toujours rattaché à ses « origines » tibétaines, comme une âme en voyage astral demeure liée au corps charnel? Toutes interprétations en ce sens, bien que significatives, demeurent conjectures.

contained in the Third Eye do not even qualify as parables, since no moral qualities attach to mystical surgery and kite-flying and the whole lot of events the author has generated in his comic strip²⁰². » La parabole du cerf-volant n'est pas la seule qu'utilise Rampa. Elle témoigne toutefois de la subtilité créatrice de l'auteur qui illustre ses propos avec des images clés.

Selon Rampa, l'homme mènerait donc deux vies simultanément : (1) il jouirait de l'existence terrestre durant le jour et (2) il explorerait le monde astral au cours de la nuit. La vie astrale de l'homme continuerait d'ailleurs durant l'intervalle entre la vie et la mort, alors que sa vie terrestre cesserait. C'est cette continuité astrale qui permet à Rampa de dire que, en réalité, la mort n'existe pas. Malheureusement, seulement quelques rares initiés sont pleinement avertis et tirent profit de cette double existence. Les rites initiatiques, comme celui de la « petite mort », serviraient à révéler au néophyte cette vérité. Une fois averti, l'initié n'est plus dupe de l'illusion qui sépare le monde physique du monde astral. Il peut donc passer librement d'un monde à l'autre. L'homme moyen, de son côté, n'est pas conscient de sa vie astrale ni de la multitude de ses incarnations. Il n'est généralement pas plus conscient de sa nature spirituelle et c'est pourquoi il erre sans repère dans l'« enfer » matériel. Les humains moyens dont parle Rampa ont oublié leur origine spirituelle. Cet oubli, Rampa le situe aux origines de l'épopée humaine.

L'origine mythico-historique de l'humanité

Comme tout mythe classique, le récit de Rampa parle des origines du monde. À l'aube des temps régnait un ordre idéal qui s'est perdu. Rampa croit que la restauration de cet ordre originel est nécessaire et il invente une histoire mythique pour en convaincre ses lecteurs.

Les Tibétains croient qu'avant la chute de l'Homme, l'humanité pouvait voyager astralement, pratiquer la voyance, la télépathie et la lévitation. Cette chute a été provoquée, selon nous, par un usage abusif des pouvoirs occultes, l'homme les utilisant à des fins égoïstes au lieu de les faire servir au développement général du genre humain. [...] Quand, à force d'abus, ce don fut perdu pour l'humanité, il y eut... Babel²⁰³!

Dans des temps très anciens, Lobsang, l'Humanité pouvait communiquer par télépathie avec le monde animal. Dans les années à venir, lorsque l'Humanité aura compris les folies des guerres, elle retrouvera ce pouvoir; de nouveau l'Homme et

²⁰² Bharati, *op. cit.*, p. 5.

²⁰³ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 141.

l'Animal marcheront en paix côte à côte, et ils ne chercheront plus à se nuire mutuellement²⁰⁴.

Une haute civilisation existait en ce monde, il y a des millénaires. Les hommes pouvaient voler dans les airs sur des appareils qui défiaient la pesanteur; ils étaient capables de construire des machines qui imprimaient des pensées dans l'esprit d'autres hommes – des pensées qui apparaissaient sous forme d'images. Ils connaissaient la fission de l'atome et finirent par faire exploser une bombe qui détruisit le monde, noya certains continents sous la mer, et en fit surgir d'autres. Les populations furent décimées et c'est pourquoi toutes les religions du monde nous racontent l'histoire du Déluge²⁰⁵.

Par cette histoire mythique, Rampa veut montrer que l'humanité, bien qu'elle soit capable de merveilles, est la seule responsable de son ignorance et du désordre dans lequel elle se trouve. En bref, Rampa croit que l'homme a causé sa propre chute. Chaque livre du corpus à l'étude fait mention de la chute de l'homme. On y apprend que l'homme aurait évolué matériellement et spirituellement en acquérant une science profonde. Il aurait ensuite chuté, après avoir utilisé cette science à des fins égoïstes. Dès lors, l'humanité aurait perdu l'usage de son psychisme et oublié sa science ancienne. Depuis, elle doit travailler à les retrouver. Le mythe de Rampa ne parle d'aucune création originelle. Rampa conçoit plutôt un déroulement cyclique de l'histoire où les hommes répètent sensiblement toujours les mêmes erreurs dans un processus de création et de destruction perpétuel. Eliade y verrait certainement un exemple du mythe de l'éternel retour.²⁰⁶ Le professeur roumain rappellerait que

[l]e temps sacré, périodiquement réactualisé dans les religions pré-chrétiennes (surtout dans les religions archaïques), c'est un Temps mythique, un Temps primordial, non-identifiable au passé historique, un Temps originel dans le sens qu'il a jailli « tout d'un coup », qu'il n'était pas précédé par un autre Temps, parce qu'aucun Temps ne pouvait exister avant l'apparition de la réalité racontée par le mythe²⁰⁷.

Le mythe de Rampa n'est certes pas pré-chrétien, mais il se réfère à un temps primordial qui n'est pas le passé historique connu. Ce mythe raconte qu'il y aurait eu plusieurs chutes de l'homme. Le retour cyclique de la chute est particulièrement évident dans *Lama médecin*. Bien qu'il serait trop long de citer en entier le passage où il est question de ces catastrophes

²⁰⁴ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 29.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 115.

²⁰⁶ Il est à noter que *Le mythe de l'éternel retour* de Mircea Eliade a été publié dans sa version originale anglophone en 1949 et qu'il n'est pas improbable que Rampa, dont les proches disent qu'il aimait bouquiner, en ait pris connaissance.

²⁰⁷ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 66.

répétitives, il est nécessaire d'en mentionner les parties les plus explicites puisqu'elles véhiculent l'essentiel du mythe rampaïque des origines²⁰⁸.

À l'aube des temps, la terre n'était pas telle qu'elle est aujourd'hui. Elle tournait beaucoup plus près du soleil et en sens inverse. [...] Les jours étaient plus courts, aussi les hommes vivaient-ils plus longtemps, pendant des siècles. [...] La taille de l'homme atteignait le double de sa taille actuelle encore qu'il ne fût qu'un pygmée comparé aux gens d'une autre race qui vivaient à ses côtés, des super-intellectuels appartenant à une caste différente. Ces super-intellectuels gouvernaient la terre et ils apprirent beaucoup aux hommes, qui étaient alors comme des élèves soumis à l'autorité d'un maître bienveillant. [...] Pendant des temps infinis, la vie sur la terre suivit un cours paisible. Les hommes communiquaient entre eux par télépathie, sans avoir recours à la parole, qui n'était utilisée que pour les dialectes locaux. Puis les super-intellectuels qui dominaient l'homme de leur haute taille, se prirent de querelle. [...] Une guerre éclata. Les surhommes s'entretuèrent en s'infligeant mutuellement de grosses pertes au cours de féroces batailles. L'homme qui brûlait du désir de s'instruire, apprit l'art de la guerre, apprit à tuer. [...] Un jour, une énorme explosion secoua la terre et la déplaça de son orbite. Des flammes rougeoyantes traversèrent le ciel et la terre fut entourée de fumée. Le tumulte cessa enfin mais pendant de longs mois d'étranges signes qui frappaient les peuples de terreur apparurent dans le ciel. Venant des espaces infinis, une planète s'approchait de la terre; chaque jour elle paraissait plus grande. Bientôt il fut évident que la collision était inévitable. [...] Alors la race des surhommes oublia ses querelles; tous coururent à leurs machines étincelantes et s'élancèrent dans le ciel pour fuir les cataclysmes ravageant le globe. [...] Alors, elle s'écrasa dans un bruit fracassant en même temps que jaillissait une étincelle électrique aveuglante. Le soleil lui-même parut se figer d'horreur [...] Les vents soufflaient tantôt glacials, tantôt brûlants et des milliers de gens moururent de ces écarts de température. Du ciel tomba de la Nourriture des Dieux, appelée parfois la Manne. [...] Mais phénomène plus étrange encore, le soleil se déplaçait dans le ciel de l'est à l'ouest, au lieu de suivre sa trajectoire habituelle d'ouest en est. [...] Le ciel fut encore le siège d'un étrange phénomène : un monde y apparut, un monde énorme et gibbeux, de couleur jaunâtre, dont on put croire qu'il allait lui aussi s'écraser sur la terre. Ce qui maintenant est connu de tous sous le nom de « lune » fit son apparition à cette époque, l'un des résultats de la collision entre les deux planètes. Plus tard, on devait découvrir en Sibérie un vaste cratère à l'endroit où vraisemblablement la surface du globe avait été défoncée lors de la collision [...] Avant celle-ci, il existait des villes où une grande partie du savoir de la Race Supérieure était conservé dans de grands bâtiments.

²⁰⁸ Afin de rendre la répétition des « chutes » plus évidente, j'ai redivisé le texte en trois parties, tout en conservant la progression linéaire telle qu'elle se présente dans le récit original.

Les sages des tribus savaient que sous ces amas étaient cachés des boîtes contenant des pièces uniques et des ouvrages gravés sur du métal. Ils savaient que tout le savoir du monde reposait sous ces ruines; aussi entreprirent-ils des fouilles, de longues fouilles, pour tenter de sauver ce qu'ils pouvaient des anciens écrits, et, en utilisant les connaissances de la Race Supérieure, d'accroître ainsi leur puissance. Le monde avait changé du tout au tout [...] La nuit, d'étranges constellations remplaçaient les étoiles familières et la lune était très proche. De nouvelles religions prirent naissance et les prêtres de cette époque voulurent, pour imposer leur autorité, donner leur version des événements. [...] Faute de pouvoir expliquer la genèse du cataclysme, ils l'attribuèrent à la colère divine, en affirmant que tous les hommes étaient conçus dans le péché. [...] De nombreuses races, surgies, pourrait-on dire, à titre expérimental, essayèrent de survivre sans y réussir, et disparurent laissant la place à d'autres. Une souche humaine plus résistante finit par se développer et ce fut le début d'une nouvelle civilisation; celle-ci devait toujours garder au fond d'elle-même dans une sorte de « mémoire raciale », le souvenir d'une catastrophe épouvantable dont quelques cerveaux puissants essayèrent de retracer l'histoire. [...] Des villes et des cités s'élevèrent un peu partout... et la science commença sa course au désastre. Elle se consacra à la destruction, en se mettant au service de certaines factions. On oublia tout à fait que l'homme peut vivre en paix et que la guerre porte en elle les germes des catastrophes les plus terribles. [...] Les prêtres posèrent aux hommes de science et éliminèrent tous les savants qui n'étaient pas prêtres eux-mêmes. Bientôt ils se firent passer pour des dieux; rien ne pouvait se faire sans leur autorisation. Des peuples émigrèrent dans certains coins de la terre et y établirent des colonies. Mais à cette époque, ils ne pouvaient plus communiquer par télépathie à la suite de la collision catastrophique. Ils ne parlaient plus un même langage [...] Par suite de leur incapacité à communiquer et à se comprendre mutuellement, les peuples se prirent de querelles et des guerres éclatèrent. [...] Les savants travaillaient avec acharnement pour mettre au point des engins d'une puissance offensive redoutable. [...] Dans une région lointaine, épargnée par la guerre, un peuple de prêtres clairvoyants, que la soif du pouvoir n'avait pas corrompus, gravèrent sur de minces plaques d'or l'histoire de leur époque, ainsi que la carte des cieux et de la terre. Ils y consignèrent également les plus grands secrets de leur science et des avertissements solennels sur les dangers qu'encourraient ceux qui en feraient un mauvais usage. [...] Car, bien évidemment, ces prêtres connaissaient le cours que suivrait l'histoire; ils savaient ce qui se passerait et qui arriva, comme ils l'avaient prédit. Une arme nouvelle fut mise au point et expérimentée. Un nuage fantastique s'éleva de la terre en tourbillonnant dans la stratosphère; du coup, le globe fut brutalement secoué comme s'il allait basculer de son axe. [...] L'eau, le feu et les rayons de la mort firent des millions de victimes et il ne resta plus sur terre qu'un petit nombre d'humains, isolés les uns des autres

selon les hasards du désastre. [...] Toute trace de culture avait disparu et ils revinrent à un état sauvage, comme au temps de la préhistoire [...]

De nouvelles tribus se rassemblèrent et errèrent sur cette nouvelle face du globe. Certaines s'établirent dans ce qui est maintenant l'Égypte, d'autres en Chine: quant aux hommes qui avaient habité les agréables abords du littoral, région où se plaisait fort la Race Supérieure, ils se trouvèrent soudainement à des milliers de mètres au-dessus du niveau de la mer, sur une terre entourée par des montagnes aux neiges éternelles et qui se refroidissait rapidement. [...] Ceux qui survécurent sont les ancêtres de la robuste race tibétaine. C'est là que les prêtres clairvoyants avaient transporté leurs fines plaques d'or pour y graver tous leurs secrets. [...] Au cours des siècles suivants, les religions évoluèrent beaucoup et de nombreuses recherches furent entreprises pour essayer de découvrir la vérité sur ce qui s'était passé. Or, pendant tout ce temps, dans les cavernes profondes du Tibet, était caché le Savoir Suprême, gravé sur des plaques d'or incorruptibles, immortelles, attendant ceux qui les découvriraient et qui pourraient les déchiffrer. L'homme, une fois de plus, évolua peu à peu; l'obscurantisme recula; la sauvagerie fit place à une demi-civilisation. Mais comme autrefois, les peuples, à mesure qu'augmentaient leur science et leur puissance, devinrent arrogants et se mirent à opprimer les plus faibles. De nouvelles armes encore plus terribles que les précédentes étaient sans cesse mises au point. Chaque camp s'efforçait de découvrir l'arme absolue et pendant ce temps, dans les cavernes du Tibet, était enfoui le Savoir²⁰⁹!

Ce récit mythique est rythmé par les destructions successives des différentes races humaines. Il n'y a toutefois pas de création originelle chez Rampa, ni de disparition définitive. Les humains ont existé depuis l'aube des temps et semblent s'être adonné à la guerre de toute éternité. Comme tout mythe classique, le récit de Rampa contient plusieurs détails d'ordre cosmologique et diverses références à des croyances religieuses. Les différents protagonistes du mythe sont facilement identifiables. Les prêtres religieux dogmatiques et avides de pouvoir, tout comme les savants détenteurs d'une science aveugle, s'opposent aux prêtres clairvoyants, ancêtres des Tibétains. Ce que Lenoir identifiait comme les deux bêtes noires de la Théosophie, la religion dogmatique et la science matérialiste, s'y retrouvent clairement. C'est eux que Rampa accuse des multiples chutes et fléaux de l'humanité. À l'autre extrémité, l'espoir réside dans le savoir initiatique détenu par les prêtres clairvoyants qu'incarne Rampa en tant que haut initié tibétain. L'influence théosophique derrière ce mythe apparaît à quiconque a déjà parcouru le troisième tome de *La Doctrine Secrète* de Blavatsky. Le récit de Rampa est par contre beaucoup plus simple et ne reprend pas la terminologie sanskrite

²⁰⁹ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 179-188.

complexe ni la classification des races utilisés par Blavatsky. Rompant avec l'élitisme théosophique, Rampa était soucieux de s'adresser au grand public. L'avant-propos de la *Caverne des anciens* est d'ailleurs explicite.

C'est un livre simple, en ce sens qu'on n'y trouve ni « mots étrangers », ni sanskrit, ni aucune langue morte. L'homme moyen veut savoir les choses, il ne veut pas être forcé de deviner le sens des termes que l'auteur moyen ne comprend pas lui-même! Un auteur qui connaît son métier peut écrire en anglais sans avoir à dissimuler son ignorance en recourant à une langue étrangère. Trop de gens se perdent dans le bla-bla-bla²¹⁰.

Bien qu'il s'exprime dans un langage plus simple, Rampa s'est certainement inspiré de la Théosophie pour développer son propre mythe des origines. Comme c'était le cas pour Blavatsky, le thème des civilisations disparues joue un rôle précis dans son mythe. En évoquant l'histoire tourmentée des anciennes races humaines, Rampa rappelle que l'histoire moderne, avec ses guerres dévastatrices et ses conflits sectaires, avec ses armes nucléaires et son matérialisme athée, mènera l'humanité à sa perte. Il n'est pas vain de souligner que chacune des civilisations mythiques que mentionne Rampa est anéantie par une arme similaire aux engins nucléaires modernes. Cette catastrophe est déterminante dans la création des civilisations futures qui en gardent une certaine mémoire et qui fatalement la reproduisent. Dans un langage éliadien, si je peux me permettre cet emprunt à la phénoménologie, on pourrait voir l'acte de création et de détonation d'une arme nucléaire dans le mythe rampaïque comme un « acte cosmogonique »²¹¹ dont la répétition régénère cycliquement la collectivité humaine. L'humanité répéterait ainsi inconsciemment son propre rituel funèbre en oubliant ses origines célestes et en développant une science matérialiste asservie par une quête égoïste de pouvoir. Rampa a rédigé ses romans en pleine guerre froide²¹², un moment de l'histoire où la menace nucléaire était éminemment actuelle. L'angoisse exacerbée par cette période belliqueuse est palpable dans son œuvre. D'ailleurs, dans *Le troisième œil*, Rampa va jusqu'à prophétiser un cataclysme nucléaire dans l'éventualité où le communisme ne serait pas endigué.

Nous sommes également en mesure de prédire qu'à moins que l'Angleterre et les États-unis mettent le communisme en échec, la guerre éclatera dans l'année du

²¹⁰ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 5.

²¹¹ Voir Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, (nouvelle édition revue et augmentée), 1969, p. 90-110.

²¹² Les historiens s'entendent habituellement pour situer la guerre froide dans une période s'étendant de 1949 à 1991. C'est l'Américain Bernard Baruch qui utilise le terme pour la première fois en 1947. L'année 1991 est marquée par l'implosion de l'URSS et la dissolution du Pacte de Varsovie.

Dragon de Bois, qui, dans le cycle actuel correspond à l'année 1964. Dans cette éventualité, il y a lieu de prévoir, pour la fin du siècle, un remarquable feu d'artifice qui ne manquera pas de distraire les observateurs de Mars ou de Vénus²¹³.

Rampa croit que l'humanité est sur le bord du précipice. Pour qu'elle se survive à elle-même, son seul espoir serait de retrouver sa sagesse antique, de vivre selon les préceptes salutaires de cette sagesse et ainsi de renouer avec ses origines spirituelles. Prendre un chemin opposé reviendrait à répéter les erreurs du passé et à s'autodétruire. Telle est la morale du mythe rampaïque : apprendre de ses erreurs pour évoluer. Il s'agit d'un urgent et puissant appel à l'action. Ce mythe a tous les traits d'un récit eschatologique de type millénariste. Bharati avait vu juste lorsqu'il associait millénarisme et anti-intellectualisme. Il est intéressant de noter que les premiers à s'entredéchirer dans le récit des origines qu'expose Rampa sont justement des « super-intellectuels ». Chez Rampa, l'équation intellect, pouvoir et matérialisme mène à la catastrophe. Une catastrophe qu'il faut éviter à tout prix.

Il reste maintenant à voir comment les doctrines de Rampa sur les origines métaphysique et mythico-historique de l'homme s'enchevêtrent pour former une conception linéaire du progrès spirituel. Où trouver le lien entre l'« homme cerf-volant » et l'homme déchu? Pourquoi le principe spirituel de l'homme chute-t-il dans la matière? Tout indique que la cause de la chute de l'homme spirituel et charnel soit l'égoïsme, une réminiscence probable du thème classique de l'*eros*. Rampa dit explicitement « Cette chute a été provoquée, selon nous, par un usage abusif des pouvoirs occultes, l'homme les utilisant à des fins égoïstes au lieu de les faire servir au développement général du genre humain²¹⁴. » Dans la logique hermétique de correspondance, l'égoïsme provoquerait la chute de l'homme charnel aussi bien que de l'homme spirituel. Antoine Faivre remarque d'ailleurs qu'un des points de convergence entre l'hermétisme alexandrin et l'ésotérisme moderne est le thème de chute et de réintégration.

Ici l'on constate que le thème de la chute de l'homme par l'attrait du sensible, thème si courant de la théosophie occidentale, se trouve déjà dans le *Poimandres* (le premier texte du *Corpus [Hermetica]*) où l'on voit que l'enfermement d'Adam dans le sensible fut dû à l'éros; il ne s'agit pas d'un mépris de la nature mais d'un mythème cosmologique qui convie à une œuvre régénératrice passant par une réascension²¹⁵.

²¹³ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 147-148.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

²¹⁵ Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental, Tome I*, (Nouvelle édition revue), Paris, Gallimard, 1996, p. 55-56.

Chez Rampa, l'égoïsme (l'éros) engendre les guerres et cause la chute des races humaines. Pour établir une paix durable, l'humanité doit donc apprendre à aimer son prochain. Parallèlement, le principe spirituel doit s'incarner (descendre dans la matière) afin de se purifier de ce même égoïsme et de « remonter » vers la perfection (redevenir pur esprit). Ce processus purificateur correspond à ce que Faivre appelle la « réascension ». Sur l'égoïsme, Mme Blavatsky était catégorique.

Est-ce assez pour l'homme de savoir qu'il existe? Suffit-il qu'un être humain soit formé pour qu'il mérite le nom d'HOMME? Voici notre opinion bien arrêtée et notre conviction : pour devenir une véritable entité spirituelle digne de ce titre, l'homme doit commencer pour ainsi dire par se recréer : c'est-à-dire éliminer complètement de son mental et de son âme, non seulement toute trace d'égoïsme et d'autre impureté, mais aussi toute infection de la superstition et du préjugé²¹⁶.

Rampa s'est probablement inspiré des idées théosophiques concernant le processus de purification de l'ego. La façon dont il expose ce parcours de l'âme deviendra plus apparente une fois qu'aura été discutée la question de la réincarnation chez Rampa.

3.2 La réincarnation au cœur du progrès humain

La conception de la vie et de la mort que met de l'avant le mythe rampaïque est la pierre angulaire de son anthropologie. Tout l'édifice mythique de Rampa repose sur une compréhension particulière de la réincarnation qui s'est développée en Occident depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. Le terme « réincarnation » est un néologisme qui, selon toute vraisemblance, entre dans le vocabulaire contemporain sous l'impulsion du spirite Allan Kardec (1804-1869) vers 1860. Kardec lui donne une définition qu'il est possible de résumer en quelques points : (1) l'âme évolue selon une certaine loi du progrès (2) qui empêche la régression et (3) qui oriente sa destinée vers une perfection ultime.²¹⁷ Bien qu'il aurait été possible d'imaginer que Rampa ait adhéré à une conception bouddhique de la réincarnation, on remarque toutefois qu'il reprend exactement le même canevas d'interprétation que celui de Kardec, étranger au bouddhisme. Dans la pensée bouddhique, le concept de renaissance a un sens précis que Couture résume de la façon suivante :

Alors que l'hindouisme accepte l'existence d'un Soi indestructible sous-jacent à toute expérience, le bouddhisme refuse de concevoir l'auteur humain autrement que comme une série de phénomènes de consistances diverses. La conscience d'exister

²¹⁶ H.-P. Blavatsky, *Isis dévoilé, Clef des Mystères de la Science et de la Théologie anciennes et modernes*, Vol. 1 (Science), Paris, Éditions Adyar, (1^{ère} édition Adyar 1877), 1971, p. 99.

²¹⁷ Voir Couture, 2000, *op. cit.*, p. 67-68.

sur laquelle s'appuie ordinairement l'être humain pour agir n'est qu'une construction factice, illusoire, provoquée par une suite de phénomènes qu'il s'approprie faussement. L'enchaînement apparent de ces phénomènes physiques constitue un leurre, alors qu'il faudrait tout simplement apprendre à considérer ces réalités pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des éléments matériels, des sensations, des conceptions, des actes de volonté, des moments de conscience. Dans ces conditions, l'existence d'un sujet transmigrant, d'une âme revêtant des corps différents, ne peut être qu'une construction de l'imagination²¹⁸.

La notion bouddhique de réincarnation contraste fortement avec celle de Kardec que reprend Rampa et où il existe un principe transmigrant, une âme, qui évolue de vie en vie. Ces deux conceptions posent un regard diamétralement opposé sur la vie.

Aux yeux de Rampa, la vie permet l'évolution de l'âme. Logiquement il en découle que dans cette conception l'âme est perfectible. Elle n'est donc pas de même nature que l'*âtman* hindou qui relève de l'absolu et n'évolue jamais. Elle est plus près de la conception grecque de la *psychè* qui, selon la tradition, est susceptible de purification progressive. Rampa explique que l'âme doit veiller elle-même à atteindre sa propre perfection. Pour ce faire, elle doit se choisir un corps de chair et accepter de subir des épreuves terrestres qu'elle détermine à l'avance avec une sorte de comité astral qui évalue avec elle les meilleures situations possibles pour réaliser ses objectifs. Malgré l'assistance du comité, c'est l'âme elle-même qui prend toutes les décisions sur son avenir. Afin de faire le point sur son cheminement spirituel, avant de prendre une décision, l'âme doit aussi consulter les annales akashiques au sujet de ses vies passées²¹⁹. Rampa explique que, bien qu'il soit possible, pour qui sait le faire, de consulter en tout temps les annales akashiques dans le monde astral, elles constituent un parcours obligé pour tout être qui meurt. Après cette consultation post-mortem des annales akashiques, l'âme doit préparer son avenir prochain, sa vie future. Rampa illustre ce processus en racontant l'histoire de Seng.

L'Âme qui avait été le vieux Seng, le mandarin chinois, s'assit et revit donc l'existence que, sur Terre, il avait jugé si bien remplie. Il comprit et déplora les nombreuses fautes qu'il avait commises, puis il se leva, quitta la cabine et se dirigea rapidement vers une pièce plus vaste où l'attendaient des hommes et des femmes du Monde des Âmes. Silencieusement, souriant avec compassion et sympathie, ils attendaient qu'il approchât et demandât leur aide. Assis en leur compagnie, il leur

²¹⁸ *Ibid.*, p. 41-42.

²¹⁹ Comme il a été expliqué au deuxième chapitre, ces annales sont comme un livre du temps, une sorte de négatif photographique de tout ce qui s'est passé dans l'éternité. Autre influence théosophique, c'est Mme Blavatsky la première à avoir popularisé l'expression « annales akashiques » dans le sens où l'entend Rampa.

parla de ses fautes, des choses qu'il avait essayé de faire, qu'il avait eu l'intention de faire, sans y parvenir²²⁰.

Une fois ce processus post-mortem terminée, Rampa raconte que l'âme du vieux Seng est demeurée pendant un temps indéterminé dans le monde céleste où elle a étudié les leçons de ses vies antérieures et s'est préparée à sa prochaine incarnation. « Là, dans cette vie au-delà de la mort, objets et substances étaient aussi solides au toucher que sur la Terre²²¹. » Le monde céleste (astral) qu'imagine Rampa est un lieu de séjour aussi réel que le monde d'ici-bas. Il ressemble en tout point au ciel intermédiaire que les théosophes nommaient « dévakhan »²²². Le dédoublement de l'homme est donc total. Il vit dans deux mondes distincts – physique et métaphysique – des vies autonomes. La mort et le voyage astral sont les seuls lieux de passage permettant d'aller d'un monde à l'autre.

De même que l'Homme meurt à la Réalité Supérieure afin de naître sur la Terre, de même doit-il mourir sur la Terre pour renaître à la Réalité Supérieure. Il n'y a pas de mort, mais une Naissance. Les affres de la Mort sont celles de la Naissance²²³.

Cette symétrie entre la mort au ciel et la naissance sur terre est typique de l'esprit de correspondance hermétique. En somme, la mort est une illusion. L'homme passe de la vie à la mort aussi naturellement qu'il franchit le seuil d'une porte. Dans une sorte de procession cyclique sempiternelle où l'âme évolue progressivement, l'homme meurt au ciel pour vivre sur terre où il meurt à nouveau pour vivre au ciel. La cessation de la vie est en fait aussi ordinaire que le passage entre le sommeil et le réveil. En bout de ligne, il n'y aurait pas que la mort qui soit illusoire, la vie le serait aussi.

Ici-bas, c'est le monde de l'illusion [...] Nous sommes des créatures de l'Esprit, nous sommes des charges électriques douées d'intelligence. Ce monde, cette vie sont l'Enfer, le lieu d'épreuves, où notre Esprit se purifie en apprenant, par la souffrance, à dominer notre corps de chair grossière. De même qu'un pantin est manœuvré par des ficelles que tient le manipulateur, de même notre corps physique est-il sous la

²²⁰ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 47. Italiques ajoutés par l'auteur.

²²¹ *Ibid.*, p. 48.

²²² Alfred P. Sinnett expliquait que : « ce qui survit en Dévakhan, ce n'est pas seulement la monade individuelle, qui persiste à travers tous les changements du système évolutionnaire, passant d'un corps à un autre, et d'une planète à l'autre, et ainsi de suite; –ce qui survit en Dévakhan, c'est la personnalité propre de l'homme, consciente de son moi, sauf quelques restrictions dont nous nous occuperons tout à l'heure; elle reste la même personnalité qu'elle était sur terre, en ce qui concerne ses sentiments supérieurs, ses aspirations, ses affections, voire même ses penchants. Nous pourrions peut-être dire que c'est l'essence de son dernier « moi » personnel » (*Le bouddhisme ésotérique*, Paris, Édition Adyar, (le Éditions Trübner & Co 1883), 1993, p. 113).

²²³ *Ibid.*, p. 34.

dépendance des courants électriques émanant de notre Moi Supérieur, de notre Esprit²²⁴.

Si le monde d'« ici-bas » est illusoire, c'est donc qu'il n'y a de « réel » que le monde spirituel. Malgré la nature trompeuse du monde terrestre, l'âme doit venir y subir des tests, des épreuves qui lui permettent d'évoluer en se purifiant. Plusieurs passages laissent à penser que Rampa pose un regard pessimiste sur la vie : « L'enfer est *ici*, sur cette Terre. Notre véritable vie, c'est celle de l'Autre Monde. Ici nous venons apprendre, payer pour les fautes commises au cours d'existences antérieures, ou essayer de mener à bien une tâche essentielle²²⁵. » Rampa conçoit la vie comme un lieu passager et amer. L'homme y vient soit pour subir la rétribution de ses actes, ce que l'auteur appelle le « karma »²²⁶, soit pour réaliser une mission particulière. Dans le cas de Rampa, il affirme être ici pour réaliser une mission. Malheureusement, Rampa dit peu de choses au sujet du karma. Il le conçoit non pas comme une règle punitive mais plutôt comme un processus qui stimule l'évolution individuelle en fonction des expériences et des besoins de chacun. Essentiellement, le karma que l'homme subirait sur terre lui permettrait de se purifier. Ce en quoi consistent cette purification et son objet précis n'est pas explicite. Rampa préfère parler de purification en termes allégoriques. Une des métaphores qui revient à quelques reprises est celle du minerai de fer purifié par la flamme.

Le minerai de fer peut croire qu'il est torturé sans raison dans la fournaise, mais lorsque la lame de l'acier le plus fin réfléchit à cette torture, elle en comprend la raison²²⁷.

Le minerai peut se croire inutilement torturé quand il est porté au rouge mais la lame de l'acier trempé quand elle regarde en arrière est plus sage²²⁸.

À l'image du minerai dans la fournaise, l'homme dont la vie est souffrante peut croire qu'il souffre sans raison, mais lorsqu'il aura atteint le zénith de son évolution spirituelle, il comprendra la raison de cette souffrance.

Avant d'arriver à la question de l'achèvement ultime de l'homme dans le mythe rampaïque, il importe de comprendre la place que la souffrance et l'épreuve jouent dans le processus de purification de l'ego. Il s'agit vraisemblablement d'un autre lieu de divergence

²²⁴ *Ibid.*, p. 42.

²²⁵ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 71. Les italiques sont de l'auteur.

²²⁶ Les théosophes comme Blavatsky et Sinnett avaient tendance à ajouter des « h » et des majuscules aux termes sanskrits qu'ils employaient. L'ajout d'un « h » au mot « karma » peut être un indice supplémentaire à propos des sources avec lesquelles travaillait Rampa.

²²⁷ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 14.

²²⁸ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 26.

entre Rampa et le bouddhisme. Chez Rampa tout comme dans le monde bouddhique et indien en général, la souffrance est perçue comme inhérente à la condition humaine. Toutefois, dans le bouddhisme comme dans l'hindouisme la souffrance est une condition intrinsèquement liée à l'ignorance, une situation à laquelle la pratique religieuse veut pallier par différentes méthodes de salut. Or, la souffrance est une condition nécessaire au salut rampaïque. « [L]'homme est un apprenti dont le seul maître est la douleur²²⁹. » Le sage, comme le fou, souffre (« Vanité des vanités », s'écrirait Qohélet!²³⁰). Il ne s'agit plus chez Rampa de mettre un terme à la souffrance ou de la dépasser, comme dans le bouddhisme par exemple, mais de la subir pleinement, voire volontairement. Plus simplement encore, dans une relation de cause à effet, la souffrance serait la cause de la réalisation totale de l'homme. « La vie sur Terre est l'Épreuve qui nous permet de nous laver de nos impuretés et de nous élever sans cesse²³¹. » L'allégorie à forte connotation alchimique du minerai de fer qui subit l'effet de la flamme fait de cette épreuve la condition *sine qua non* de la perfection de l'acier. La flamme, chez Rampa, c'est la vie, le véritable « enfer, le lieu d'épreuves, où notre Esprit se purifie²³² ». Pour Rampa, l'évolution spirituelle est souffrante ou elle n'est pas. Il ne faut toutefois pas entendre cette apologie de la souffrance comme une sorte de masochisme spirituel, mais plutôt comme une valorisation de l'effort, de la discipline et du sacrifice. Parce que l'homme est libre de ses choix, il doit s'autodiscipliner²³³ pour ne pas sombrer dans l'anarchie de l'égoïsme. L'évolution spirituelle que conçoit Rampa n'est donc pas facile. Comme le Grand Œuvre alchimique, elle implique une ascèse essentielle²³⁴. C'est pourquoi la démarche de Rampa correspond à ce que Faivre appelait la voie « humaniste » ou « alchimique ».

Une autre métaphore, qui est en continuité avec celle du minerai de fer et sur laquelle Rampa revient fréquemment dans tous les livres du corpus, est celle de l'école de la vie.

Je ne comprenais pas alors que cette vie n'est qu'une illusion, une série d'épreuves, une école²³⁵.

En tant que bouddhiste, je crois en la réincarnation et je crois que nous venons sur terre pour « apprendre ». À l'école, tout nous paraît difficile et désagréable. Les

²²⁹ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 273.

²³⁰ Qohélet 1, 2. Le livre de Qohélet, dont l'exégèse est difficile, évoque la similitude des destins du sage et du fou.

²³¹ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 34.

²³² *Ibid.*, p. 42.

²³³ D'où l'idée d'auto-initiation que suggère la voie « humaniste » ou « alchimique », selon la typologie de Faivre. L'auto-initiation est d'abord une autodiscipline. Rampa invite ses lecteurs à prendre en main leur vie spirituelle, à devenir maître d'eux-mêmes.

²³⁴ « *A fortiori*, toute voie proprement ésotérique passerait-elle par une ascèse alchimique », insistait Faivre (1996, *op. cit.* p. 46).

²³⁵ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 130.

leçons d'histoire, de géographie, d'arithmétique, ou de tout ce que vous voulez, sont ennuyeuses, inutiles et insipides. C'est tout au moins l'impression qu'elles nous font. Pourtant, quand nous quittons cette bonne vieille école, il arrive que ce soit avec mélancolie. Nous pouvons en être fiers au point de porter un insigne, une cravate ou même une certaine couleur sur notre robe monastique. Il n'en va pas autrement pour la vie. Elle est dure et amère, mais les leçons que nous devons apprendre ont pour seul but de « nous » mettre à l'épreuve; nous et personne d'autre²³⁶.

Qu'est-ce que la vie sur terre sinon une école? Et une dure²³⁷!

La vie est semblable à une école. Lorsque nous sommes dans l'Au-Delà, dans le monde astral, avant de nous incarner dans le sein d'une femme, nous discutons avec d'autres esprits de ce que nous allons apprendre. Il y a quelques temps, je t'ai raconté l'histoire du vieux Seng, le Chinois. [...] Eh bien, le vieux Seng, une fois mort, revit tout son passé et décida qu'il avait encore à apprendre. Alors ses aides spirituels lui cherchaient des parents, ou plutôt de futurs parents, vivant dans des conditions susceptibles de permettre à l'âme qui avait été le Vieux Seng d'apprendre les leçons désirées. [...] Nous choisissons notre école selon ce que nous voulons apprendre²³⁸.

Aucun de nous n'aime l'école, certains de nous doivent y aller, d'autres n'y sont pas obligés. Nous projetons de venir à l'école – non pas à cause du Karma²³⁹ – mais pour apprendre d'autres choses. L'enfant grandit, il va en classe où il est souvent traité durement par son maître, mais il n'y a pas de mal à cela, Lobsang. La discipline n'a jamais nui à personne. Elle transforme une foule en une armée. Un homme ne peut acquérir de culture que s'il est soumis à une certaine discipline. Tu penses souvent que tu es maltraité, que ton professeur est sévère et cruel mais – quoi que tu puisses penser maintenant – sache que tu as choisi de venir sur terre dans ces conditions²⁴⁰.

La métaphore de l'école n'est pas originale à Rampa. Couture indique que le philosophe Jean Reynaud (1806-1863) serait le premier à comparer l'âme à une écolière²⁴¹. De cette métaphore ressortent les deux enseignements suivants : (1) La souffrance et l'épreuve, synonymes de vie terrestre, sont nécessaires à l'évolution de l'âme. (2) L'âme choisit elle-même les conditions de ses vies futures en fonction de certaines leçons qu'elle désire apprendre. Ces deux enseignements ouvrent la possibilité à deux options différentes au sujet de la nature humaine. Il a été mentionné précédemment qu'aux yeux de Rampa l'âme

²³⁶ *Ibid.*, p. 166.

²³⁷ *Ibid.*, p. 190.

²³⁸ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 270.

²³⁹ Noter ici que le mot « Karma » est écrit sans le « h » habituel que Rampa insérait entre le « K » et le « a » de « Kharma » dans les autres livres. Excepté la majuscule inutile, il s'agit de l'emploi correct du mot sanskrit « karma », « action ».

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

²⁴¹ Voir Couture, 2000, *op. cit.*, p. 66-67, au sujet de Jean Reynaud, *Philosophie religieuse. Ciel et terre*, Paris, Fume et Cie, 1854, p. 151.

humaine est perfectible. Toutefois, rien n'est explicitement dit quant à sa nature originelle. La métaphore de l'école permet de penser que (1) soit l'âme est originellement grossière et qu'elle se perfectionne en cours de route selon les choix qu'elle fait; (2) soit que l'âme est originellement parfaite mais aurait été souillée et doit dès lors purifier sa souillure pour retrouver sa nature originelle. La question n'est pas insoluble. Le thème de la « chute de l'homme », perçu précédemment à travers le mythe des civilisations disparues, indique que la seconde hypothèse est sans doute celle que Rampa adoptait.

Il a été dit que l'égoïsme est tenu par Rampa pour responsable de la chute de l'humanité. Parallèlement, il a été expliqué que, dans l'esprit de correspondance hermétique, ce même égoïsme cause la chute de l'âme. Conséquemment, en paraphrasant le mythe rampaïque, il paraît dorénavant possible de dire sans trop se tromper que, pour Rampa, l'âme, initialement parfaite, se souille en effectuant ses descentes dans la matière et ses remontées dans l'esprit. En s'attachant à sa propre existence et aux plaisirs de celle-ci (d'où le lien avec éros), elle deviendrait comme absorbée par elle-même et développerait ainsi une forme ou une autre d'égoïsme. Qu'est-ce que l'égoïsme sinon l'attachement à soi au détriment d'autrui? Le progrès spirituel qu'envisage Rampa, pour pallier à cette absorption qui mine la qualité de l'âme et qui détruit l'humanité, serait donc une forme de développement personnel de qualités altruistes. La spiritualité rampaïque prône un détachement de soi, une ascèse, qui prend son sens ultime dans le sacrifice du sage vouant sa vie au salut des hommes. Rampa se donne lui-même en exemple. Son histoire personnelle illustre une telle vie de service désintéressé. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'auteur lorsqu'il affirme s'être incarné pour réaliser une mission. Un maître clairvoyant ayant déjà atteint un haut degré de spiritualité ne s'incarne pas pour payer une dette karmique, mais pour mener à bien une tâche utile à l'humanité. Telle est la différence entre le sage et le commun. Il s'agit probablement ici du lien le plus fort entre Rampa et le bouddhisme. L'idée de s'incarner volontairement pour le service d'autrui est la raison d'être des bodhisattvas du Mahâyâna bouddhique. Le bouddhologue Henri Arvon disait au sujet des saints du Grand Véhicule :

Le Bodhisattva consent à souffrir et à peiner non pas seulement pour son propre salut, mais pour celui des autres créatures. L'héroïsme du sacrifice de soi se trouve ainsi exalté. Rien ne distingue plus au fond le bodhisattva du saint occidental²⁴².

Comme Rampa a fait preuve jusqu'ici d'une piètre connaissance du bouddhisme, il est permis de penser que ses idéaux s'inspirent davantage de doctrines occidentales que d'un savoir

²⁴² Henri Arvon, *Le bouddhisme*, Paris, Éditions Quadrige, (1^{er} édition Presses universitaires de France, 1951) 2005, p. 85.

concernant les bodhisattvas bouddhiques. Le bouddhisme ésotérique des théosophes connaît le sacrifice du bodhisattva²⁴³, qu'il perçoit comme le degré ultime de perfection spirituelle. Tout porte à croire que Rampa y ait puisé ses idées sur le sujet.

Alors que tout semble indiquer que, selon Rampa, l'âme originellement pure devient égoïste à force de réincarnations, ce serait également en se réincarnant qu'elle retrouverait sa perfection initiale. Au fond, tout dépend des choix qu'elle fait durant ses incarnations et du karma qui en résulte. Les récits de Rampa n'abordent cependant jamais ces réflexions de fond. Ils ne parlent pas de la nature originelle de l'âme. Celle-ci apparaît simplement comme une donnée évidente de l'existence. Tout va comme suit : l'âme existe, elle doit se purifier (évoluer) et la réincarnation lui en donne les moyens, à condition qu'elle fasse les bons choix.

Rampa explique :

Les bouddhistes croient en la réincarnation, ou Ronde de l'Être, ils croient que l'humanité naît sur terre, vit sur terre et y meurt, et puis y revient sous une forme différente, un corps différent, afin d'y comprendre les leçons qui n'ont pas été comprises au cours de la vie précédente²⁴⁴.

Plutôt qu'un cul-de-sac, l'évolution spirituelle que conçoit Rampa est donc un apprentissage progressif qui se poursuit de vie en vie, au fil des leçons, et qui culmine dans le sacrifice de soi pour le bien d'autrui. La réincarnation rampaïque est donc identique à la conception occidentale pour qui, dans les mots de Couture : « se réincarner, c'est choisir d'évoluer, non pas dans les limites d'une vie individuelle, mais en se fixant comme but ultime la perfection de l'humanité tout entière²⁴⁵. » Alors que le bouddhisme conçoit des renaissances animales, infernales, spectrales, humaines et divines, autant de royaumes possibles d'un *samsāra* dont l'homme est prisonnier dès lors qu'il s'y incarne, la réincarnation de type occidental n'admet que des incarnations dans des corps qui correspondent au degré d'évolution de l'âme. Pas question pour l'Occidental de devenir une mangouste ou un esprit avide dans une vie future. Couture souligne la différence entre ces deux conceptions : « On ne peut que constater que l'interprétation de la réincarnation revendiquée depuis le XIX^e siècle contredit largement celle qu'on trouve dans les religions orientales²⁴⁶. » La différence fondamentale entre les conceptions occidentales qu'ont développées les théosophes et la réincarnation orientale réside dans la notion de « progrès ». Dans l'ensemble, l'Orient est étrangère à cette idée typiquement occidentale. Lenoir est explicite.

²⁴³ Voir Sinnett, *op. cit.*, p. 243-255.

²⁴⁴ Rampa, 1966, *op. cit.*, p. 83.

²⁴⁵ Couture, 2000, *op. cit.*, p. 68.

²⁴⁶ André Couture, *La réincarnation*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 16.

Autre déformation importante : les théosophes ne peuvent accepter l'idée, tant hindouiste que bouddhiste, d'une transmigration possible de l'animal à l'homme ou de l'homme à l'animal. Ils inscrivent en effet leur théorie de la réincarnation dans la perspective philosophique typiquement occidentale d'un *évolutionnisme*²⁴⁷.

Rampa croyait-il possible à l'âme humaine de « régresser » en renaissant dans un corps animal? Dans le corpus sélectionné pour ce mémoire, Rampa n'évoque pas la question des incarnations « inférieures ». Toutefois, sa conception d'une évolution progressive laisse présager qu'il adhère à la doctrine évolutionniste occidentale pour qui l'homme ne peut qu'aller de l'avant vers des incarnations humaines ou meilleures. Il reste à savoir si ce processus a une fin. Une fois que l'homme s'est purifié entièrement de son égoïsme, que lui arrive-t-il? Où mène cette évolution progressive, ce va-et-vient entre l'ici-bas et l'au-delà? Un des passages les plus éloquentes est le suivant :

La mort : un vieillard de plus suivait le Cycle sans fin de l'Existence, ayant peut-être tiré profit des leçons de cette vie, mais destiné à poursuivre son chemin jusqu'à ce qu'il atteigne l'État du Bouddha au prix d'interminables efforts²⁴⁸.

Au terme du chemin se trouve l'« État du Bouddha » que Rampa appelle aussi « Nirvâna ». Dans *La robe de sagesse*, Rampa explicite sa pensée au sujet du but ultime de l'homme.

Le Nirvâna signifie en réalité la cessation de tout désir, de toute convoitise. Délivrés de leur convoitise et de tous les autres désirs des sens, un homme ou une femme parvient à la béatitude.

Le Nirvâna c'est la libération de la chair, la libération des désirs et des appétits charnels. Cela n'implique pas la cessation de tout, de tout savoir ou même de la vie. Il est faux de prétendre que le Nirvâna veut dire que l'on atteint le néant, et cette fausse interprétation a été propagée par des ignorants qui parlaient de choses qu'ils ne comprenaient pas.

Le nirvâna n'est donc pas seulement un état de contentement béat, mais un achèvement des connaissances spirituelles et une libération totale des désirs de la chair. L'état de Nirvâna est un état de pureté mais même lorsqu'on l'a atteint et que l'on est délivré totalement des appétits sensuels, on doit encore travailler, étudier les choses de l'esprit afin de progresser vers d'autres niveaux d'existence.

[...] Le Nirvâna n'est pas un lieu, ce n'est pas un paradis, mais un état d'esprit, celui de l'homme prévenant, qui pense aux autres, alors que la négligence et l'indifférence sont abhorrées.

²⁴⁷ Lenoir, 1999, *op. cit.*, p. 203.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 235.

Le Nirvâna n'est pas la mort physique mais tout le contraire. Cependant il existe un autre Nirvâna que l'on appelle en indien le Parinirvâna²⁴⁹.

Ces enseignements sur le Nirvâna sont donnés par un moine bienveillant lors d'une leçon sur la « Voie des Huit ». ²⁵⁰ Bien qu'à première vue tout porte à croire que le nirvâna de Rampa soit conforme à la doctrine bouddhique traditionnelle, la question n'est pas si simple. S'il est vrai que les quatre nobles Vérités dans lesquelles se retrouve l'Octuple sentier sont communes à toutes les écoles bouddhiques, il n'en va pas de même pour la compréhension de la nature du nirvâna. Comme à maints endroits, Rampa simplifie la réalité du bouddhisme. En utilisant ici et là des expressions comme « nous bouddhistes croyons que », l'auteur présente un bouddhisme uni qui partagerait une vision commune. Or, il existe plusieurs écoles bouddhiques et il n'y a pas parmi elles de consensus général sur le fond de la doctrine, encore moins sur la notion de nirvâna. En bref, il serait plus légitime de parler des « bouddhismes » que du bouddhisme. La description du nirvâna qu'élabore Rampa ne cadre parfaitement avec aucune école bouddhique particulière. Si l'auteur avait été un véritable lama tibétain, il aurait probablement adopté une définition conforme à la pensée du *mādhyamaka* (Voie du Milieu) telle qu'enseignée par le maître indien Nâgârjuna entre le II^e et le III^e siècle de notre ère. Jean-Marc Vivenza explique que, pour Nâgârjuna, l'extinction, le nirvâna, est

[...] rien d'autre que l'absence de vue fausse, c'est l'éradication de l'incompréhension au sujet de la nature des choses, c'est la véritable perception de la nature de ce qui est²⁵¹.

La subtilité de la théorie nâgârjunienne vient du fait que si les écoles antérieures considéraient que *nirvâna* et *samsâra* étaient antithétiques l'un à l'autre, constituaient quelque chose de radicalement différent, pour la Voie médiane, bien au contraire, le monde de la réalité et le monde de l'illusion ou de l'ignorance sont un seul et même monde, leur différence porte simplement sur le fait que la réalité est atteinte par l'Eveil, et l'ignorance perçue par les êtres encore plongés sous le joug des apparences. Il n'y a donc pas véritablement d'opposition entre *nirvâna* et *samsâra*, « la délivrance ne s'obtient pas par l'extinction du désir et l'arrêt de la roue incessante de la transmigration, mais par la conversion de l'ignorance en

²⁴⁹ Rampa, 1966, *op. cit.*, p. 83.

²⁵⁰ Il s'agit des huit entraînements énoncés par le Bouddha lors du sermon de Bénarès et contenus dans la quatrième des nobles Vérités. Il est désormais commun de nommer ces huit entraînements « l'Octuple sentier ». Les quatre nobles Vérités constituent le cœur de la doctrine bouddhique commune à toutes les écoles. Avant de parvenir à la quatrième Vérité, le moine bienveillant que met en scène Rampa a donné une leçon sur chacune des trois vérités précédentes. Le lecteur qui a parcouru chacune d'elles a donc le sentiment d'avoir reçu un condensé de la doctrine bouddhique, ce qui n'est pas faux puisque Rampa respecte l'esprit des quatre nobles Vérités. Les illustrations qu'il en donne ne sont toutefois pas traditionnelles.

²⁵¹ Jean-Marc Vivenza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Éditions Albin Michel, (Première édition Albin Michel 2001), 2009, p. 46-47.

illumination, de la vérité conventionnelle en vérité supérieure [René Grousset, *Les philosophies indiennes*, t. I, DDB, 1931, p. 259-260.]²⁵². »

En associant plutôt le nirvâna à l'« achèvement des connaissances spirituelles » Rampa se rapproche légèrement de la conception nâgârjunienne. Mais il est si vague dans ses explications qu'il est impossible de savoir ce qu'il entend par « connaissances spirituelles ». Tout porte à croire qu'il ne connaissait tout simplement pas le fondateur du système philosophique central du bouddhisme tibétain. En fait, le nirvâna de Rampa est plus près du bouddhisme véhiculé par l'école Sautrântika. Pour cette dernière, en effet,

[I]e *nirvâna*, ce n'est pas seulement l'abandon complet (*açeshaprahâna*), la purification (*vyantibhâva*), l'épuisement (*kshaya*), le détachement (*virâga*), l'apaisement (*vyupaçama*), le passage définitif (*astagama*) de cette douleur : c'est aussi la non-renaissance (*apratismdhi*), la non-prise, (*anupâdâna*), la non-apparition (*aprâdurbhâva*) d'une autre douleur. Cela est calme (*çanta*), cela est excellent (*pranîtam*), à savoir le rejet de toute catégorie ou conditionnement (*upadhi*), l'épuisement de la soif (*trishnâshaya*), le détachement (*virâga*), la destruction (*nirodha*), le *nirvâna*. Le *nirvâna* est donc *avastuka*, irréel, sans nature propre²⁵³.

À l'instar des Sautrântika pour qui le nirvâna correspond à l'épuisement de la soif, le détachement et la destruction de la souffrance, le nirvâna rampaïque n'est pas un lieu mais un état d'esprit. De plus, tout comme les Sautrântika, Rampa considère que le monde est illusoire. Ces similitudes ont toutefois des limites. Les notions d'âme et de progrès qu'utilise Rampa sont non seulement étrangères à cette école, elles y sont fondamentalement opposées. Il est donc impossible d'associer Rampa aux Sautrântika.

Les principaux éléments doctrinaux bouddhiques qu'utilise Rampa n'apparaissent clairement dans son œuvre qu'au sixième livre, soit dix ans après la parution du *Troisième œil*. Tout porte à croire qu'il a ajouté ces détails doctrinaux pour répondre aux critiques qui lui reprochaient de faire peu d'allusions aux enseignements du Bouddha. Le nirvâna de Rampa, comme l'ensemble de ses conceptions « bouddhiques », semble être un amalgame d'opinions diverses disponibles à son époque. Par exemple, dès le XIX^e siècle, le bouddhisme préféré des milieux protestants (pensons à l'Angleterre de Rampa) est le Hînayâna²⁵⁴. Ce bouddhisme est surtout présent en Asie du Sud-Est, comme au Sri Lanka où Mme Blavatsky et le colonel Henry Steel Olcott ont pris leurs vœux laïcs. C'est d'ailleurs à l'intérieur du Hînayâna – maintenant plus justement renommé « Bouddhisme courant » par les experts – que s'est

²⁵² *Ibid.*, p. 52.

²⁵³ *Ibid.*, p. 44.

²⁵⁴ Voir Lenoir, 1999, *op. cit.*, p. 240-241.

développée l'école Sautrântika. Il est tout à fait possible que Rampa ait amalgamé des notions du Hinayâna et du bouddhisme théosophique. Au chapitre qu'il consacre au nirvâna, l'auteur du *Bouddhisme ésotérique*, le théosophe Sinnett, définit l'expérience nirvânique comme suit :

La dernière, la plus objective et la plus glorieuse des existences objectives étant achevées, l'être spirituel parfait atteint une condition dans laquelle il perçoit le souvenir complet de toutes ses existences antérieures. Il reverra la série de ses vies objectives, qui lui apparaîtront à ce moment comme de bizarres mascarades; il pourra étudier dans leurs moindres détails chacune de ses vies terrestres qu'il aura traversées, en se rendant compte de chacune d'elles et de toutes les choses avec lesquelles elles ont été en rapport, car, en ce qui concerne notre chaîne planétaire, il aura atteint l'omniscience. [...] On nous dira qu'aucun état de conscience générale sur ce plan de l'existence, ne peut être comparé, au point de vue de l'exaltation spirituelle, à cette conscience absolue, où le sentiment d'individualité se fond dans le tout²⁵⁵.

À l'instar de Rampa qui parle du nirvâna en termes d'« achèvement des connaissances spirituelles », le bouddhisme ésotérique insiste sur l'omniscience. Toutefois, ce bouddhisme n'évoque pas l'épuisement de la soif ni le détachement ni la fin de la souffrance, tous des thèmes pourtant présents dans le Bouddhisme courant. Rampa semble présenter un moyen terme entre ces deux bouddhismes, ce qui milite en faveur de l'hypothèse que Rampa ait ajouté des éléments traditionnels de doctrines bouddhiques à son œuvre pour répondre à ses détracteurs et rehausser son image de « bouddhiste ». Pour l'essentiel, Rampa demeure plus près de la doctrine théosophique que d'aucun bouddhisme. Le chapitre sur le nirvâna de Sinnett accorde une importance considérable au renoncement altruiste du bodhisattva. Nous l'avons vu et le reverrons à l'instant, ce thème est capital chez Rampa. De plus, déta il anodin, Sinnett et Rampa écrivent tous les deux « Nirvâna » avec la majuscule. Si le « Nirvâna » de Rampa est un mélange de Théosophie et de Bouddhisme courant, ce dernier sert probablement surtout de parure.

Le nirvâna rampaïque correspond à un profond état de béatitude²⁵⁶ où l'individu a parfait ses connaissances spirituelles et s'est défait de ses passions charnelles. Tout ne se termine pourtant pas là. Il y a toujours place au progrès! L'évolution spirituelle n'a pas de fin selon Rampa. Elle est continue. Que fait l'homme, une fois atteint le nirvâna? Un autre passage le suggère. Alors qu'il gît entre la vie et la mort, Rampa a l'honneur d'être

²⁵⁵ Alfred P. Sinnett, *op. cit.*, p. 245-246.

²⁵⁶ Midal a dénoncé la réduction du nirvâna au bonheur : Fabrice Midal, *Quel bouddhisme pour l'Occident?* Paris, Seuil, 2006, 447 p. Voir également Pascal Bruckner, *L'euphorie perpétuelle : essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Grasset, 2006, 280 p.

astralement invité par son guide, le Lama Myngiar Dondup, dans un royaume céleste d'où l'on ne se réincarne plus. Ce dernier lui parle en ces termes :

Tu es ici pour te reposer Lobsang, un repos dans ce que nous appelons le « Pays de la Lumière Dorée ». Ici, nous avons dépassé le stade de la réincarnation. Ici, nous travaillons pour aider des peuples de bien des univers différents et non pas seulement de la terre. [...] Je jetai un regard autour de moi et vis que je me trouvais dans une sorte d'hôpital. D'où j'étais étendu, j'apercevais un parc splendide; des animaux y brouaient ou jouaient entre eux. Il me sembla qu'il y avait là des cerfs, des lions, et toutes ces bêtes qui, sur terre, ne peuvent vivre paisiblement ensemble, étaient ici des amis qui s'amusaient comme les membres d'une même famille²⁵⁷.

Cette description du « Pays de la Lumière Dorée »²⁵⁸, l'équivalent du niveau le plus élevé du *dévakhan* théosophique, se situe à mi-chemin entre le paradis judéo-chrétien et l'idéal bouddhique du bodhisattva. S'y trouvent la paix, la beauté et la fraternité des espèces qu'évoquent les images populaires des paradis abrahamiques. S'y manifeste aussi l'idéal de service du bodhisattva prêt à renoncer à la paix du nirvâna pour venir en aide aux êtres sensibles. Rendu à ce stade de son évolution, l'homme n'a plus besoin de s'incarner. S'il le fait, c'est pour mener à bien une mission bénéfique. Le processus de réincarnation de l'homme, selon Rampa, a donc un terme. À un certain moment de son évolution l'homme atteint « l'État du Bouddha ». Sa souillure, l'égoïsme qui a provoqué sa chute, est désormais lavée. Si la réincarnation a une fin, il en va tout autrement de l'évolution spirituelle. Après le nirvâna, l'homme peut s'adonner au service des autres ou à toute autre activité utile à son développement personnel. Le progrès spirituel continue... Rien n'empêche l'homme nirvânique de s'incarner à nouveau s'il le désire. Il est même bon qu'il le fasse pour le bien d'autrui. Lorsqu'il le fait, il n'est par contre plus un être ordinaire. Il jouit d'une multitude de pouvoirs psychiques qu'il a développés tout au long de son évolution et qu'une omniscience nouvellement acquise porte à un degré optimal.

²⁵⁷ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 103.

²⁵⁸ Il est intéressant de noter que le thème du « Pays de la lumière dorée » est resté vivant dans la littérature Nouvel Âge et a conservé le sens que lui donnait Rampa. Dans *Le mariage parfait*, par exemple, Samaël Aun Weor dit : « Il nous faut cesser d'avoir peur si nous voulons avoir le bonheur d'entrer dans le Temple du pays de la Lumière dorée. Là, nous nous assoierons aux pays des Grands Maîtres de la Grande Loge Blanche. Là, nous nous renforcerons pour le dur sentier » (Paris, Éditions Gnostiques, 1993, p. 169). Sur son site Web personnel dédié aux autres dimensions, Patrick Delsaut écrit : « Lorsqu'une âme, qu'elle soit humaine ou non, s'est suffisamment reposée et à suffisamment appris (car on apprend toujours !) au sein du « Pays de la lumière dorée », le grand moment est venu pour elle de quitter l'Astral. L'âme passe alors dans un autre Univers Dimensionnel, un Univers à 5 Dimensions : le Plan Mental » (tel que trouvé sur http://patrick.delsaut.perso.neuf.fr/autres_dimensions.html, en date du 04-11-09). De son côté, Jacques Largeaud, dans son livre *Bioénergie et Métaphysique: Pour un corps sain et un esprit sain dans un lieu sain*, affirme que l'« énergie y est plus subtile [dans le plan causal], c'est le pays de la lumière dorée où l'air vibre d'énergie et où séjournent les personnes que nous avons connues » (Paris, Books on Demand, 2008, p. 86).

3.3 Les pouvoirs psychiques corollaires du progrès spirituel

L'acquisition de pouvoirs psychiques, si elle n'est pas une fin en soi, est intrinsèque à la démarche spirituelle des adeptes de l'ésotérisme. Selon Nelly Emont,

[s]i l'ésotérisme, en effet, se définit par un savoir, il entraîne également une pratique. En intériorisant le cosmos, et en participant de ce fait, à l'énergie créatrice originelle, l'homme se trouve revêtu, quoique à des degrés moindres, des pouvoirs de la divinité²⁵⁹.

Fille de l'ésotérisme, la quête spirituelle rampaïque qui conduit l'âme déchue vers la bouddhité est jalonnée par l'acquisition d'une multitude de pouvoirs psychiques qui transforment la vision du monde de l'adepte, propulse son évolution spirituelle et décuple sa capacité de servir autrui. Tous les livres de Rampa sans exception consacrent de nombreux passages à l'illustration de tels pouvoirs psychiques et vont parfois jusqu'à enseigner aux lecteurs comment les acquérir eux-mêmes. Non seulement le progrès spirituel que préconise Rampa stimule le développement de pouvoirs psychiques, mais ces pouvoirs sont également indispensables au progrès. L'usage des pouvoirs occultes n'est régi que par une seule loi.

Ce pouvoir que la nature ne donne qu'à un très petit nombre et pour lequel peine et souffrance ont été supportées, ce pouvoir peut être utilisé. Nul pouvoir psychique ne sera asservi à la cupidité égoïste et à l'ambition matérielle. Nul pouvoir ne devra servir à prouver son existence. Ainsi seulement seront protégés ceux qui n'ont pas reçu le Don²⁶⁰.

L'usage altruiste des pouvoirs psychiques est également justifié dans la *Caverne des Anciens*.

À quoi sert le pouvoir occulte? Eh bien, voilà qui est facile à comprendre, Lobsang! Nous avons le droit d'aider ceux qui sont dignes de l'être. Nous n'avons pas le droit d'aider ceux qui ne désirent pas notre assistance, ou qui ne sont pas prêts à la recevoir. Nous n'employons pas la puissance ou les facultés occultes dans notre intérêt personnel, ou dans l'espoir d'un bénéfice ou d'une récompense. Le but du pouvoir occulte, notre ascension vers le bien, c'est d'accélérer et d'aider le monde dans son ensemble, non point seulement le monde des humains, mais celui de la nature, de l'animal – de toute chose²⁶¹.

Pour des raisons évidentes, Rampa met en garde ses lecteurs contre l'usage des forces occultes à des fins égoïstes. « Un usage abusif des pouvoirs occultes²⁶² », un usage égoïste,

²⁵⁹ Nelly Emont, *Introduction à l'ésotérisme, Ésotérisme et christianisme*, Paris, Éditions Droguet et Ardant, 1991, p. 33-34.

²⁶⁰ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 144.

²⁶¹ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 198.

²⁶² Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 141.

entraîne la chute de l'homme. Il importe donc de ne pas répéter les erreurs du passé. Le lecteur ayant été mis en garde, Rampa ne se gêne plus pour discuter des nombreuses pratiques occultes qu'il aurait apprises au Tibet. Ses pratiques favorites sont sans conteste le voyage astral, la lecture de l'aura et l'hypnose. Il n'est pas utile d'entrer dans le détail sur chacune de ces pratiques. Quelques mots suffisent. Le voyage astral permet à Rampa de se déplacer où il veut sans son corps pour visiter certains lieux de la terre ou de l'espace, en particulier les annales akashiques. La lecture de l'aura permet de lire dans les pensées des individus et de diagnostiquer les malades. L'hypnose peut remplacer l'anesthésie et même guérir de certaines habitudes nuisibles par la force de la suggestion. En plus de ces trois pratiques occultes, Rampa aborde les questions de télépathie, de lévitation, de psychométrie, de divination, d'astrologie, d'invisibilité, de yoga, de formes pensées et bien d'autres. Il explique comment prier, comment utiliser l'encens, les boules de cristal et les chandelles et comment tirer profit des rêves. Autant de sujets sur lesquels les actuelles librairies du Nouvel Âge font leur profit.

Les pouvoirs psychiques ne sont pas que de simples décorations des récits de Rampa. Ils y jouent un rôle important. L'auteur explique que sa mission est d'ouvrir l'Occident aux réalités de l'esprit et particulièrement de lui apprendre à lire l'aura pour soigner les malades. Rampa croit que la science occidentale progressera lorsqu'elle apprendra à utiliser les pouvoirs de l'esprit. En général, tout homme gagnerait à exploiter son psychisme, selon l'auteur. Afin d'illustrer son propos, Rampa reprend à son compte la croyance populaire selon laquelle l'homme n'utiliserait qu'un dixième de son potentiel humain.

Un dixième seulement du potentiel humain est soumis aux commandements de sa volonté. Si le conscient absorbe un dixième et demi de sa personnalité, alors l'homme est un génie, mais, sur cette Terre, les génies ne sont tels qu'en un seul domaine. Ils sont souvent très déficients dans les autres²⁶³.

Apprendre à exploiter son plein potentiel psychique, dans l'esprit de Rampa, c'est évoluer vers l'omniscience, devenir un être humain complet et pleinement réalisé. L'intérêt n'est pas mince. Il est possible de penser que les pouvoirs psychiques remplissent également une fonction rhétorique dans l'œuvre de Rampa. Ils agiraient comme un appât susceptible d'intéresser à leur évolution spirituelle certaines personnes qui autrement n'y verraient aucun avantage. Un aveu de Rampa lui-même va en ce sens. Alors qu'il reçoit une visite astrale qui lui donne la mission d'écrire son second livre, Rampa se fait expliquer qu'il peut être utile au bien commun de dire un léger mensonge.

²⁶³ Rampa, 1960, *op. cit.*, 209.

Mon frère, dit doucement le Vieil Homme, même si les non-évolués, les non-éclairés feignent de croire que tu écris des œuvres d'imagination, une partie de la Vérité pénétrera jusqu'à leur subconscient et – qui sait? – la petite graine de vérité s'épanouira peut-être dans leur vie présente ou dans la suivante. Ainsi que le Seigneur Bouddha lui-même l'a dit dans la parabole des Trois Chariots, la fin justifie les moyens²⁶⁴.

La parabole à laquelle Rampa fait allusion se trouve dans le *Sūtra du lotus*²⁶⁵. Alors qu'un père de famille voit ses fils insoucians jouer à l'intérieur de sa maison en flamme, il trouve un expédient pour secouer leur indolence et les sauver. Il les invite à venir voir dehors les chars magnifiques qu'il prétend avoir achetés pour eux. Les garçons, sans même remarquer les flammes, se hâtent à l'extérieur et sont sauvés alors que la maison s'écroule derrière eux. Lopez avait remarqué cette parabole chez Rampa. Il en résumait le sens bouddhique de la façon suivante : « La parabole nous apprend donc qu'un bouddha a le droit d'enseigner quelque chose qui n'est pas vrai dans les faits, si le but final est plus élevé²⁶⁶. » Que Rampa utilise précisément cette parabole n'est pas anodin. Le fantastique de ses récits rappelle les chars de la parabole bouddhique. Contrairement à Lopez pour qui le fantastique chez Rampa servirait à intéresser un public autrement indifférent à la situation difficile du Tibet²⁶⁷, les précédents développements sur la question du progrès spirituel permettent de penser que Rampa, se percevant comme un instructeur – un être spirituellement évolué au même titre qu'un bodhisattva – utilise le style fantastique à des fins sotériologiques. Ce ne serait pas pour valoriser la cause du Tibet qu'il enjoliverait ses récits, mais bien pour intéresser ses lecteurs à leur propre salut. Alors que le monde est en proie à des conflits destructeurs, que la « maison brûle », voyant l'urgence d'agir, Rampa aurait recours à un habile moyen pour convaincre ses lecteurs de la nécessité d'évoluer spirituellement. Cette évolution est pour Rampa l'unique espoir. Elle légitime sa fraude. Rampa prévoit que l'avenir de l'humanité sera spirituel ou qu'il ne sera pas. Nous l'avons vu, tel est l'enseignement apocalyptique de son œuvre. La logique derrière la parabole rampaïque semble donc simple : mieux vaut évoluer spirituellement dans une quête de pouvoirs occultes fantastiques que de ne pas évoluer du tout et s'autodétruire. En somme, mieux vaut mentir que mourir.

²⁶⁴ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 27.

²⁶⁵ Pour la version intégrale de la parabole, voir Leon Hurvitz, traduction, *The Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York, Columbia University Press, 1976, p. 58-75.

²⁶⁶ Voir Lopez, *op. cit.*, p. 133.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 127.

Conclusion : la réincarnation comme propédeutique spirituelle

L'origine mythique d'une humanité dont l'histoire se divise en grands âges, où chaque nouvelle génération reproduit les erreurs du passé et laisse derrière elle les cicatrices de ses conflits, rappelle à la conscience humaine l'importance de se prendre en main. Face à cette prise de conscience, un choix s'impose : continuer comme avant ou évoluer. Selon le mythe de Rampa, l'humanité, comme l'âme humaine, est encore imparfaite. Elle est égoïste. Elle doit donc faire école et persévérer dans son cheminement spirituel afin de se libérer de sa souillure, de développer son plein potentiel et de se parfaire. C'est pourquoi l'homme se réincarne continuellement. La réincarnation est la clé du progrès. Il n'en tient qu'à l'homme de faire les bons choix dans chacune de ses vies et de ne pas répéter ses erreurs passées. Aujourd'hui encore, ce mythe d'inspiration théosophique influence une mystique populaire. Dans la culture Nouvel Âge par exemple, Hanegraaff remarque que :

The world is essentially regarded as *a domain for learning and growth* (often referred to quite literally as a "school"), and the troubles associated with it must be approached as *tasks*. The school-analogy is actually very close and illuminating. As indicated by the quotation above, entering the school of earth does mean that limits are imposed on an individual's freedom of movement and expression. But these are *meaningful* restrictions which serve a purpose, as indeed they do in any other school. New Age authors tell us that we are here to learn lessons which cannot be learned otherwise, and once we have learned them we will be free to leave the school and pass on to a higher level of developments²⁶⁸.

L'évolution à travers l'école de la vie n'est pas la seule ressemblance entre Rampa et le Nouvel âge. Tout comme c'est le cas pour le mythe rampaïque, Hanegraaff explique que le Nouvel Âge ne pose aucune limite, aucune fin, au progrès spirituel.

The goal is not some final, complete state; rather, the meaning and end of evolution lies in the very creativity of evolution itself²⁶⁹.

Unlimited creativity is the beginning, the means, and the "end" of evolution; human consciousness is destined to play a crucial role in that process²⁷⁰.

We may conclude that death and dying are consistently seen as passing experiences or stages in a larger development, *never* as a final end²⁷¹.

Pour que le progrès continue, la vie et la mort sont nécessaires. Que l'école de la vie soit une propédeutique²⁷² spirituelle implique que ceux qui, comme Rampa, adhèrent à cette

²⁶⁸ Wouter J. Hanegraaff, *op. cit.*, p. 116.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 160.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 167.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 258.

conception de l'existence et qui discutent des origines et des mystères de la vie le font dans une optique pédagogique. Rampa et les auteurs du Nouvel Âge utilisent les thèmes relatifs au mythe du progrès spirituel continu dans le but d'influencer leurs lecteurs, afin d'amorcer chez eux un processus d'apprentissage spirituel. Hanegraaff relevait d'ailleurs que « the inner logic of New Age reincarnationism is crucially based on its underlying "pedagogical" evolutionism²⁷³. » À cet effet, l'utilisation d'une histoire mythique sert à tisser des parallèles instructifs pour la civilisation contemporaine. Hanegraaff fait le même constat alors qu'il cite un passage de Ramtha²⁷⁴ (à ne pas confondre avec Rampa) au sujet de l'Atlantide.

Obviously, this passage is intended to furnish a significant parallel to the present world situation : like the Atlantians opposed the Lemurians in the past, so the "Pisceans" oppose the "Aquarians" in contemporary society²⁷⁵.

En somme, l'opposition fondamentale évoquée par le mythe est celle de l'antagonisme entre la matière et l'esprit. De la Théosophie au Nouvel Âge, en passant par Rampa, le mythe du « progrès spirituel continu » revendique un retour à la vie spirituelle comme solution aux désastres du matérialisme. Que le passage du matérialisme au spiritualisme se fasse dans le feu et le sang, ce que tous veulent éviter et ce contre quoi ils militent, ou qu'il se fasse dans la discipline et dans l'harmonie, les auteurs ésotérico-nouvel-âgistes croient que ce passage est inévitable et que l'homme moderne se trouve à la croisée des chemins. L'homme doit absolument apprendre à développer sa spiritualité et à maîtriser son psychisme au risque de devoir reprendre ses classes. L'évolutionnisme spirituel de type rampaïque préconise un retour de la spiritualité au centre des préoccupations humaines. C'est dans cette optique que Rampa idéalise l'Orient. Selon lui, l'Orient serait un exemple à suivre en matière de spiritualité.

²⁷² J'utilise ici le terme « propédeutique » dans le sens d'un programme d'études préparatoires. En ce sens, l'école de la vie préparerait l'âme à atteindre des niveaux spirituels supérieurs, à progresser spirituellement.

²⁷³ *Ibid.*, p. 269.

²⁷⁴ (Anonymus), *Ramtha*, (Stevien Lee Weinberg, ed.), Sovereignty: Eastsound 1986, 6-7.

²⁷⁵ Wouter J. Hanegraaff, *op. cit.*, p. 311.

- Chapitre 5 -

Le mythe de l'Orient spirituel

Depuis les débuts de la colonisation européenne en Asie, la question des rapports entre l'Orient et l'Occident suscite de nombreux débats. Un des fondateurs des études post-coloniales, Edward W. Saïd, dans son livre *Orientalism* (1978), s'est appliqué à décrire et à analyser ce qu'il percevait être les préjugés occidentaux à l'égard de l'Orient. Selon le professeur de l'Université de Columbia, depuis *Les Perses* d'Eschyle (472 av. J. C.), l'Orient aurait été perçu comme une altérité efféminée de l'Occident, faible et irrationnelle; alors que l'Occident aurait été représenté comme masculin, rationnel et fort. L'Occident aurait inventé une caricature de l'Orient qui aurait servi à justifier sa domination et qui aurait eu pour conséquence de réduire l'Orient à un simple négatif de l'Occident. Un passage significatif de *Orientalism* illustre comment le terme « oriental », avec ses implications péjoratives, est devenu un lieu commun en Occident.

Recalling the challenge of J. M. Robertson, the member of Tyneside, Balfour himself put Robertson's question again: "What right have you to take up these airs of superiority with regard to people whom you choose to call Oriental?" The choice of "Oriental" was canonical; it had been employed by Chaucer and Mandeville, by Shakespeare, Dryden, Pope and Byron. It designated Asia or the East, geographically, morally, culturally. One could speak in Europe of an Oriental personality, an Oriental atmosphere, an Oriental tale, Oriental despotism, or an Oriental mode of production, and be understood. Marx used the word, and now Balfour was using it; his choice was understandable and called for no comment whatever²⁷⁶.

Cette même distinction imaginaire entre l'Orient et l'Occident, véhiculée par des auteurs aussi éminents que Shakespeare et Marx, est présente dans le mythe de Rampa, mais de façon inversée. Cette fois, c'est l'Orient qui sert d'exemple à suivre. Comme l'ont souligné les critiques, l'Orient de Rampa est une caricature de la réalité. Lenoir et Lopez ont montré que Rampa a adopté une vision romantique de l'Orient que véhiculait déjà la Société Théosophique à la fin du XIX^e siècle. Dans l'ensemble, les critiques de Rampa se sont

²⁷⁶ Edward W. Saïd, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 31-32.

efforcés de remettre les pendules à l'heure et de corriger les « erreurs » de Rampa concernant le Tibet et le bouddhisme. Dans les prochaines pages, mon objectif ne sera pas de corriger les dires de l'auteur mais plutôt d'analyser ses propos sur l'Orient à la lumière des autres thèmes de son récit. C'est pourquoi j'ai décidé d'aborder la question de l'Orient au dernier chapitre de mon analyse. Une fois qu'il a été aperçu comment Rampa s'inspire davantage de l'ésotérisme occidental que d'aucun bouddhisme, il semble moins pertinent de chercher à comparer les doctrines de Rampa avec celles du bouddhisme. Parallèlement, on apprend peu en comparant le Tibet de Rampa au Tibet connu des spécialistes. Ce qui importe, et ce qui me semble ne pas avoir été fait jusqu'ici, est de comprendre quel rôle joue l'Orient à l'intérieur du mythe de Rampa. Pourquoi un Européen comme Hoskin a-t-il jugé nécessaire de se présenter sous l'apparence d'un oriental? Si, comme les critiques l'ont remarqué, Rampa ne parle ni du « vrai » Orient, ni du « vrai » Tibet, ni du « vrai » bouddhisme, de quoi et de qui parle-t-il? Pour répondre à ces questions, je suggère de revenir sur la signification qu'a prise l'Orient en Occident. À ce propos, l'analyse de Saïd est éclairante. Depuis longtemps, l'Orient représente l'« autre » par excellence, le négatif de l'Occident. Comme le dénonce Saïd, cet Orient est une création qui en dit long sur l'Occident mais peu sur l'Orient.

En s'identifiant à l'Orient, Rampa se situe virtuellement en dehors du monde occidental. Cette distanciation fictive lui permet d'adopter un point de vue d'observateur distant. S'il prend cette distance, c'est que Rampa désire critiquer la société occidentale. Considéré sous cet angle, ce que Rampa reproche à l'Occident, son matérialisme athée par exemple, trouve son opposé positif en Orient. Ce que l'un fait mal, l'autre le fait bien. Il s'agit de la même opposition entre l'Orient et l'Occident, une dualité plus mythologique que réelle, que dénonçait Saïd. L'un des pôles de l'opposition Orient / Occident sert toujours de faire-valoir à l'autre. Rampa inverse simplement le point de vue des orientalistes. Dans son mythe, l'Orient représente l'utopie vers quoi devrait tendre l'Occident. Ces réflexions invitent à penser qu'il est plus pertinent d'analyser le discours de Rampa comme une critique de l'Occident que de le réduire à une idéalisation naïve de l'Orient. Le succès de Rampa en Europe et en Amérique atteste d'une certaine remise en question des valeurs occidentales de la part d'une partie de la population. À travers Rampa, le public est conduit à s'observer lui-même et à questionner ses valeurs et son identité. Or, quelles sont les valeurs de l'Occident? Comment l'Occident se perçoit-il lui-même? Ces questions ne sont pas faciles et animent encore de houleux débats. Dans *L'Europe et le mythe de l'Occident. La reconstruction d'une histoire*, l'historien Georges Corm, suggère une équation qui véhicule, à ses yeux, l'essentiel

de la perception mythologique que l'Occident a d'elle-même : « Europe = modernité = Occident = avenir du monde²⁷⁷ ». Cet occidentalisme qui conçoit le monde occidental moderne comme le couronnement de l'humanité, s'il tend à s'imposer depuis plusieurs siècles, ne fait toutefois pas l'unanimité, même en Occident. Corm rappelle qu'il existe de longue date une tradition de discours occidental anti-occidentaliste.

Les prémisses sont toujours l'existence bien réelle de l'être mythique qu'est l'Occident, incarnée dans un *Homo occidentalis* agressif, saccageur de la planète, intéressé uniquement par l'appât du gain qu'assure un système capitaliste sans âme. [...]

Autrefois, ce discours puisait sa source dans le romantisme désenchanté, à la recherche du monde mystique et magique de la religion, et ses acteurs allaient chercher en Orient musulman, bouddhiste ou hindouiste la « sagesse » perdue de l'Occident matérialiste, techniciste et athée. De cette posture intellectuelle, l'œuvre de René Guénon (1886-1951), mathématicien, philosophe, mystique, est un bon témoignage. [...]

Ce discours prend aujourd'hui un ton encore plus virulent, une tournure apocalyptique : l'occidentalisation du monde faite par la conquête, la rapine, un capitalisme débridé provoque un déracinement d'ordre planétaire, une déculturation du monde pareille à un décervelage.²⁷⁸

Le discours de Rampa s'inscrit dans cette lignée anti-occidentaliste typique d'un certain ésotérisme en révolte contre le monde moderne. En montrant comment Rampa diabolise l'Occident moderne et lui oppose un Orient idéalisé, j'espère mettre en lumière la dimension la plus véhémente du discours de Rampa. Derrière le miel d'un récit que certains ont décrit comme un tissu de mensonges et de rêveries exotiques se cache une lame acérée, une critique acerbe de la modernité occidentale.

5.1 La diabolisation de l'Occident

En présentant, au premier chapitre de ce mémoire, le mythe personnel de Rampa, j'ai divisé le récit en trois parties. Au début, Rampa raconte sa jeunesse, ses initiations et ses aventures merveilleuses au Tibet. Puis il y a l'exil. Rampa quitte le Tibet et éprouve la dureté du monde extérieur. Il surmonte les épreuves à l'aide des enseignements qu'il a reçus au Tibet. Finalement, le destin conduit Rampa à renaître en Occident et à y affronter l'attaque de l'*intelligentsia* en publiant des livres à saveur initiatique et prophétique sur les mystères de

²⁷⁷ Voir *L'Europe et le mythe de l'Occident, La reconstruction d'une histoire*, Paris, Éditions La Découverte, 2009, p. 50.

²⁷⁸ Voir, *ibid.*, p. 49.

l'existence. La progression de Rampa dans son exil vers l'Occident donne au lecteur l'impression d'une pénible descente aux enfers. L'humanité se dévoile dans ses plus vils aspects aux yeux du héros alors qu'il parcourt le monde pour accomplir sa mission. L'enfer, le monde matériel sur lequel la lumière de l'esprit ne brille plus, c'est l'Occident, une civilisation dont le matérialisme grossier influence négativement tous les peuples du globe. En progressant vers l'Occident, Rampa découvre l'injustice, la haine, l'égoïsme... Il s'enfonce dans les ténèbres. Or, telle est sa mission : allumer une chandelle dans l'obscurité²⁷⁹. Ce n'est pas un hasard si l'exil de Rampa suit la course du soleil en allant de l'Est vers l'Ouest. Rampa vient d'un Orient lointain et différent, un Orient en danger, pour proposer un changement, voire pour sauver le monde. Tout se passe comme si, avec l'élargissement de la sphère d'influence occidentale et l'invasion communiste au Tibet, les ténèbres envahissaient la lumière. Il y a chez Rampa une certaine urgence d'agir, un appel à l'éveil planétaire. Afin d'intéresser l'Occident à son salut, Rampa lui tend un double miroir, une caricature de lui-même. D'un côté il y a l'Occident hostile et mécréant, d'un autre côté il y a l'Orient paisible et spirituel, deux réflexions opposées d'une seule et même situation, à l'image comique des conseils de l'ange et du démon. Peu importe la face du miroir observée, ce qui est en jeu est l'avenir de l'Occident et, parallèlement, du monde entier.

Dans les cinq livres du corpus à l'étude, j'ai répertorié plus d'une soixantaine de passages critiquant explicitement ou implicitement un aspect ou un autre de la société occidentale. Il en existe à peu près autant pour louer l'Orient, le Tibet et sa religion. Savoir où commencer l'analyse des données n'est pas une évidence. Je crois pertinent de débiter avec un des événements les plus significatifs de la geste de Rampa, son transfert de conscience. Qu'est-ce qui a conduit Rampa à prendre le corps d'un autre homme? Pourquoi cet autre homme (Hoskin) a-t-il accepté de quitter son corps? Selon le mythe, Rampa doit quitter son corps parce qu'il est devenu trop faible à force de subir les tortures et la méchanceté des hommes sur sa route. Son maître lui dit d'ailleurs un jour :

Mon pauvre Lobsang, tu es un exemple particulièrement frappant de l'inhumanité de l'homme envers l'homme, parce que tu as survécu à maintes épreuves qui en auraient tué d'autres²⁸⁰.

²⁷⁹ En préface à son onzième livre, *Pour entretenir la flamme*, Rampa dit : « Ce la économisera quantité de lettres si je vous dit pourquoi j'ai choisi ce titre. On a dit : « Mieux vaut allumer une chandelle que de maudire l'obscurité ». Dans mes dix premiers livres, j'ai essayé d'allumer une chandelle ou, si possible, deux. Dans le présent livre, le onzième livre, j'essaie d'entretenir la flamme » (Montréal, Éditions de l'Homme, 1972, p. 8).

²⁸⁰ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 103.

La dernière injustice que Rampa doit affronter avant son transfert de conscience se produit à New York, au cœur de l'Occident. Concernant l'homme qui offre son corps à Rampa, les motifs de son départ sont aussi l'injustice de la société moderne.

Ainsi c'est vous qui désirez mon corps? Eh bien, vous le regretterez. En Angleterre peu importe *ce que* vous savez, l'important c'est *qui* vous connaissez. Je ne peux pas trouver d'emploi, je ne peux même pas m'inscrire au chômage. [...]

Depuis longtemps, monsieur, dit-il, je déteste la vie que l'on mène en Angleterre, son injustice, le favoritisme. Toute ma vie, je me suis intéressé au Tibet et aux pays d'Extrême-Orient. Toute ma vie, j'ai eu des rêves où je voyais, ou croyais voir le Tibet, la Chine et d'autres pays que je ne connaissais pas. Il y a un certain temps, j'ai eu envie de changer de nom; je l'ai fait²⁸¹.

Du corpus à l'étude, ce dernier passage est celui qui parle le plus de l'homme qui a vécu en Angleterre avant le transfert de conscience (il s'agit de Hoskin, bien que Rampa ne mentionne jamais son nom). Autrement, le récit de Rampa n'accorde aucune importance à ce personnage. Or, voilà que Hoskin révèle qu'avant de recevoir la conscience de Rampa, il détestait sa vie et la société dans laquelle il vivait. Hoskin affirme qu'il rêvait constamment de l'Orient. Cet Orient lui paraissait préférable à l'Angleterre. Cet aveu en dit long sur l'aversion que Rampa nourrit envers la société moderne. Quels sont les défauts que Rampa reproche à l'Occident? De nombreux passages les évoquent explicitement.

L'incrédulité :

Je suis déjà allé aux Indes et en Chine, dit-il [le treizième Dalaï Lama]. Dans ces pays, il est possible de discuter des Réalités Supérieures, mais j'ai rencontré beaucoup d'hommes venus des pays de l'Ouest. Ils n'ont pas le même sentiment des valeurs que nous, ils adorent le commerce et l'or. Leurs savants disent : « Montrez-nous l'âme. Montrez-la, que nous puissions la palper, la peser, connaître ses réactions aux acides. Indiquez-nous sa structure moléculaire, ses réactions chimiques. Une preuve, une preuve, il nous faut une preuve », te diront-ils, sans se soucier de détruire par leur attitude négative, par leur suspicion, toutes les chances qu'ils ont d'obtenir la preuve qu'ils réclament²⁸².

La violence :

Là où vont les hommes de l'Ouest va la guerre²⁸³!

[À] en juger par mes propres impressions – les habitants du monde occidental avaient pour habitude de s'entre-tuer²⁸⁴.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 240.

²⁸² Rampa, 1957, *op. cit.*, p. 109-110.

²⁸³ *Ibid.*, p. 203.

[L]es Occidentaux n'ont pas besoin de raison pour se battre, ils font la guerre, c'est tout²⁸⁵.

Le matérialisme et le consumérisme :

[L]es gens veulent les biens matériels, le progrès technique, des fusées de plus en plus fortes, des avions sans pilote, la conquête de l'espace. Les véritables valeurs, les voyages astraux, la clairvoyance, la télépathie... tout cela n'éveille que leur méfiance, ils considèrent ces expériences comme des « tours » de music-hall²⁸⁶.

La méchanceté :

[C]ette Terre d'angoisse, avec ses hommes amers, aux langues mauvaises, responsables de tous les maux de la planète²⁸⁷.

L'arrogance :

Ce penchant des Occidentaux à s'occuper des affaires des autres m'a toujours stupéfié. Je ne l'ai jamais compris²⁸⁸.

La perfidie :

Les mensonges, les trahisons des Occidentaux ne me semblaient plus être qu'un cauchemar²⁸⁹.

La liste pourrait s'allonger. Plusieurs histoires de Rampa dépeignent l'égoïsme d'Occidentaux qui ne pensent qu'à eux-mêmes au détriment d'autrui. Le discours de l'auteur colporte le même anti-occidentalisme que décrivait Corm. La critique de Rampa ne se contente toutefois pas de désapprouver l'Occident en général, elle condamne directement les deux institutions qui sont au cœur de son identité. D'abord, elle rabroue la science moderne en lui opposant une cosmologie de type ésotérique, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, puis elle fait grief à la religion occidentale, principalement au christianisme. La critique de la religion en général et du christianisme en particulier est un aspect important de l'idéologie de Rampa qu'il reste à analyser.

Au premier chef des accusations de Rampa contre le christianisme figure la corruption. Le message de Jésus, selon Rampa, aurait été modifié par des clercs avides de pouvoir.

Une soixantaine d'années après cette Mort [de Jésus] une réunion, un congrès fut tenu dans une ville appelée Constantinople. Le dogme chrétien, la foi chrétienne

²⁸⁴ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 240.

²⁸⁵ Rampa, 1966, *op. cit.*, p. 140.

²⁸⁶ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 268.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 215.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 216.

subirent alors des modifications. Sans doute, certains prêtres de l'époque pensèrent-ils que d'insérer dans le dogme quelques châtements leur permettrait de mater les membres les plus réfractaires de leur Église²⁹⁰.

Initialement, selon Rampa, l'enseignement de Jésus correspondait à celui de la Grande Tradition. Jésus, comme Bouddha, était un initié.

Nous avons eu notre Grand Initié que nous appelons Gautama et que certains nomment le Bouddha. Les chrétiens ont eux aussi leur Grand Initié²⁹¹.

Rampa raconte que, selon des documents conservés dans des archives au Tibet, Jésus aurait visité les Indes et le Tibet avant d'enseigner en « Occident ».

La légende et, en fait, des documents témoignent que ce Grand Initié, qui, selon leurs propres Écritures, a erré dans les déserts, a visité les Indes et le Tibet pour s'y instruire, et trouver la Vérité quant à une religion convenant à la mentalité et à la spiritualité occidentale. Ce Grand Initié vint à Lhassa et visita notre cathédrale, le Jo Kang. Puis il retourna en Occident et institua une religion en tous points admirable et appropriée aux peuples occidentaux²⁹².

Les affirmations de Rampa sur la corruption du message de Jésus par les clercs ne lui sont pas originales. Il est fréquent, surtout depuis la Réforme (d'origine britannique, Rampa a probablement reçu une éducation religieuse anglicane), d'accuser les prêtres d'avoir corrompu l'enseignement du Christ. Plus près des préoccupations de Rampa, depuis le XIX^e siècle, de nombreux apologistes de la réincarnation ont aussi dénoncé un supposé camouflage des doctrines réincarnationnistes chrétiennes par le deuxième Concile de Constantinople²⁹³ (qui eu lieu en 553, et non soixante ans après la mort de Jésus, comme le prétend Rampa). Paul-Hubert Poirier, spécialiste du christianisme ancien, dans un article qu'il a consacré aux thèses réincarnationnistes sur l'Église ancienne et la réincarnation, est catégorique : « la thèse soutenue par les réincarnationnistes d'un consensus de l'Église ancienne, antérieurement au VI^e siècle, en faveur de la réincarnation, ne tient pas²⁹⁴. » Concernant la théorie de la falsification de la Bible par les prêtres, Couture souligne lui aussi qu'« elle ne tient pas

²⁹⁰ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 249.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 248.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ Avant Rampa, des auteurs comme Blavatsky et Papus, bien qu'ils ne soient pas les seuls, abordaient déjà ces questions. Après Rampa, ils sont nombreux à véhiculer de telles idées : Karl Otto Schmidt, Brian L. Weiss, Joseph Head et Sylvia L. Cranston en sont des exemples.

²⁹⁴ Voir Paul-Hubert Poirier, « Observations sur les témoignages des Pères de l'Église invoqués en faveur de la réincarnation », dans André Couture, avec la coll. de Marcelle Saindon, *La réincarnation, théorie, science ou croyance. Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Montréal, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1992, p. 51-63.

compte de la réalité historique²⁹⁵ ». Ce n'est pas la première fois que Rampa tient des propos qui vont à l'encontre des théories des spécialistes. Il le fait encore en soutenant que Jésus aurait séjourné au Tibet avant d'entamer sa prédication au Moyen-Orient. Cette idée reprend la légende inventée par l'aristocrate russe Nicholas Notovitch, dans *La vie inconnue de Jésus-Christ* (1894), selon laquelle il existerait au Tibet d'anciens rouleaux relatant le voyage initiatique en Inde de saint Issa (Jésus), le meilleur des fils des hommes. Selon Notovitch, ces rouleaux complèteraient les Évangiles en racontant le pèlerinage que Jésus aurait accompli entre sa douzième et sa trentième année, une période sur laquelle les Évangiles restent muettes. Il est fort probable que Notovitch se soit inspiré de certains passages de *Isis dévoilée* de Blavatsky²⁹⁶, alors que la fondatrice de la Société Théosophique aurait elle-même puisé dans *La Bible dans l'Inde, ou la Vie de Jezeus Christna*, de Louis Jacolliot (1869). La légende du voyage de Jésus en Inde, bien que les experts en aient exposé la supercherie²⁹⁷, a connu une fascinante postérité. Elle circule encore aujourd'hui chez certains auteurs du Nouvel Âge²⁹⁸. Si Notovitch n'allait pas jusqu'à dire que Jésus se soit rendu au Tibet après l'Inde, Rampa n'hésite cependant pas à le faire. Selon lui, Jésus aurait même visité le Jo Kang! Historiquement, il paraît difficile de soutenir une pareille affirmation, la construction du Jo Kang ayant été commandée par le roi Songtsen Gampo en 639 pour célébrer son mariage avec la princesse bouddhiste chinoise Wencheng. Quoi qu'il en soit, malgré les anachronismes grossiers de Rampa, ce qu'il est important de retenir de ses déclarations sur le christianisme est que cette religion, telle qu'elle était enseignée à l'origine, *était* bénéfique à l'Occident. Elle ne l'est plus. Les prêtres l'ont corrompue.

Rampa réinterprète fréquemment des passages de la Bible, Ancien et Nouveau Testament compris, de façon à suggérer que ses propres doctrines étaient connues des anciens Israélites et des premiers chrétiens. Il propose sa lecture personnelle des symboles du calice

²⁹⁵ Voir André Couture, 2000, *op. cit.*, p. 98-99.

²⁹⁶ En effet, Notovitch affirme avoir trouvé le rouleau sur Issa au monastère d'Hemis, au Tibet, alors qu'il y soignait sa jambe blessée. Curieusement, dans *Isis dévoilée* (1877), Blavatsky racontait l'histoire d'un voyageur s'étant fracturée la jambe près du mont Athos, en Grèce, et qui aurait été conduit au monastère local où il aurait découvert un rouleau contenant la *Vraie doctrine* de Celse (voir H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled*, Vol. II, part 2, chap. 1, page 52, notes de bas de page sur <http://www.theosociety.org/pasadena/isis/iu2-00-c.htm#contents>, tel que consulté le 23 janvier 2010).

²⁹⁷ Voir à ce propos: Frédéric Lenoir, *L'épopée des tibétains, entre mythe et réalité*, Paris, Fayard, 2002, p. 140-146; Michel Delahoutre, « Une mystification dans l'histoire des religions, *La vie inconnue de Jésus Christ*, par Nicolas Notovitch », *Esprit et Vie*, 13 novembre 1992, p. 86-89; et du même auteur « Le Nouvel Âge, un hindouisme mal inculturé à l'occident? Réflexions d'un indianiste », *Esprit et vie*, n° 49, 3 juillet 1992, p. 657-667.

²⁹⁸ Voir Elizabeth Clare Prophet, *The Lost Years of Jesus: Documentary evidence of Jesus' 17 Year Journey to the East*, Gardiner, Summit Publications, 1984, 468 p.

d'or et de la corde d'argent²⁹⁹; il explique la présence des géants dans l'Ancien Testament³⁰⁰; il réinterprète l'histoire d'Adam et Ève³⁰¹, les récits du déluge et de la manne de l'Exode³⁰²; il affirme que les anciens chrétiens croyaient eux aussi dans la possibilité du transfert de conscience³⁰³ et du voyage astral³⁰⁴. Bref, les références au christianisme ne manquent pas chez Rampa. S'il en est ainsi, c'est que l'auteur s'adresse à des gens qui connaissent le christianisme et qui y adhèrent probablement. Il veut les convaincre que ses doctrines ésotériques sont acceptables même pour des chrétiens. C'est pourquoi Rampa cherche à légitimer ses idées à même le christianisme ancien. À l'époque où il écrivait, l'ordre religieux établi depuis deux millénaires par le christianisme subissait de nombreuses critiques. Le deuxième concile œcuménique du Vatican (1962-1965) témoigne de cette effervescence religieuse. Rampa sait que le doute s'est installé chez plusieurs croyants concernant les doctrines chrétiennes officielles, mais surtout concernant les clercs. Ce sont les prêtres que Rampa accuse de corruption. Nous l'avons vu, selon lui, les premières races humaines auraient été menées à la catastrophe par des prêtres corrompus, avides de pouvoir et armés d'une science mortelle. En ce domaine, il semble que, pour Rampa, rien n'a changé depuis des millénaires. Si les prêtres sont corrompus, il va de soi qu'ils aient modifié l'enseignement du Christ pour le tourner à leur avantage, du moins tel est ce que suggère sa rhétorique. Dans le climat religieux où l'auteur publiait ses livres, il est compréhensible que ses propos aient pu en séduire plusieurs.

En somme, Rampa croit que le message originel du Christ est bon, puisqu'il va dans le même sens que la Grande Tradition, et que seuls les ajouts des prêtres (les doctrines qui vont à l'encontre de la Tradition) sont néfastes. Il en découle que, pour Rampa, quelqu'un peut continuer à croire dans le Christ, tout en pratiquant l'alchimie spirituelle de la Tradition, et cela sans l'autorisation d'aucun clerc ni d'aucune association religieuse. Rampa, nous l'avons vu, propose une auto-initiation spirituelle en dehors de toute autorité religieuse. Il ne se soucie d'aucun spécialiste, qu'il soit historien, orientaliste ou prêtre. En tant qu'initié, Rampa peut se permettre cette liberté. Cette confiance en lui-même ajoute d'ailleurs une certaine force au mythe. Envers et contre tous, Rampa reste ferme. Une telle façon de faire devait inmanquablement susciter une réplique des autorités. Il semble en effet que, dans l'ensemble,

²⁹⁹ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 232.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 249.

³⁰¹ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 127.

³⁰² Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 133.

³⁰³ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 16 + 216.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

les critiques de Rampa se soient laissés prendre au jeu. En voulant à tout prix rectifier les erreurs de Rampa et dénoncer ses « mensonges », les critiques ont agi comme les prêtres belliqueux des races anciennes. Ils voulaient être les seuls à dire ce qui est vrai et ce qui est faux. Or, pour Rampa, la vérité est accessible à quiconque s'en donne la peine. Le rejet des théories de Rampa par les experts a peut-être contribué au succès de l'auteur en donnant l'impression d'une conspiration contre la vérité. Pour certains, ce que les autorités rejettent est nécessairement digne d'intérêt. Rampa semble suivre cette stratégie quand il fait allusion à une conspiration contre sa personne.

Tu as vraiment subi de grandes épreuves, me dit-il, mais tout ce que tu as enduré avait sa raison d'être. Nous avons étudié les habitants de la Terre, et les membres de cultes étranges, néfastes, qui t'ont persécuté et *persécuteront* encore, car ils manquent de compréhension³⁰⁵.

Contrairement aux cultes néfastes, un des principes clés de l'idéologie de Rampa est la liberté de croyance. Chacun peut croire ce qu'il veut. Croire fait du bien à l'homme. Plusieurs passages le confirment.

Lis, lis encore et toujours, mais ne laisse jamais aucun livre fausser ton pouvoir de jugement et de discernement. Un livre est censé enseigner, instruire ou même distraire. Ce n'est pas un maître qu'il faut suivre aveuglément et sans raison. Aucun être doué d'intelligence ne devrait être réduit en esclavage par un livre ou par les mots d'un autre homme³⁰⁶.

Aucune religion n'est seule à détenir les clés du Paradis, et aucun homme ne sera damné éternellement pour être entré dans une église avec son chapeau sur la tête, au lieu d'enlever ses chaussures. Au Tibet, on peut lire sur la porte des lamaserias : « Un millier de moines, un millier de religions³⁰⁷. »

La religion est un réconfort. Savoir la vérité sur la vie – et sur la mort – est un réconfort encore plus grand³⁰⁸.

Bien que la religion soit nécessaire, Rampa reproche à l'Église (et à toute autorité du même genre) sa prétention à détenir l'unique vérité.

En Occident, il existe certains petits groupes et cultes qui s'imaginent être les seuls à avoir la clef des Champs Élyséens. Certaines religions ont employé la torture pour se gagner des fidèles³⁰⁹.

³⁰⁵ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 196.

³⁰⁶ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 187.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁰⁹ Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 234.

Aux yeux de Rampa, toute personne ou association qui prétend détenir l'unique vérité est une source potentielle de conflit et de désastre. Telle est la cause des guerres de religion et de la chute des races anciennes. Puisque Rampa accuse le christianisme d'être tyrannique et corrompu, il apparaît, au premier abord, que le mythe de Rampa est anti-chrétien. Il est nécessaire de mettre une sourdine à cette conclusion quelque peu réductrice de la pensée de l'auteur. En effet, il faut remettre les réflexions de Rampa sur le christianisme dans le contexte plus large de réflexions sur la religion en général. De la même façon que Rampa se sert de l'Orient pour illustrer ce vers quoi l'Occident devrait tendre, inversement il utilise le christianisme comme un cas de figure qui montre ce que la religion, en général, ne devrait pas devenir (c'est-à-dire tyrannique et corrompue). D'abord et avant tout, plus que l'Église, Rampa rejette toute forme d'autorité qui prétend détenir l'unique vérité et qui exploite la peur de ses fidèles. Si le christianisme, catholique ou autre, peut servir de repoussoir, Rampa s'en sert. D'autant plus que son public est sensible sur ce sujet. Dans un autre contexte culturel, s'il était iranien par exemple, Rampa aurait probablement critiqué les ayatollahs. Rampa n'est pas anti-chrétien, il est contre la tyrannie sous toutes ses formes.

En résumé, la vision de Rampa concernant l'état de la religion en Occident pourrait prendre l'allure de l'équation suivante : religion = église (ou secte) = autorité = corruption = dogmatisme = esclavage spirituel = guerre = chute de l'humanité. C'est pour pallier à cette situation que Rampa propose d'observer ce qui se passe du côté de l'Orient.

5.2 L'idéalisation de l'Orient

Après avoir mis en lumière les reproches formulés par Rampa à l'encontre de la société occidentale (incrédule, belliqueuse, égoïste, matérialiste...) et de sa religion (corrompue et tyrannique), le choix du Tibet d'avant l'invasion chinoise comme idéal type d'une société spirituelle, paisible et compatissante, peut sembler paradoxal. En effet, avant l'invasion de 1950, le Tibet avait connu de nombreux conflits violents entre sectes rivales, respectait une hiérarchie sociale rigide sans égard aux plus démunis, était complètement fermé sur lui-même et se montrait généralement hostile envers les étrangers. L'idéalisation du Tibet, chez Rampa comme chez Blavatsky et bien d'autres, témoigne de l'ignorance générale de l'époque à l'égard du Tibet. De nombreux spécialistes ont constaté combien la fermeture des frontières du Tibet aux étrangers, depuis des siècles, a excité la curiosité occidentale et a contribué à la formation d'un Tibet imaginaire³¹⁰. Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les nombreux

³¹⁰ Voir, entre autres, Peter Bishop, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Berkeley, University of California Press, 1989, 308 p.; Peter Bishop, « Not Only a Sangri-La,

facteurs qui ont favorisé la création d'une perception occidentale romantique du Tibet. Comme ce dernier sujet a déjà été abordé maintes fois, je limiterai mon analyse au Tibet de Rampa, un monde imaginaire qui n'a jamais été considéré en lui-même mais toujours en rapport avec le Tibet réel. Je laisserai donc de côté le Tibet des experts et m'occuperai uniquement d'analyser la fonction symbolique du Tibet dans le mythe de Rampa.

Pour Rampa, le Tibet représente un héritage précieux légué à l'humanité actuelle par des civilisations anciennes.

J'ai étudié de très vieux livres, datant d'une époque très reculée où l'Occident n'était encore qu'un désert, car, tu le sais, la vie est d'abord apparue en Chine et dans les régions entourant le Tibet et se propagea aux Indes avant de gagner l'Occident³¹¹.

Il y a cinq cent mille ans, cet endroit était habité par des savants d'une race et d'un type différents³¹².

Il existe sous le Potala de mystérieux tunnels, où se trouve sans doute la clé de l'histoire du monde³¹³.

Depuis le désastre de l'Atlantide, le Tibet de Rampa est un des plus importants centres de gravité spirituels au monde.

C'est la science enseignée par nos ancêtres du temps jadis, inscrite dans les pyramides d'Égypte, dans les Grands Temples des Andes et dans le plus important reliquaire de connaissances occultes qui soit au monde : les hauts plateaux du Tibet³¹⁴.

Le Tibet et l'Himalaya sont « sacrés³¹⁵ ». Ils sont le plus important dépôt de science spirituelle humaine.

De pieux pèlerins s'y pressaient en foule [au Potala] pour se prosterner devant le plus grand siège de savoir occulte en ce monde³¹⁶.

Aux yeux de Rampa, il semble que rien ne soit ordinaire au Tibet, tout y est différent et mieux qu'en Occident. Au Tibet de Rampa, les cerfs-volants sont géants et peuvent parfois servir à

Images of Tibet in Western Literature », dans Thierry Dodin et Heinz Rather (ed.) *Imagining Tibet, Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 201-221; Michel Faucheux, *Le Tibet de la mémoire*, Paris, Éditions Philippe Lebaud, 2001, 232 p.; Frédéric Lenoir, *L'épopée des Tibétains, entre mythe et réalité*, Paris, Fayard, 2002, 423 p.; et Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, traduit de l'anglais (américain) par Nathalie Münter-Guiu, Paris, Éditions AutrementFrontières, 2003, 301 p.

³¹¹ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 258.

³¹² Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 209.

³¹³ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 174.

³¹⁴ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 5.

³¹⁵ Voir Rampa, 1960, *op. cit.*, p. 34.

³¹⁶ Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 20.

transporter des gens³¹⁷; les chats sont énormes et servent à garder les temples³¹⁸; il existe des yétis qui rôdent dans les montagnes³¹⁹; les étoiles sont de toutes les couleurs et aucune fumée ne souille les cieux³²⁰; la médecine est plus évoluée qu'en Occident³²¹; les livres sont fabriqués de façon spéciale³²²; même la façon de respirer est différente³²³. Le Tibet de Rampa, est-il nécessaire de le mentionner, est utopique. L'utopie (du grec *où topos* : qui n'est en aucun lieu) est une situation imaginaire sans rapport avec aucun lieu donné du monde réel. Nombreux sont les auteurs à avoir inventé des utopies pour exposer leurs conceptions d'une société idéale, pensons à la *République* de Platon, aux *Voyages de Gulliver* de Swift ou encore à la *Cité du Soleil* de Campanella. Bien que Rampa considère son Tibet comme sacré, il s'agit avant tout d'un lieu utopique. Peter Bishop souligne la différence entre un lieu sacré et un lieu utopique.

In the phenomenology of the imagination, utopias and sacred places are different. Sacred places are entrances to paradox: they embody tension and contradiction; utopias resolve these, eliminate them. At the center of the sacred place is the *axis mundi*, the axis that connects heaven, earth and the underworld. In a sacred place light and dark meet; it is a place of fear as well as one of awe and worship. But with utopia, the darkness is always outside, excluded. Paradox is not suffered, but removed. Sacred places help to orientate the world; they are part of the social fabric. Regular journeys can, and must, be made to and from such places so that bearings can be taken, guidance received and communication occurs with the gods. Utopias, by contrast are separated from social life by a revolutionary abyss. They are places of hope and aspiration. Whilst sacred places are for temporary visits, utopias are for future dwelling. Sacred places usually help to stabilize the world, and provide sites for worship and prayer. Utopias, on the other hand, while often escapist, may also provide imaginary places where an alternative society can be envisaged; places where vision can be brought to life and experiments tried out; vantage points where criticism can be directed back at established society³²⁴.

À la lumière des propos de Bishop, le Tibet de Rampa apparaît être une de ces utopies dont la fonction est de critiquer la société occidentale moderne en imaginant une société idéale qui lui soit opposée. Rampa n'est pas le premier à idéaliser ainsi le Tibet. Lenoir rappelle que « [p]lus que toute autre terre d'Asie, le Tibet cristallise ainsi depuis des siècles les rêves

³¹⁷ Voir Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 161-163 + 172.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

³²⁰ Rampa, *op. cit.*, 1966, p. 98.

³²¹ Voir Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 9 et 1960, *op. cit.*, p. 36.

³²² Voir Rampa, 1963, *op. cit.*, p. 238-240.

³²³ Voir Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 223.

³²⁴ Bishop, 1989, *op. cit.*, p. 215-216.

occidentaux d'un Orient magique et mystérieux³²⁵. » Harry Oldmeadow va dans le même sens que Lenoir en insistant sur le désenchantement vis-à-vis de l'Occident moderne que véhicule le Tibet de l'imaginaire occidental : « Tibet [...] has also become a kind of sacred space within the desecrated wastes of the modern West³²⁶. » En récupérant la charge symbolique du Tibet en Occident, le mythe de Rampa offre, une fois encore, un « nouveau bricolage » de mythes plus anciens issus de l'imaginaire occidental. Comme il est un « non-lieu », le Tibet utopique de Rampa n'existe pas ailleurs que dans l'imaginaire. Pourquoi s'obstinerait-on alors à le comparer au Tibet réel et à son bouddhisme particulier? Il importe toutefois d'analyser la critique que le Tibet de Rampa projette sur l'Occident. Ce royaume imaginaire incarne le mariage possible entre la science et une religion vraiment spirituelle (la Grande Tradition). Il est un exemple de pacifisme et de joie de vivre. Selon Rampa, ces attributs font défaut à l'Occident.

Plusieurs passages du récit de Rampa permettent de comprendre en quoi la religion idéale du Tibet se différencie de la religion occidentale. D'abord, selon Rampa, la religion du Tibet est contre tout prosélytisme.

Nous ne cherchons jamais à faire des conversions ni ne demandons à qui que ce fût d'être des nôtres car pour nous, tout homme doit être libre de son choix³²⁷.

La religion du Tibet est personnelle et ne s'impose à personne.

Aucune religion ne peut être meilleure que celui qui la pratique. Ici, nous avons des moines bouddhistes et certains sont pieux, dévots, de bonne moralité, alors que d'autres le sont moins. Une religion est personnelle, propre à chaque individu, chaque personne a son idée de la religion, chacun y trouve différentes choses et peu importe que cet homme soit bouddhiste, hindou, chrétien ou juif. Ce qui importe, c'est que chaque personne pratique sa religion au mieux de sa foi et de ses facultés³²⁸.

Au Tibet, chacun pratique sa religion selon son degré de compréhension et ne juge pas les autres.

Je regardai autour de moi les garçons, les hommes, les très vieux sages, chacun accomplissant ses dévotions selon son degré de compréhension³²⁹.

La religion du Tibet n'est pas extrémiste, elle est rationnelle.

³²⁵ Lenoir, 1999, *op. cit.*, p. 223.

³²⁶ Oldmeadow, *op. cit.*, p. 126.

³²⁷ Rampa, 1959, *op. cit.*, p. 23.

³²⁸ Rampa, 1966, *op. cit.*, p. 214.

³²⁹ *Ibid.*, p. 17.

La religion est une discipline qui ne peut servir que si l'on use de bon sens et de modération³³⁰.

Mais si nous allons au fond des choses, si nous extrayons de l'essence de chaque religion nous découvrons qu'elles ont toutes un point commun. Elles parlent toutes de l'existence de Dieu, d'un Être Suprême. Nous pouvons l'adorer de manières différentes, mais du moment que nous l'adorons avec toute notre foi, le reste importe peu³³¹.

Au Tibet de Rampa, la religion est avant tout une pratique, un mode de vie.

Mais tous les mots imprimés et toutes les paroles ne peuvent servir que d'adjuvant à l'esprit afin de mieux réfléchir et de pouvoir relater l'expérience des Grandes Vérités que l'on aura connues et les comparer à celles que proposent les autres. Tout cela signifie, dit le lama en souriant, que l'on ne peut aller bien loin si l'on n'est qu'un simple théoriste; il faut aussi avoir la pratique. Il est dit qu'un seul croquis vaut plus que mille mots, mais moi je dis que notre propre expérience vaut plus que mille croquis³³².

Comme partout ailleurs, selon Rampa, la religion est indispensable au Tibet.

Il est donc indispensable que tous les peuples aient une religion, qu'ils obéissent à une discipline spirituelle, car s'il n'y avait que la discipline physique ce serait le règne de la force, et le plus fort régnerait. Mais la discipline spirituelle fait régner l'amour. Le monde d'aujourd'hui a grand besoin de religion, non pas celle-ci ou celle-là, mais n'importe quelle religion selon qu'elle convient le mieux au tempérament de tel ou tel peuple³³³.

La religion du Tibet, comme la conçoit Rampa, se distingue du dogmatisme, de la tyrannie et de la corruption de la religion occidentale. De plus, contrairement à ce qui s'est produit en Occident, en renonçant au progrès technique et en se spécialisant dans l'étude des mystères de l'esprit, la religion du Tibet est devenue une véritable science spirituelle.

Nous avons compris depuis longtemps que la vie dans le monde des affaires est trop précipitée pour laisser le temps de s'occuper des choses de l'esprit. Notre monde physique s'était transformé avec lenteur pour que nos connaissances ésotériques puissent grandir et se développer. [...] Ces pouvoirs n'ont absolument rien de magique, ils résultent simplement de l'application de certaines lois naturelles³³⁴.

³³⁰ *Ibid.*, p. 87.

³³¹ *Ibid.*, p. 209.

³³² *Ibid.*, p. 86.

³³³ *Ibid.*, p. 210.

³³⁴ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 113.

Ce bref survol du Tibet utopique de Rampa permet de constater que l'auteur a imaginé un monde spirituel paisible où la science et la religion s'unissent pour contribuer au bien-être de chacun. Ce monde imaginaire s'oppose en tout point au matérialisme athée promulgué par la science moderne et au dogmatisme sectaire de la religion occidentale, deux institutions que l'ésotérisme ne cesse de critiquer depuis le XVIII^e siècle. Le Tibet de Rampa est le royaume idéal où peut fleurir la Grande Tradition. Le vœu secret derrière le mythe de Rampa serait-il de ramener la Tradition au centre des préoccupations du monde moderne? Si tel était le cas, les idéaux de Rampa rejoindraient ceux de nombreux intellectuels et ésotéristes de son temps, dont René Guénon (1886-1951) et Mircea Eliade (1907-1986) sont parmi les plus fameux. Avec le rejet du monde moderne et l'espoir d'un retour à la Tradition comme trame de fond, il devient possible de faire correspondre l'opposition Orient / Occident du mythe de Rampa avec celle de sacré et de profane d'Eliade et avec celle de société traditionnelle et de société moderne de Guénon. La vision traditionaliste exprimée à travers l'œuvre de ces deux derniers auteurs véhicule d'ailleurs une perception de l'Orient similaire à celle de Rampa. Mark Sedgwick le constate en effet.

Inversion and the search for wisdom in the East both have something in common with Orientalism, as analyzed by Edward Said. [...] The general view of the Orient is in many ways an inverse form of Orientalism. Both Traditionalism and Orientalism are dualistic systems, both derive from the nineteenth century, and both share the important methodological failing of overreliance on texts and underreliance on observation. Like Orientalism, Traditionalism tends to portray the world outside the West as the mirror of the West. The difference is that the comparison is complimentary toward the non-West. Instead of contrasting a Middle East peopled by childlike irrational beings incapable of organization and self-discipline to a mature, disciplined, scientific and rational West, Traditionalism contrasts a West characterized by modernity, materialism, and mere technical skill to a Middle East of Tradition, spirituality, and wisdom. This understanding of the Middle East is arguably no more accurate than that of the classic Orientalist³³⁵.

Rampa se démarque toutefois d'Eliade et de Guénon en rejetant toute forme d'autorité spirituelle. Alors qu'Eliade et Guénon voyaient d'un bon œil la fondation de sociétés ésotériques initiatiques recrutant parmi l'élite occidentale, Rampa suggère plutôt une auto-initiation individuelle et personnelle, en dehors de toute institution et accessible à qui le veut. C'est pourquoi, selon la typologie de Faivre, j'ai suggéré précédemment de comprendre la

³³⁵ Mark Sedgwick, *Against the Modern World, Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 266.

démarche de Rampa comme une voie ésotérique de type « humaniste / alchimique ». Alors que la voie puriste de Guénon a conduit à l'émergence d'un ésotérisme traditionnel renouvelé, que les spécialistes s'entendent pour nommer « traditionalisme », la voie humaniste de Rampa a contribué à établir les fondements du Nouvel Âge. Le Tibet imaginaire a d'ailleurs grandement inspiré les pionniers du Nouvel Âge, ainsi que le rappelle Frank J. Korom.

All of the instances recounted above suggest a keen interest in the image of Tibet – imagined or real – among people who can be said to be frontrunners of the New Age movement in America. [...] It is precisely through Buddhism that Tibet made its entry into the American context after the turn of the twentieth century. It is Buddhism also that attracted many Americans into alternative religious practice at this critical juncture, for it provided a distinctive foreign “intellectual landscape” (Tweed, 1992 : xxii, 78-110) for the development of a socio-religious critique of American society based on dissent, which later re-emerged as a major reason for a return to the East by contemporary New Agers³³⁶.

Pour le Nouvel Âge comme pour Rampa, le Tibet et son bouddhisme, réels ou imaginaires, offrent une perspective différente sur le monde qui sert de point d'appui à une critique de la modernité. Cette critique, chez Rampa comme dans le Nouvel Âge, s'attaque aux deux institutions dominantes de la société occidentale et leur oppose une nouvelle perspective qui unifie spiritualité et science. Hanegraaff le constate en effet.

All New Age religion is characterized by a criticism of dualistic and reductionistic tendencies in (modern) western culture, as exemplified by (what is emically perceived as) dogmatic Christianity, on the one hand, and rationalistic/scientistic ideologies, on the other. It believes that there is a “third option” which rejects neither religion and spirituality nor science and rationality, but combines them in a higher synthesis. It claims that the two trends which have hitherto dominated western culture (dogmatic Christianity and an equally dogmatic rationalistic/scientistic ideology) have been responsible for the current world crisis, and that the latter will only be resolved if and when this third option becomes dominant in society³³⁷.

La même critique du monde moderne véhiculée par le Nouvel Âge, je l'ai montré, est présente dans l'œuvre de Rampa. Tout indique que le mythe ésotérique de Rampa se situe à l'aurore du Nouvel Âge. Hanegraaff a d'ailleurs expliqué que la critique nouvel-âgiste de la modernité s'inspire de la tradition ésotérique occidentale³³⁸.

³³⁶ Frank J. Korom « The Role of Tibet in the New Age Movement », dans Thierry DODIN et Heinz RATHER (ed.), *Imagining Tibet, Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 173.

³³⁷ Hanegraaff, *op. cit.*, p. 517.

³³⁸ Voir *ibid.*, p. 515.

Conclusion : Une crise spirituelle mondiale

Pour conclure, il convient de rappeler un dernier rôle que joue le Tibet dans le mythe de Rampa. Ce dernier aspect contribue à l'atmosphère apocalyptique du mythe. Il s'agit peut-être du lieu de contact le plus réaliste entre le mythe de Rampa et le Tibet. Je parle de l'invasion du Tibet par la Chine communiste. Aux yeux de Rampa, comme pour beaucoup d'autres, les conséquences de la présence communiste au Tibet – la profanation et la destruction des temples et des sanctuaires bouddhiques, le massacre, la torture et l'emprisonnement des Tibétains, les restrictions concernant les pratiques religieuses et les coutumes nationales – ont des répercussions planétaires. Selon le mythe de Rampa, la présence communiste au Tibet constitue un viol. Symboliquement, il s'agit du viol de la terre paisible et pure du Tibet, la nation spirituelle par excellence, l'image même de la mère. À l'échelle de l'histoire, il s'agit d'un autre de ces trop nombreux crimes du XX^e siècle perpétrés par le matérialisme athée d'un peuple qui s'est laissé prendre par l'illusion d'une des grandes idéologies occidentales du siècle. En étendant son influence aux quatre coins du globe, l'Occident a mis en péril, par l'intermédiaire de la Chine communiste, le dernier sanctuaire spirituel de l'humanité.

[P]ourquoi fallait-il que nous fussions envahis? Que pouvait-on reprocher à mon pays pacifique dont la seule ambition était de se développer sur le plan spirituel? Pourquoi d'autres nations convoitaient-elles notre terre? Nous ne désirions rien qui ne nous appartint déjà. Pourquoi fallait-il alors qu'on veuille conquérir notre pays et réduire notre peuple en esclavage? Notre seul désir était de vivre en paix, et à notre guise³³⁹.

Depuis l'invasion chinoise, le Tibet de Rampa est méconnaissable. Tout a été souillé.

À quelques milliers de pieds de la surface terrestre, je poussai une exclamation de surprise horrifiée. Un aérodrome ! Il y avait des aérodromes autour de la Cité de Lhassa ! Le paysage avait perdu son aspect familier et en regardant autour de moi, je vis que deux nouvelles routes traversaient les montagnes et s'étrécissaient en direction de l'Inde. Des véhicules, des véhicules à roues, y passaient rapidement. Je descendis plus bas, sous la surveillance de ceux qui m'avaient emmené jusque-là. Et je vis que des esclaves creusaient des fondations, sous la garde des Chinois en armes. Abomination de la désolation ! Au pied même du glorieux Potala s'étalait un affreux bidonville, desservi par un réseau de chemins de terre. Des fils de fer épars reliaient les bâtiments, donnant à l'endroit un aspect hétéroclite et mal tenu. Je levai les yeux vers le Potala et – par la dent sacrée du Bouddha ! – je vis que le Palais était souillé de slogans communistes chinois ! Avec sanglots et dégoût, je détournai mes regards.

³³⁹ Rampa, 1956, *op. cit.*, p. 165.

S'il a jamais existé, l'Éden spirituel de Rampa n'existe plus. Il a été pris d'assaut par une idéologie tyrannique qui n'a que faire de la Tradition et de l'évolution de la science spirituelle. Peu importe ce qu'ont pu être les Tibétains, qu'ils aient été idéalisés par certains ou non, rien ne pourra jamais justifier l'asservissement et la liquidation de leur peuple et de leur culture. Rampa rappelle que l'on a permis l'invasion du Tibet comme on a permis la shoah. Nous avons fermé les yeux sur Auschwitz, et maintenant nous les fermons sur le Tibet. L'expression biblique³⁴⁰, « abomination de la désolation », que reprend Rampa exprime le désastre de l'invasion du Tibet en termes apocalyptiques. De la même façon que le Saint des Saints a été saccagé par les Romains, le Tibet sacré a été détruit. Combien de non-Tibétains ont exprimé aussi éloquemment que Rampa, à son époque, les lourdes conséquences pour l'humanité que représente la destruction du Tibet? Quel spécialiste du Tibet aura autant ouvert les yeux de l'Occident sur la situation tibétaine? Il y eut un Soljenitsyne pour dénoncer l'horreur des goulags; il y eut un Rampa pour exposer le drame tibétain au grand public.

Dans le mythe de Rampa, l'humanité, privée de son dernier sanctuaire, est en crise. Elle doit se prendre en main et choisir. Soit qu'elle continue sur la même voie, celle de l'égoïsme, du matérialisme, de l'athéisme, du dogmatisme et de la tyrannie, soit qu'elle se « ré-Orient-e » vers la liberté spirituelle, le don de soi, la discipline personnelle, l'ouverture à l'autre et la paix. Il s'agit de choisir entre l'ordre ancien (masculin, autoritaire et matérialiste : des valeurs que Saïd identifiait à l'Occident des orientalistes) et l'ordre nouveau (féminin, compassionné et spirituel : des valeurs perçues autrefois comme typiques de l'Orient). « Nous sommes à l'aube d'une ère nouvelle », disait un vieux moine à Rampa. La thématique n'est pas sans rappeler la distinction entre l'ère des Poissons et celle du Verseau qui traverse le Nouvel Âge. Le choix est simple, continuer à s'autodétruire ou opter pour le changement et vivre un nouvel âge d'or.

³⁴⁰ Matthieu 24, 15 et Daniel 9, 27.

Conclusion

L'analyse du mythe de Rampa présentée dans ces pages ne prétend pas être exhaustive. Je n'ai retenu que cinq des dix-neuf livres de l'auteur. Une étude qui aurait analysé l'ensemble de ses écrits aurait pu aborder les questions des extra-terrestres, de la Terre creuse, de la naissance du monde, de la crucifixion, des démons et des dieux, de l'alcool et de la drogue, de l'homosexualité, de l'avortement, de la neuvième dimension, de la presse, du végétarisme, de la politique internationale, etc. Mon objectif était plutôt de montrer, à partir d'un corpus restreint et représentatif du mythe qui a popularisé les récits de Rampa, combien l'œuvre de l'auteur s'inspire des traditions ésotériques occidentales, principalement de la Théosophie, et anticipe les spéculations du Nouvel Âge.

J'ai apporté les exemples réunis ici pour illustrer comment l'œuvre de Rampa est un nouveau bricolage de mythes ésotériques anciens et comment elle tente de s'insérer dans une tradition religieuse qui se veut universelle et que l'ésotérisme nomme couramment « Grande Tradition ». Toutefois, j'ai expliqué que Rampa rompt avec l'ésotérisme traditionnel en empruntant ce que Faivre appelle la voie humaniste / alchimique, c'est-à-dire en préférant une auto-initiation personnelle, s'appuyant sur la lecture et l'autodiscipline, à une initiation conférée au sein d'un ordre initiatique reconnu. Il s'agit de la même rupture que l'on retrouve dans le Nouvel Âge et sur laquelle Couture insistait en affirmant que,

la rupture que pose le Nouvel Âge ne permet pas de considérer l'ésotérisme des maîtres de passé autrement que comme des légitimations à même le passé de démarches radicalement différentes. Autrement dit, les adeptes du Nouvel Âge (en particulier les auteurs qui relèvent de ce courant) se servent à la pièce de principes ou d'éléments découverts dans les ésotérismes et les occultismes des XIX^e et XX^e siècles (l'angéologie en est un exemple) pour fonder le libre accès de chacun à la spiritualité de son choix³⁴¹.

Cette rupture, qui témoigne de la naissance d'un nouvel individualisme religieux en butte aux institutions religieuses dominantes, n'est pas le seul lien qui unit Rampa au Nouvel Âge. Le lien possible entre le transfert de conscience de Rampa et le *channeling*, la présentation d'une cosmologie inspirée de l'ésotérisme, la recherche d'une science spirituelle rompant avec le

³⁴¹ André Couture et Nathalie Allaire, *Ces anges qui nous reviennent*, Montréal, Fides, 1996, p. 128, note.

réductionnisme et le dualisme de la pensée matérialiste, le recours aux mythes des anciennes civilisations humaines, la constitution tripartite de l'homme, la réincarnation, la conception évolutionniste du progrès spirituel, les pouvoirs psychiques et les phénomènes paranormaux, l'idéalisation d'un Orient spirituel et la critique du monde moderne, et principalement de ses deux institutions dominantes, la science et la religion, sont tous des thèmes caractéristiques du Nouvel Âge.

En soutenant que l'œuvre de Rampa anticipe le Nouvel Âge, j'affirme que l'auteur a écrit à une époque où cette mouvance n'existait pas encore dans sa forme actuelle, telle que définie par les experts, ou du moins qu'elle n'en était encore qu'à ses premiers balbutiements. Telle hypothèse concorde avec la thèse de Hanegraaff selon laquelle le terme « Nouvel Âge » doit être compris comme faisant référence à un mouvement qui a émergé durant la seconde moitié des années 1970, qui a atteint sa maturité dans les années 1980 et qui existe encore aujourd'hui³⁴². Le professeur hollandais rappelle toutefois que les mouvements de la contre-culture des années 1960 ont offert un terroir fertile dans lequel le Nouvel Âge a pu prendre racines. Les premières parutions anglophones des cinq livres de Rampa que j'ai retenus pour cette étude se situent entre 1956 et 1966. Le dernier livre de l'auteur, *Le sage tibétain*, a été publié en 1980. À une époque où le Nouvel Âge n'existait pas encore en tant que tel, le mythe de Rampa véhiculait déjà les principes idéologiques. L'auteur a vu naître le Nouvel Âge de ses propres yeux et son œuvre a certainement contribué au développement de ce nouveau mouvement spirituel. Bien qu'il ne soit pas le seul, il faut admettre que Rampa a été un pionnier. Son œuvre faisait écho aux préoccupations de son temps, c'est pourquoi elle a connu un tel succès.

L'aspect « avant-gardiste » de l'œuvre de Rampa lui a causé des ennuis. L'auteur savait toutefois comment tirer avantage de cette situation. La riposte idéologique des spécialistes contre l'œuvre de Rampa a probablement contribué à son succès auprès du public. N'est-ce pas le lot des prophètes que de subir l'infamie de ceux qu'ils dénoncent? Rampa savait jouer au prophète. Combien d'auteurs, aujourd'hui, écrivent des histoires plus fantastiques les unes que les autres, en les présentant comme véridiques, sans que la presse ou que les spécialistes ne s'en formalisent! La polémique autour de l'œuvre de Rampa illustre à quel point la recherche scientifique est susceptible d'être victime des préjugés de son temps. Au lieu de prendre l'auteur pour ce qu'il est, un ésotériste visionnaire, de placer ses doctrines dans leur contexte, et d'examiner le type de religion qui s'en dégage, les spécialistes ont

³⁴² Voir Hanegraaff, *op. cit.*, p. 12.

préférèrent ridiculiser Rampa et corriger ses « erreurs ». L'auteur est ainsi devenu l'image type du faussaire illuminé. Son œuvre a été réduite à quelques fantaisies d'inspiration théosophique sur le Tibet et son bouddhisme. Or, le Tibet imaginaire n'est qu'un des thèmes du mythe de Rampa, un thème dont il est impossible de saisir toutes les implications si on le détache de l'ensemble des autres éléments du récit. Ces remarques suggèrent que subsistent encore aujourd'hui, au sein de l'académie, certaines préconceptions sur ce que devrait être une religion « authentique » et digne d'intérêt. Tant que ces préjugés persisteront, il sera nécessaire d'insister sur l'importance d'une étude distanciée des nouveaux mouvements religieux. Il en va non seulement du respect des démarches spirituelles d'un nombre croissant de nos contemporains, mais de l'intégrité des sciences des religions. Le Nouvel Âge, en tant que mouvement religieux, existe bel et bien. Il « se déploie sous nos yeux, en ce moment même », disait André Couture. Il serait dommage de ne pas saisir l'opportunité de l'étudier dès maintenant. Qui n'aurait pas aimé observer et analyser les premiers développements du christianisme, alors que les apôtres vivaient encore ? Dans cette optique, j'ai cru bon de dépasser les présuppositions de certains et d'aller voir ce qui se trouve au-delà du fantastique de l'univers de Rampa. À cet effet, l'approche mythologique inspirée des sciences sociales, puisqu'elle suspend le jugement pour considérer chacun des thèmes mythiques d'une œuvre comme un élément indispensable d'une équation idéologique, répondait à mon souci d'objectivité. Rampa et ses admirateurs, à mes yeux, méritaient d'être pris au sérieux.

L'influence de Rampa persiste encore aujourd'hui et ne se restreint pas aux spéculations du Nouvel Âge. S'il a inspiré le *Tintin au Tibet* (1960) de Hergé, l'univers de Rampa a aussi été dessiné par Jodorowski dans *Le lama blanc*³⁴³. Sur le moteur de recherche Internet *Google*, l'entrée « Lobsang Rampa » ne produit pas moins de 126 000 résultats. À titre de comparaison, celle de l'anthropologue « Agehananda Bharati » en génère moins de 29 000 et celle du célèbre maître tibétain « Sogyal Rimpoche » environ 41 300. Tous les livres de Rampa sont disponibles en ligne, gratuitement, en version anglaise. Certains sites vendent des produits dérivés, comme des disques compacts contenant les livres et les enregistrements vocaux de l'auteur ou encore des calendriers avec des photos de Rampa. Il existe aussi plusieurs forums de discussion consacrés à Rampa. Sur le site *Youtube*, j'ai trouvé cinq vidéos sur Rampa, mis en ligne entre 2008 et 2009, dont deux contenant des enregistrements vocaux réalisés par l'auteur lui-même, sur lesquels ont été ajoutées des

³⁴³ Une bande dessinée publiée en six tomes entre 1988 et 1993 (nouvelle édition en 2000), par Les Humanoïdes associés S.A.S., Paris.

images du Tibet. Il m'est aussi arrivé de découvrir le nom de Rampa par hasard, alors que je lisais un dépliant publicitaire du Mouvement Gnostique International. On pouvait y lire :

Ceux qui désirent découvrir plus amplement la Gnose pourront trouver l'expression de cette Connaissance dans les ouvrages des auteurs suivants : Alice Bailey, Annie Besant, Charles Leadbeater, Helena P. Blavatsky, le Dalai-Lama [...], Lobsang Rampa [...]³⁴⁴.

En 2001, un admirateur de Rampa, Daniel Harris, a obtenu l'autorisation de la NASA d'inclure dans une sonde à destination de Mars un CD-ROM sur Rampa. En retour, Harris a reçu un certificat marqué du sceau officiel de l'agence spatiale américaine adressé à Lobsang Rampa lui-même³⁴⁵. Peut-être un jour, des extra-terrestres découvriront-ils la religion terrienne de Rampa. On peut se demander avec quel sérieux ils la considèreront. Voudront-ils l'analyser pour mieux connaître les croyances des terriens ou se moqueront-ils d'eux?

Il pourrait être intéressant, dans une future enquête, de chercher à savoir ce qui a conduit les admirateurs de Rampa à lire son œuvre. Qu'ont-ils trouvé dans ses écrits qui les a rejoints personnellement? Enfin, comment la lecture de Rampa a influencé leur vision du monde, si elle l'a fait, et quel cheminement spirituel ont-ils poursuivi par la suite? Par curiosité, j'ai questionné un des admirateurs de Rampa, enregistré sur le site *Youtube* sous le nom de Plato979, qui a mis en ligne des vidéos sur l'auteur anglais³⁴⁶. Malheureusement, nos échanges ne sont plus visibles dans la section « Text Comments » rattachée à la vidéo. Je crois toutefois pertinent d'en rappeler la teneur.

- Plato979 : Hi, and thanks for replying. There are far more people interested in Dr Rampa than are publicly known. His books have had a huge impact on my life, & since posting these youtubes, I have found, on many many others as well. Your Thesis would be an incredibly interesting read & one I would be looking out for if you decide to publish it.

- Karl-Stéphan Bouthillette : Can you describe what you mean when you say "a huge impact on my life"?

- Plato979 : Simply put, from a very young age he made me think outside the square. A mini paradigm shift so to speak. At that time in my life, I had no idea there was so much more to everything. He put me on a road to discovery, & I have'nt looked back. Life can be a simple 3 dimensional existence if you want it. Birth, career,

³⁴⁴ Il s'agit d'un dépliant reçu en septembre 2009, à Québec, à l'occasion d'une conférence donnée par le Mouvement Gnostique International.

³⁴⁵ Voir « Rampa Today » sur http://www.newsfinder.org/site/more/lobsang_rampa/, tel que visité le 13 décembre 2009.

³⁴⁶ Voir « Lobsang Rampa Part 2 » sur *Youtube*, au lien <http://www.youtube.com/watch?v=IsLQ0J15Ank>.

marriage, family etc, or you can challenge life and investigate. Add another dimension. Dr Rampa opened the door to do that. & I am forever grateful to him³⁴⁷.

À ma grande surprise, un autre internaute ayant surpris nos échanges, au moment où ils étaient encore accessibles, a jugé bon de m'envoyer un courriel personnel. J'ai été surpris de constater comment cet Indien (!) parlait de Rampa avec révérence.

I am Bipul from India. I show (sic) your comment on youtube that you are writing a thesis on honorable T L Rampa. If possible could you please share. I will be thankful for your kindness. Best regards, Bipul³⁴⁸.

À n'en pas douter, de l'Amérique à l'Inde, l'œuvre de Rampa a touché ses lecteurs de façon bien réelle. Ne serait-il pas temps de lever le discrédit sur cet auteur hors du commun et de reconnaître son importance sur les scènes religieuse et littéraire de la seconde moitié du XX^e siècle? Le mythe de Rampa atteste de la résurgence d'une vieille tradition de contestations socioreligieuses souvent reléguée à la marge et forcée au secret. L'historien Georges Corm le soulignait, la vision occidentaliste du monde n'a jamais fait consensus. Si l'aspect idéologique des revendications anti-occidentalistes peut laisser penser qu'il s'agit de simples critiques bénignes, l'histoire du XX^e siècle témoigne des passions que peuvent parfois soulever des visions du monde qui s'opposent au sujet de l'avenir de l'Occident.

L'œuvre de Rampa, avec son idéologie contestataire, est un exemple contemporain de mythe millénariste. Elle invite l'Occident à devenir une civilisation spirituelle plus juste ou à faire face à son autodestruction. Ce mythe témoigne de l'insatisfaction grandissante de plusieurs de nos contemporains devant les postulats et les accomplissements de la modernité. Le matérialisme, le rationalisme, le réductionnisme et la violence sont quelques exemples des reproches souvent formulés à l'encontre de la société moderne par les nouveaux mouvements religieux. Pour certains, le dogmatisme et le matérialisme athée constituent un danger pour le patrimoine humain. D'autres perçoivent notre mode de vie actuel comme une menace pour la planète et la vie elle-même. Une simple visite dans une librairie Nouvel Âge révèle à quel point se rencontrent, dans la culture religieuse populaire, les revendications socioreligieuses les plus diverses, parfois même opposées. L'écologie, l'alimentation, la santé, la science, la réalisation spirituelle sont autant de domaines où tente de s'affirmer une nouvelle conscience religieuse. Le point rassembleur derrière ces multiples revendications réside dans l'espoir

³⁴⁷ J'ai reçu la dernière réponse de Plato979 dans ma messagerie personnelle de *Youtube*, dans la section « Comments », le 8 novembre 2009. J'ai retransmis la conversation en conservant la forme dans laquelle elle s'est déroulée, sans corrections.

³⁴⁸ Exactement le même jour où Plato979 a répondu à mon commentaire sur sa vidéo, soit le 8 novembre 2009, Bipul Vema, vivant à Bangalore, m'envoyait ce message.

d'un monde meilleur, plus spirituel pour certain, plus équitable pour d'autres, plus censé pour tous. À l'époque du *Peace and Love*, le Tibet imaginaire de Rampa incarnait, de façon utopique, ce monde idéal. Maintenant que le Tibet réel est sous occupation étrangère, on peut se demander quel royaume imaginaire relèvera demain le flambeau de l'espoir.

Bibliographie

- ARVON, Henri, *Le bouddhisme*, Paris, Éditions Quadrige, (1^e éditions Presses universitaires de France, 1951) 2005, 149 p.
- BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, 275 p.
- BHARATI, Aghananda, «Fictitious Tibet : The origin and persistence of Rampaism », *Tibet Society Bulletin*, Vol. 7, 1974, p. 1-11.
- BISHOP, Peter, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Berkeley, University of California Press, 1989, 308 p.
- BISHOP, Peter, « Not Only a Sangri-La, Images of Tibet in Western Literature », dans Thierry DODIN et Heinz RATHER (ed.), *Imagining Tibet, Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 201-221.
- BLAVATSKY, H.-P., *Isis dévoilé, Clef des Mystères de la Science et de la Théologie anciennes et modernes*, Vol. 1 (Science), Paris, Éditions Adyar, (1^e Édition Adyar 1877), 1971, 380 p.
- BLEE, Fabrice, « Pour un dialogue entre l'Orient et l'Occident, Mort et réincarnation chez Lobsang Rampa et Sogyal Rimpoche », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), *Croyances et sociétés, Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux*, Montréal, Fides, 1996, p. 433-459.
- BRISSON, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe, Sauver les mythes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p. 256 p.
- CORM, Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident, La reconstruction d'une histoire*, Paris, Éditions La Découverte, 2009, 320 p.
- COUTURE, André, « Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche », *Science et Esprit*, XXXVI/3, 1984, p. 351-374.
- COUTURE, André, avec la coll. de Marcelle SAINDON, *La réincarnation, théorie, science ou croyance. Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation*, Montréal, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1992, 375 p.
- COUTURE, André et ALLAIRE, Nathalie, *Ces anges qui nous reviennent*, Montréal, Fides, 1996, 176 p.
- COUTURE, André, *La réincarnation au-delà des idées reçues*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2000, 176 p.
- COUTURE, André, *La réincarnation*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, 127 p.
- COUTURE, André, « Le livre de spiritualité contemporaine en tant que lieu privilégié pour l'étude du Nouvel Âge », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 36, N° 2, 2007, p. 205-214.
- DELAHOUTRE, Michel, « Le Nouvel Âge, un hindouisme mal inculqué à l'occident? Réflexions d'un indianiste », *Esprit et vie*, N° 49, 3 juillet 1992, p. 657-667.

- DELAHOUTRE, Michel, « Les institutions religieuses européennes sont-elles menacées par les spiritualités orientales », *Esprit et vie*, N° 7, 13 février 1992, p. 81-85.
- DELAHOUTRE, Michel, « Une mystification dans l'histoire des religions, La vie inconnue de Jésus Christ, par Nicolas Notovitch », *Esprit et Vie*, 13 novembre 1992, p. 86-89.
- DOURNES, Jacques, *L'homme et son mythe*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, 216 p.
- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 185 p.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, (nouvelle édition revue et augmentée), 1969, 182 p.
- ELIADE, Mircea, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, 336 p.
- EMONT, Nelly, *Introduction à l'ésotérisme, Ésotérisme et christianisme*, Paris, Éditions Droguet et Ardant, 1991, 185 p.
- ENCAUSSE, Docteur Gérard (Papus), *Traité élémentaire de Science Occulte (16e éd.)*, Paris, Dangles, 1979, 625 p.
- FAGUES, J-B., *Comprendre Lévi-Strauss*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1972, 130. p.
- FAIVRE, Antoine et TRISTAN, Frédéric (dir.), *Le mythe et le mythique*, (Cahiers de l'hermétisme, Colloque de Cerisy), Paris, Albin Michel, 1987, 224 p.
- FAIVRE, Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental, Tome I*, (Nouvelle édition revue), Paris, Gallimard, 1996, 377 p.
- FAUCHEUX, Michel, *Le Tibet de la mémoire*, Paris, Éditions Philippe Lebaud, 2001, 232 p.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions, A Historical Introduction*, New York, Oxford University Press, 2008, 286 p.
- HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, State University of New York Press, 1998, 580 p.
- KOROM, Frank J., « The Role of Tibet in the New Age Movement », dans Thierry DODIN et Heinz RATHER (ed.) *Imagining Tibet, Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 167-182.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition « Quadrige », 2006, 1280 p.
- LENOIR, Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, 393 p.
- LENOIR, Frédéric, *L'épopée des Tibétains, entre mythe et réalité*, Paris, Fayard, 2002, 423 p.
- LENOIR, Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Éditions Plon, 2003, 403 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Éditions PLON, 1985, 480 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Éditions PLON, 1997, 446 p.
- LOPEZ, Donald S., *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, traduit de l'anglais (américain) par Nathalie Münter-Guiu, Paris, Éditions Autrement Frontières, 2003, 301 p.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1973, 339 p.

- MESLIN, Michel, *Des mythes fondateurs pour notre humanité*, Paris, Éditions Complexes, 2006, 140 p.
- OLDMEADOW, Harry, *Journeys East, 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, Bloomington, World Wisdom, 2004, 505 p.
- OLDMEADOW, Harry (Ed.), *The Betrayal of Tradition, Essays on the spiritual Crisis of Modernity*, Bloomington, World Wisdom, 2005, 386 p.
- POUPARD, Paul, *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^e édition « Quadrige », 2007, 2 vol., 2218 p.
- RAMPA, T. Lobsang, *Le troisième œil*, Paris, Éditions J'ai Lu, (1^e éd. anglaise 1956) 1957, 254 p.
- RAMPA, T. Lobsang, *Lama médecin*, Paris, Éditions Albin Michel, (1^e éd. anglaise 1959) 1960, 248 p.
- RAMPA, T. Lobsang, *Histoire de Rampa*, Paris, Éditions J'ai Lu, (1^e éd. anglaise 1960) 1963, 314 p.
- RAMPA, T. Lobsang, *La Caverne des Anciens*, Paris, Éditions J'ai Lu, (1^e éd. anglaise 1963) 1967, 310 p.
- RAMPA, T. Lobsang, *La robe de sagesse*, Paris, Éditions J'ai Lu, (1^e éd. anglaise 1966) 1966, 247 p.
- RICKARD, Bob, « T. Lobsang Rampa, The plumber from plympton who became the lama from Lhasa », *Fortean Times – The journal of strange phenomena*, Issue 63, 1996, p. 24-26.
- RIFFARD, Pierre A., « L'ésotérisme aujourd'hui », dans Laurent TESTOT et Jean-François DORTIER (dir.), *La religion, unité et diversité*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2005, p. 269-273.
- ROUSE, Sheelagh, *Dans l'ombre de Lobsang Rampa. Qui était vraiment l'auteur du Troisième œil?*, Paris, Éditions Presses du Châtelet, 2007, 308 p.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, 394 p.
- SEDGWICK, Mark, *Against the Modern World, Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 2004, 370 p.
- SINNETT, Alfred P., *Le bouddhisme ésotérique*, Paris, Édition Adyar, (1^e Éditions Trübner & Co 1883), 1993, 322 p.
- SNELGROVE, David, « The Third Eye : Autobiography of a Tibetan Lama », *Oriental Art*, 1957 p. 75.
- STANKÉ, Alain, *Rampa Imposteur ou initié?*, Montréal, Éditions La Presse, 1973, 207 p.
- TAROT, Camille, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion* (Textes à l'appui, série « Bibliothèque du M.A.U.S.S. »), Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, 912 p.
- TONDRIAU, Julilen, *L'Occultisme. Panorama critique et historique, Dictionnaire des personnages, des mots clés et des symboles*, Paris, Éditions Marabout université, 1964, 271 p.
- VIVENZA, Jean-Marc, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Éditions Albin Michel, (1^e édition Albin Michel, 2001), 2009, 249 p.