

Université de Limoges
École Doctorale Sciences de l'Homme et de la Société n°375
Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Département des Sciences du langage
Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS)

Les deux colonnes de la Franc-Maçonnerie
La pierre et le sable

Thèse pour l'obtention du grade de docteur ès Lettres
présentée et soutenue par

Philippe Langlet

sous la direction des professeurs

Jacques Fontanille
et

Isabelle Klock-Fontanille

Membres du jury :

Jacques Fontanille, Université de Limoges, Institut universitaire de France
Isabelle Klock-Fontanille, Université de Limoges, Institut catholique de Paris

Pierre-Yves Beaurepaire, Université de Nice Sophia-Antipolis,
Institut universitaire de France, rapporteur

Jean-Pierre Lassalle, Université de Toulouse II-Le Mirail, rapporteur

Jean-Pierre Levet, Université de Limoges

Jérôme Rousse-Lacordaire, Institut catholique de Paris

Sommaire

Introduction	7
1. Le rituel maçonnique, objet d'étude ?	9
1.1 Premières approches	9
1.2 Définitions	10
1.2.1 Le « rituel ».....	10
1.2.2 Le « rite ».....	11
1.2.3 Forme, support, contenu	12
1.3 Le « rituel » est-il un genre littéraire ?	15
1.3.1 Peut-on définir un genre « rituel » ?	18
1.4 Approches diverses du rituel	20
1.5 Rituel et rite.....	23
1.5.1 L'aspect séquentiel du rite	26
1.5.2 L'aspect symbolique	29
1.6 Quelques approches du « rite ».....	30
1.7 Rite, stéréotypie et archaïsme.....	31
1.8 Rite et langage	35
1.9 Précisions lexicales et « Rite maçonnique ».....	36
1.9.1 La théorie des origines.....	38
1.9.2 Déclinaisons de la théorie et cadre mental.....	42
1.9.3 Quelques justifications de la « transition »	44
1.9.4 Moyen Âge, légende et Maçonnerie	45
1.9.5 La vulgate et les auteurs	47
1.9.6 Effets de la « transition »	52
1.9.7 Construction d'une Histoire.....	55
1.10 Éléments du Rite maçonnique.....	57
1.10.1 Quelques typologies.....	57
1.10.2 Principes d'une taxinomie	60
1.10.3 Le premier cercle, l'espace environnant	62
1.10.4 Le second cercle, l'espace personnel.....	71
1.10.5 Le troisième cercle, l'espace intime	73
1.10.5.1 Attitudes et postures.....	74
1.10.5.2 Les mouvements	75
1.10.5.3 Les gestes	76
1.10.5.4 Les paroles	77
1.10.5.5 Les sons.....	79
1.10.6 Le centre du Rite.....	79
1.11 Les caractères du Rite	80
2. Le corpus	85
2.1 Rites et obédiences	85
2.1.1 La question du Rite d'origine	87
2.1.2 L'échantillonnage	88
2.2 Limites temporelles et spatiales.....	88
2.2.1 Limites temporelles	88
2.2.2 Limites spatiales	89
2.3 Antients et Modernes	90
2.3.1 Première Grande Loge	91
2.3.2 Grande Loge d'York.....	91
2.3.3 Grande Loge des Antients	92
2.3.4 Les « Traditioners »	92
2.3.5 La Grande Loge Unie d'Angleterre	93
2.3.6 En France	93

2.4 <i>Les rituels contemporains</i>	94
2.4.1 Rituels français	94
2.4.1.1 Rituels dits « Écossais ».....	94
2.4.1.2 Rituels Français.....	95
2.4.1.3 Rituels « Écossais » Rectifiés	96
2.4.1.4 Autres rituels	96
2.4.2 Rituels anglophones.....	97
2.4.2.1 L'Angleterre.....	97
2.4.2.2 L'Irlande	99
2.4.2.3 L'Écosse.....	99
2.4.2.4 Les États-Unis.....	100
2.4.2.5 Autres pays	101
2.5 <i>Les rituels anciens</i>	102
2.5.1 Les rituels de Rit « Moderne ».....	102
2.5.1.1 Le XVIII ^e siècle	102
2.5.1.2 Le XIX ^e siècle	105
2.5.1.3 Le XX ^e siècle	106
2.5.2 Les rituels du Rite « écossais ancien ».....	107
2.5.2.1 Le XVIII ^e siècle	107
2.5.2.2 Le XIX ^e siècle	108
2.5.2.3 Le XX ^e siècle	108
2.5.3 Les autres rituels « écossais »	108
2.6 <i>Autres documents utilisés</i>	109
3. Les questions principales d'une recherche.....	113
3.1 <i>Préambule</i>	113
3.2 <i>Position des universitaires</i>	114
3.2.1 Chercheur ou cherchant	116
3.2.2 Comment définir une recherche « authentique » ?	120
3.2.3 Délimitation de nos recherches.....	121
3.3 <i>La cérémonie d'Initiation</i>	122
3.3.1 La cérémonie et ses structures	124
3.3.2 Le serment	128
3.3.3 Une ligne de partage	128
3.4 <i>La légende d'Hiram</i>	130
3.4.1 La découverte de nouveaux outils.....	130
3.4.2 Les structures de la légende.....	131
3.4.3 Le double système	132
3.4.4 Les sources chrétiennes	135
3.4.5 Révisions radicales	137
3.4.6 L'apport de Vladimir Propp.....	139
3.5 <i>Les sources textuelles et la question de la traduction</i>	141
3.5.1 La « bibliothèque » et les erreurs de traduction	145
3.5.2 Le jargon maçonnico-franglais	146
3.5.3 Pertes de sens.....	149
3.5.4 Juste interprétation, autant que possible	150
3.5.5 Comment traduire la « perfection » ?	154
3.6 <i>Les arts libéraux</i>	155
3.6.1 Rapprochements et incertitudes	155
3.6.2 Vitruve et arts libéraux	157
3.6.3 Martianus Capella et les arts libéraux	159
3.6.4 Place de la rhétorique.....	163
3.6.5 Un exemple de figure dans le discours	166
3.6.6 Un exemple de figure dans le geste	168
3.6.7 Invention et mémoire.....	169
3.6.8 La mémoire et les lieux.....	171
3.6.9 L'exercice	176
3.6.10 Linéaments de la méthode	179
3.6.11 Le Tableau du Grade, image parlante	181
3.6.11.1 Images et mots	183

3.6.11.2 Représentation et pensée	184
Conclusions	186
Bibliographie	196
1. Franc-Maçonnerie.....	196
2. Sciences du langage	203
3. Anthropologie, ethnologie, rite, rituel.....	208
4. Histoire.....	211
5. Autres	212
6. Rituels.....	214
Annexes	218
Annexe I	221
Annexe II.....	223
Annexe III.....	227
Annexe IV	237
Annexe V.....	247
Annexe VI	249

Remerciements

Je tiens à remercier mes directeurs de thèse, Jacques Fontanille et Isabelle Klock-Fontanille pour leur patience et leurs conseils, mais surtout pour leur soutien amical qui m'a encouragé à reprendre et à terminer ce travail.

Je remercie les quelques amis qui partagent mes recherches et mes centres d'intérêt pour avoir dû subir, durant de longs mois, mes demandes de relectures et de correction.

Je remercie enfin les différents chefs d'établissement qui m'ont permis de reprendre et de continuer mes études, ainsi que le personnel de la bibliothèque universitaire de Limoges pour sa disponibilité.

Dédicace

Je tiens particulièrement à dédier ce travail à la mémoire de mon ami et frère Jean Villegoueix, pour la sincérité de sa présence et la fidélité de son amitié, pour ses encouragements permanents, ses discussions enrichissantes et pour le partage d'une culture extraordinaire dans bien des domaines, durant près de trente-cinq ans de quête partagée. Le grand professeur qu'il était se voulait *instituteur*, celui qui établit quelqu'un dans la connaissance. Qu'il en soit infiniment remercié.

Je le dédie aussi à mes parents que j'ai sans doute attristé en refusant de suivre leurs traces d'enseignants laïques, mais qui m'ont laissé libre de mes choix.

Introduction

Dans les années 1960, le climat intellectuel poussait à affirmer que l'on vivait un moment d'accélération des connaissances. Ce n'était pas faux. La complexité du réel semblait exiger un effort long et soutenu pour ne pas céder au découragement. Tout paraissait possible à la science. Elle s'enfonçait dans la matière pour la comprendre au plus profond. Tout était plus compliqué pour ce qui devait la rendre plus simple. Elle surfait, victorieuse, sur l'écume des sociétés anciennes. François Le Lionnais, oulipien de vocation, écrivait sur « Les fausses sciences, maladies de notre civilisation » (1954) et Maurice Colignon avait publié contre « les faux prophètes et les sectes d'aujourd'hui » (1953). Les universitaires ne voyaient plus dans les rites que conduites prélogiques opposées aux développements de la raison humaine. La distance s'accroissait entre religion et science, par les victoires de la lumière (des Lumières ?) sur les superstitions magico-religieuses du passé.

Les études littéraires cherchaient dans des formulations mathématiques des reconnaissances de la part de ceux qui dominaient les débats : tout se parait d'habits scientifiques. La « libération » scientífico-technologique semblait pourtant dangereuse à certains qui annonçaient qu'on allait bientôt « crever la gueule ouverte », titre d'une revue de pré-écologistes apocalyptiques. On annonçait toujours l'inéluctable mort des rites et leur disparition logique, mais l'homme se sentait « s'échapper » à lui-même.

Les études sur les rites n'ont pas cessé pour autant, les intellectuels français dominants n'ont pas été suivis par le reste du monde. Ce type de textes, les rituels, n'a pourtant été scruté que par des spécialistes dont la dénomination académiquement reconnue d'anthropologues ou d'ethnologues les autorisait à se pencher sur des sujets marqués par l'archaïsme et la primitivité. L'historien, travaillant sur le passé, voyait le pardon lui être accordé.

Il y a quarante ans, Paris voyait fleurir des slogans comme « Il est interdit d'interdire », « La vie est ailleurs », « Cours, camarade, le vieux monde est derrière toi », et « Sous les pavés, la plage ». Ce dernier a été la source d'un flot de commentaires, surtout politiques. Simple volonté de liberté, ou de libération !, ou conjonction heureuse d'un moment de l'histoire, l'arrachage des pavés de Paris par des étudiants en révolte, luttant contre les diktats insupportables d'une société trop rigide. L'arrachage s'accompagnait de la découverte du lit des pavés, le sable sur lequel ils reposaient.

Que la première hypothèse soit juste ou non, ou que ce soit une autre encore, la formule décrit de manière condensée et heureuse, et peut-être involontaire, et en cela elle n'est que plus facile à retenir, une forte opposition culture/nature, la culture symbolisée par le « pavé », objet manufacturé du monde civilisé, pierre taillée destinée à établir fermement la durabilité d'une voie de passage, et le sable, symbolisant, dans sa naïveté innocente, une nature rêvée comme vierge, mais dissimulée sous le poids oppressant de la pierre. La destruction du vernis culturel aurait fait retrouver le monde de la nature. Tout devenait possible !

La réponse est sans doute aussi naïve, le sable n'était sous les pavés que parce qu'on l'avait aussi extrait de la carrière et posée là par la volonté de l'homme constructeur. Cette opposition n'est pourtant pas fautive, elle est toujours à l'œuvre, et partout. Le monde proposé à la réflexion de celui qui y naît n'existe que parce qu'il projette sur lui un regard qui trie en « naturel » et « culturel » les objets soumis à son examen. Mais ce regard trieur lui est enseigné par la même société qu'il rejette parfois. L'homme trie, classe, distingue, discrimine, isole les parties du continuum qui lui est proposé pour le comprendre. Il cherche à « s'y retrouver ».

La métaphore des deux niveaux, ou des niveaux multiples¹, s'applique bien sûr au texte, sens de surface et signification profonde, niveau apparent et réalité masquée. Le rite est assez comparable au texte, son niveau d'exécution, apparent, se doublant d'une réalité qui ne se dévoile que peu à peu. Nos travaux portent sur les textes utilisés par une pratique rituelle particulière, la Maçonnerie. Notre formation culturelle nous a conduit à considérer le fait maçonnique, en dehors de sa pratique, comme un fait culturel qu'il convenait d'étudier *aussi* en chercheur. Les sciences humaines, la comparaison avec d'autres pratiques religieuses ou initiatiques sont indispensables. Parallèlement, il nous a fallu rechercher les textes originaux des rituels, souvent incompréhensibles car mal traduits, pour en comprendre l'exacte portée. Telles sont les grandes lignes qui ont dirigé nos travaux.

Il pourra apparaître que notre commentaire est parfois ironique sur tel ou tel point, ou sur certains comportements humains par rapport aux rituels. Ce point de vue décalé est pour nous une manière d'approche possédant une vertu heuristique fondamentale, ce « pas de côté » souriant évitant de prendre pour argent comptant l'imperturbable sérieux des ritualisants, mais aussi les textes dans leur première perception.

¹ Lubac, 1964.

1. Le rituel maçonnique, objet d'étude ?

1.1 Premières approches

L'objet des différentes études que nous menons durant quarante ans de manière diffuse, et plus de vingt ans de manière assidue, est le *Rite maçonnique*. Nous n'avons pu le faire que par l'intermédiaire d'une série de textes qui en retiennent la forme et, nous l'espérons, le contenu. Nous appellerons ces textes d'un terme général, le *rituel*. En dehors de la partie de cette présentation où nous évoquons brièvement d'autres formes de rituel, « *rituel* » désignera le plus souvent la forme maçonnique, *le rituel maçonnique*, et ne sera pas ensuite précisé davantage, sauf à y ajouter des qualificatifs relatifs aux différents types rencontrés. Les premières questions que nous poserons, avant d'entrer dans d'autres considérations, seront : comment définir le rituel ? et peut-il être un sujet d'études ? Elles se posent « bien entendu », parce que notre approche reste fondée sur une démarche définissant d'abord les termes de son étude avant toute description des objets en composant le corpus.

Il va de soi que nous n'aborderons pas le rituel en anthropologue, ni en ethnologue, ni en historien, bien que les apports de ces différentes disciplines nous soient des plus fructueux. Nous ne nous y essaierons pas, car nous n'avons pas été formé à leurs outils, même si nous les citons parfois. Nous abordons le rituel en curieux, par rapport à un rituel qui nous est plus familier que les autres, le rituel maçonnique ; en curieux, et aussi en amoureux des textes ; et en curieux de la manière dont ils articulent leur contenu. En ce qui nous concerne, le rituel sera un *texte*, que l'on définisse « texte » comme forme de discours écrit ou oral². La manière dont nous l'avons abordée pour la première fois s'est faite sous la forme d'un cahier imprimé contenant les indications relatives à une cérémonie maçonnique. Nous tenterons d'abord de définir la notion de rituel. Nous chercherons ensuite s'il peut s'agir d'un genre littéraire. Nous soulignerons quelques approches du rituel, et nous nous demanderons si la différence entre rituel et rite est pertinente. Nous examinerons comment le rite peut être caractérisé, s'il est archaïque ou contempo-

² Sur ce point, Stéphane Olivesi (université Lyon 2) ne se trompe pas en affirmant, dans sa recension de l'ouvrage de Pascal Lardellier, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, que cet auteur, « en indiquant que "le rituel (employé comme substantif et non comme adjectif) est l'ensemble des textes, issus en principe de la tradition, qui ordonnent les règles d'organisation du rite (par exemple, les rituels de messes fixent leur agencement cérémoniel)" », propose une définition de « caractère restrictif », et nous ajouterons, une erreur dans la perception de la notion de texte. S. Olivesi soulève, en effet, une question importante : « dans les sociétés sans écriture ou dans la vie profane la plus quotidienne, n'existe-t-il pas des rituels (ensemble de règles suivies, sans être pour autant formalisées) qui régissent les pratiques sociales ? » (*Médias et identités*).

rain, et quels sont les liens entre rite et langage. Nous verrons de quelle manière peut se caractériser le Rite maçonnique, quel est son univers mental, sa matrice, et donc ses limites et, enfin, quels sont les éléments permettant d'établir le « style » maçonnique du rite.

1.2 Définitions

1.2.1 Le « rituel »

Pour l'Académie, « rituel » est d'abord rapporté à la religion catholique, par la définition qu'il en donne dans son dictionnaire : « *Livre liturgique catholique contenant les rites des sacrements et des sacramentaux et diverses formules (exorcismes, bénédictions)* »³, avant d'être, mais par analogie seulement, défini comme « *Ensemble de textes, sur papyrus ou gravés sur les murs des temples, indiquant l'ordonnement des cérémonies dans l'ancienne Égypte* »⁴. Il est enfin élargi aux règles et aux rites d'une religion (de toutes religions, donc) ou, même, d'une association. À côté d'un aspect religieux premier, on avance un aspect profane, mais la primauté donnée à la liturgie catholique révèle l'héritage d'une culture. La première édition du *Dictionnaire* (1694) contenait déjà : « *Livre contenant le rit, ou rite d'une Église, d'un Diocèse. Le rituel de Rome. Le rituel de Paris* », avec l'exemple, « *On a imprimé un nouveau rituel* »⁵.

La parole donnée à l'étymologie, ensuite, rappellera des évidences mais, en fin de compte, les étymologistes ont toujours le dernier mot. Cela ne résoudra sans doute pas tout de la question, mais constituera un point de départ. Aristote pose ainsi, à propos du bonheur, qu'« *il faut partir des données connues* »⁶, et le rappel de l'étymologie est, en un sens, l'énoncé de données connues permettant de délimiter un premier champ dans la réflexion, même si, écrit Max Müller, « *L'étymologie traite d'un passé qui n'eut jamais de présent* ». La question sera celle du contenu sémantique qu'il convient d'attribuer aux termes employés. Comme syntagme nominal, *rituel* dérive de « livre rituel » (*liure ritual*) qu'emploie Rabelais⁷ en 1564. L'expression rabelaisienne est la traduction directe du latin *rituales libri*, « livre traitant (ayant trait à) des rites », qu'atteste le dictionnaire de Gaffiot⁸. Il existe aussi un adjectif (syntagme adjectival) *rituel*, d'abord employé pour désigner une action, un objet, un terme, ayant trait à l'expression du rite, mais pouvant

³ *Trésor de la langue française informatisé* (<http://atilf.atilf.fr/>), Dictionnaire de l'Académie française, neuvième édition, Version informatisée.

⁴ *Ibid.*

⁵ Dictionnaire, 1694 : 412.

⁶ Aristote, 2004 : I, 2.1.

⁷ Rabelais, 1997 : 314 (« *disant ne sçay quelles conjurations en langue Ethrusque, et quelquefois lisant en un livre ritual, lequel pres elle portoit une de ses mystagogues* »).

⁸ Gaffiot, 2001.

aussi, dans un usage quotidien et ordinaire, signifier *traditionnel*, pour dire coutumier ou usuel. Le sens est ici proche d'*habitude* et de simple répétition, sans visée particulière. Pour les catholiques, si le *rituel* désigne le livre contenant les textes qui présentent le contenu (et le déroulement) des sacrements et autres célébrations liturgiques, on parlera plus volontiers, ou plus fréquemment, de « livres liturgiques ».

1.2.2 Le « rite »

Le *rituel* nous conduit logiquement à préciser la notion de *rite* qui est sa raison d'être comme *livre des rites*. Il nous faut, sans doute encore, en passer par l'origine des mots. « Rite » est issu du latin *ritus*, d'abord de même sens, « rite » ou « usage sacré », mais aussi « usage, méthode, coutume » et, enfin, « manière de vivre », ou « mœurs ». L'adverbe latin *rite* (formé sur *ritus*) signifie « selon les rites », ou « selon les règles », « convenablement », mais aussi « comme d'habitude », « à juste titre » et « favorablement » et enfin, tout spécialement, « de la manière prescrite par la loi », « légalement », « formellement » ou « solennellement ». La notion de *rite* connaît de nombreux synonymes, ou termes proches : *cérémonie*, *magie*, *coutume*, *religion*, *pratique*, *culte*, *liturgie*, *observance*, *protocole*, *étiquette*, *tradition* et, bien sûr aussi, *habitude*. Dans ce dernier cas, comme pour *coutume*, c'est l'aspect répétitif du rite qui est retenu, mais cela paraît aussi vrai de *pratique*.

Cet aspect routinier du rite ne constitue pourtant pas son assise principale, elle n'est que sa face apparente, une première écorce sur laquelle on peut s'arrêter lorsqu'on ne cherche pas à aller plus loin dans sa compréhension. Ce caractère est seulement vécu comme une réduction du rite au cérémonial (aspect extérieur), à une conception ritualiste d'une liturgie, c'est-à-dire qu'ici cela « rime avec monotonie et litanie »⁹. La *cérémonie*, *l'étiquette*, *l'observance* ou le *protocole* renvoient pourtant à des aspects formels de précision qui s'ajoutent à l'aspect public (extérieur) d'un ordonnancement, mais la *religion* précise un contenu des rites. La *magie* n'est associée à rituel que depuis peu, le *Dictionnaire* de 1694 proposait seulement, pour magie, « *Art qui produit des effets merveilleux par des causes occultes* ». C'est, plutôt qu'un synonyme, un découpage de la notion de rite en religieux (civilisé) et primitif (sauvage).

La *coutume* et la *tradition* et, sans doute encore la *pratique*, évoquent l'aspect durable, car récurrent du rite. L'un des schémas ci-dessus propose un rapprochement entre pratique (*practice*) et forme (*pattern*), mais nous dirons plutôt qu'il s'agit d'une *configuration*. Ce dernier point est intéressant car il révèle l'aspect de structure, donc de fixité, du rite.

⁹ Gelineau, 1989 : 19.

Figure 1. Nébuleuses sémantiques autour de rite/rituel et coutume.

La règle à suivre, le *rite*, détermine une mise en ordre des choses, une intention d'organisation, ou de disposition, des objets du monde. Toute mise en ordre d'un ensemble quelconque, vécu comme, *a priori*, épars, révèle une recherche de sens. Des objets disponibles sont re-disposés, pour en comprendre les relations d'abord, si elles existent ensuite et, dans ce cas, pour saisir ce quelles sont, et enfin pour trouver la place correcte de chacun, y compris celle de l'opérateur. L'origine sanscrite et védique du terme latin, *□ta*, présent en partie en français, indique « *ce qui est conforme à l'ordre* », ce que rappelle, par exemple, René Guénon¹⁰ (et beaucoup d'autres...) et renvoie à plusieurs types d'ordre : un ordre cosmique, un ordre des rapports dieux/hommes et des rapports entre les hommes, qui s'expriment par une vérité rituellement prescrite et religieusement émise dans l'ordre du sacrifice. Nous pourrions y ajouter un ordre des rapports entre les êtres, entre les êtres et les choses, entre les choses elles-mêmes¹¹. De la même racine viennent les mots art, arithmétique, rythme. Cette notion était désignée au Moyen Âge par le mot *ordo* dont l'usage de dérivés est massivement présent dans notre culture.

1.2.3 *Forme, support, contenu*

Ces quelques définitions contiennent différentes facettes qui en expriment les points principaux. Du point de vue formel, le « rituel » est essentiellement un ensemble textuel, un *texte*. Les différentes définitions révèlent que ce « texte » est indépendant de son support, qu'il soit végétal (papyrus, papier), minéral (murs) et, nous pourrions ajouter, animal (parchemin). Ce texte pourra en particulier être entreposé dans la mémoire, individuelle, mais le plus souvent collective, dans le cas des textes oraux. Les deux aspects ne

¹⁰ Guénon, 1953 : chap. XIX.

¹¹ On sent poindre la grande dualité qui s'exprimera de différentes manières, profane/sacré, pur/impur, etc. (Douglas, 2001).

s'excluent d'ailleurs pas. Comme texte, le rituel, est un *recueil* et il peut être, même, envisagé comme une *collection* de textes particuliers. Il rassemble en effet l'ensemble de ce qui concerne des cérémonies religieuses. En outre, la forme « texte » possède elle-même une configuration, constituant en partie son aspect officiel, réglementaire, et qui s'est révélée dans la notion de rite. Cela signifie que ce texte ne sera pas structuré de n'importe quelle manière.

Le rituel possède un contenu dont l'intention, la *visée ultime* est le religieux ou, sans doute plus exactement, le sacré. La différence entre les deux notions peut s'établir à partir de l'institutionnalisation des pratiques. Ce sont elles qui déterminent l'aspect officiel, ou réglementaire, du texte, directement lié au caractère public, le contenu concernant les rites, c'est-à-dire l'ordonnancement réglementé de cérémonies, la liturgie. La *visée immédiate* du rituel sera la réitération des objets de son contenu, dans une forme stable. Le rappel de l'étymologie ne contredit pas cet aspect, les *rituales libri* ne renvoyant qu'à des rites de type religieux. Ces deux points conditionnent la durabilité du rite, qui sera considérée comme son caractère *traditionnel*, stabilité de la forme>réitération>stabilité dans le temps.

Nous sommes donc face à plusieurs questions à partir d'une seule notion. Le rituel sera considéré sous l'aspect d'un recueil d'usages dont l'objet général est de permettre (ou de faciliter) des pratiques (régulières) de type cérémoniel, liées en outre à la vie d'un culte, s'exprimant par les rites. L'existence du rituel est ainsi fondée sur la nécessité de conserver la *stabilité* de la forme pour projeter cette dernière dans une stabilité temporelle, et de réunir l'ensemble des règles du rite. La *forme* du texte retiendra les aspects répétitifs attachés aux différents éléments, mais aussi à l'objet « rituel » dans son ensemble. Le rite semblant être fait pour être réitéré (répété), le rituel l'indiquera.

Nous trouvons ainsi des mots appartenant au champ religieux, et des mots désignant une activité répétitive (ou routinière¹²) et suggérant, plus ou moins, le passé. Dans notre culture, cet aspect est, au moins, péjorant. Il appartiendrait au passé ! Il est pourtant clair qu'un rituel permet, dans le présent, d'actualiser des pratiques venant, certes, du passé, au moins d'un antécédent, mais toujours considérées comme actuelles. Leur visée ultime est conservée, leur valeur reste contemporaine pour ceux qui utilisent l'objet rituel et en assument le contenu. Sans doute, les pratiques cérémonielles et cultuelles sont-elles plus essentielles pour aborder celui-ci, que la notion d'habitude (la réitération), qui semble n'en être qu'une facette.

¹² Mais volontaire !

L'articulation semble se faire entre l'aspect mémoriel – le passé du texte — et son actualisation – son présent, auxquels nous devons ajouter la visée ultime, les considérations attachées au sacré. Il nous est sans doute possible de considérer la question comme « portant sur les rapports entre le passé des choses souvenues, le présent des choses aperçues et le futur des choses attendues »¹³.

Le rituel, entendu globalement, possède un dernier caractère que nous croyons utile de souligner : il est *anonyme*, sauf cas très exceptionnel. À l'opposé de nombreux autres types de textes, qui ont soit un auteur identifié, soit un auteur que l'on peut découvrir ou que l'on peut présumer, le rituel n'est pas la propriété de son ou de ses auteurs. Tout texte stabilisé par l'écriture (quelque type d'écriture), l'impression ou d'autres moyens de reproduction modernes ou anciens (gravure lithique), est d'une certaine manière objectif ou réifié. Il fait alors partie davantage de ses lecteurs (utilisateurs, à quelque titre que ce soit), ou plutôt de leur univers, que de son auteur. Le rituel le fait au double titre de texte réifié et de texte anonymé.

Il n'est plus que le bien (la propriété) de ses utilisateurs. Il ne l'est plus qu'*en apparence*, car il reste la parole authentifiée et autorisée de son auteur, qu'il soit unique ou multiple, même s'il disparaît et s'efface derrière son texte. Ainsi, « on croirait presque qu'aucun sujet humain ne s'occupe d'orchestrer la liturgie »¹⁴. Par cette forme de dépossession, « l'auteur » (une autorité ou un organisme reconnu comme tel), en « offrant » le texte aux pratiquants, prend en fait possession de l'espace d'une parole qu'il emplit et qu'il impose¹⁵.

En ce qui concerne la structure textuelle du rituel maçonnique, elle montre de nombreuses ressemblances de forme avec les catéchismes chrétiens ou les *jocorum*¹⁶. Elle se présente toujours, globalement, comme une série de questions et de réponses (QR), une forme canoniquement « dialogique ». Le principe de présentation n'est pas une innovation, mais repose au contraire sur des fondements anthropologiques. L'enseignement platonicien, comme ici l'aspect formel du rite, suppose une relation permanente d'altérité entre celui qui énonce et les autres¹⁷. La forme catéchistique pren-

¹³ Ricœur, 2000 : 731.

¹⁴ Buc, 2003 : 146.

¹⁵ C'est bien pour cette raison que l'autorité dont émane le rituel se considère comme seule autorisée à le modifier, refusant jalousement les modifications apportées en dehors d'elle comme des innovations sans valeur ou même destructrices. Le *ne variatur* existe aussi dans le domaine maçonnique. On défera dès que possible toute « commission du rituel » existant en dehors de celle de l'autorité gestionnaire.

¹⁶ Mais aussi avec le type d'enseignement platonicien fait de réponses à des questions, dans une progression de dévoilement de la pensée.

¹⁷ La méthode a ses fondements rhétoriques, l'adresse directe à un « autre », qui peut prendre plusieurs postures (auditeur, lecteur, interlocuteur direct) apporte un poids à l'énoncé en impliquant l'autre.

dra corps ici entre trois acteurs principaux, le Vénérable Maître¹⁸ (VM : le président), les 1^{er} et 2^e Surveillants (1S, 2S : les assesseurs). Le premier manifeste dans le rituel une présence langagière massive : il pourra parler seul, s'adresser à chacun des Surveillants ou à un autre acteur du Rite (Officier, Maçon ou Candidat¹⁹). Les autres acteurs auront ainsi une présence moindre de ce point de vue. La parole se manifestera sous forme *monologuée* (VM seul à un acteur silencieux), *dialoguée* (VM-Surv) ou *triloguée* (VM-1S-2S)²⁰. On trouve aussi, entre les dialogues, des indications de procédures pratiques sur l'ordonnancement de la cérémonie (attitudes, gestes, déplacements, positionnement d'objets), des didascalies.

Le rituel maçonnique présente les mêmes caractères d'autorité et d'anonymat que nous venons d'évoquer. Il est effectivement très rare qu'une version soit l'œuvre d'une personne seule mais, même lorsqu'il est accompagné d'un nom d'auteur (nous le verrons dans la deuxième partie), son utilisation comme *texte de référence des pratiques* l'anonymise quelque peu. Mais, de la même manière, il est le lieu (et l'enjeu) d'une forme d'autorité, tirant sa légitimité de l'organisme dont il émane. C'est sa parole qu'il contient, c'est son monde qu'il propose. Sous couvert d'anonymat, il fournit le cadre mental où doit se développer le rite. Cela n'implique pourtant pas que toute initiative soit impossible, surtout dans le domaine de l'interprétation...

1.3 Le « rituel » est-il un genre littéraire ?

Notre tendance au classement nous pousse très naturellement à ranger chaque type de texte au sein d'une classification. Cela semble souvent l'étape accompagnant la définition et la recherche étymologique. S'il est défini comme texte, le « rituel » n'appartient, semble-t-il, à aucune typologie des genres littéraires. Nous poserons, de manière très naïve, la question de la définition d'un genre littéraire, même si on peut la trouver inutile. Un genre semble pouvoir être défini par « un ensemble de contraintes de formes, de thèmes et de types de discours entraînant un certain type de décodage »²¹ sur cette production particulière qui apparaît comme conventionnelle en raison de ses contraintes. Le décodage (une reformulation) assure, ou doit assurer, une lecture intelligible de tel ou tel

¹⁸ Il nous faut ici souligner notre usage des majuscules. Certains termes seront affectés d'une majuscule initiale pour désigner une notion appartenant à l'aire maçonnique d'usage. Ainsi, la *Maçonnerie* sera un raccourci pour Franc-Maçonnerie, que l'on distinguera de la *maçonnerie* qui désignera la profession ou le métier. De même, *Initiation* sera maçonnique mais *initiation* désigne tout type d'initiation. Nous pourrions préciser quelques autres usages lorsque de besoin.

¹⁹ Il va de soi que les termes employés sont généraux et n'impliquent pas de limiter la pratique de ce Rite aux seuls représentants de la classe masculine. Mais par commodité nous ne préciserons pas sans cesse, comme un langage politiquement correct aime à le faire actuellement.

²⁰ Une manifestation parmi d'autres de la « triple voix », ou d'un ternaire sonore.

²¹ Site www.cafe.edu/genres/g-intro.html.

type de texte, en fonction de ses caractères. Le discours est moulé par ces contraintes qui permettent, à une communauté déterminée de producteurs et d'usagers, de le reconnaître comme tel. La structure peut connaître quelques variations qui n'affectent pas la stabilité du système.

Or, la liste des genres littéraires est (parfois) très longue²², comme nous l'apprend l'excellent site québécois « *cours autodidactique du français écrit* ». Pourtant, le « rituel », comme *texte*, n'en fait pas partie. Peut-on le glisser comme genre à part entière dans une telle liste et, en outre, pourquoi n'est-il pas reconnu comme tel ? Frédéric Gimello-Mesplomb affirme ainsi qu'« *avant d'être littéraires, les genres ont été des pratiques assez naturelles* »²³. Nous y souscrivons volontiers. « *C'est quand vont s'instaurer les épopées, les cantiques, les contes et surtout la tragédie (avec ses concours publics) que le concept de genre s'établira comme un fait culturel* »²⁴. Mais notre culture, inquiète pourtant de tout classer, ne cite jamais le rituel comme genre.

Si nous admettons les douze grandes catégories habituelles de la littérature (autobiographique, comique, didactique, dramatique, épique, épistolaire, lyrique, merveilleux et fantastique, oratoire, polémique, romanesque, tragique), nous découvrons qu'un élément des rituels, la *prière*, est classé dans le sous-groupe de *l'exhortation*, appartenant lui-même à *l'art oratoire*. Mais nous ne trouvons pas de « rituel » comme genre, ou comme espèce. Lorsque les douze catégories sont regroupées en trois plus générales (narratif, poésie, théâtre), pas de place non plus pour le rituel.

Pour établir une typologie des textes, Denise Malrieu et François Rastier²⁵ définissent quatre niveaux hiérarchiques supérieurs au texte : les *discours* (ex. juridique, littéraire, essayiste, scientifique), les *champs génériques* (ex. théâtre, poésie, genres narratifs), les *genres* proprement dits (ex. comédie, roman « sérieux », roman policier, nouvelles, contes, mémoires et récits de voyage), les *sous-genres* (ex. roman par lettres). Le rituel n'entre visiblement dans aucune de leurs catégories. Leur propre culture les pousse-t-elle à penser un instant à ce type de texte ? Cela ne fait visiblement pas partie de leur horizon culturel. La question est peut-être là, dans une contrainte culturelle contingente.

Dans *Les genres littéraires*²⁶, Dominique Combe distingue quatre grandes classes de textes : fiction narrative, poésie, théâtre et essai où il range, entre autres, le discours phi-

²² Le site « café » (*cours autodidactique du français écrit*) recense 141 genres différents (on consultera cette liste à l'URL : www.cafe.edu/genres/g-intro.html#5). On y découvre les danses rituelles (mais un rituel ne consiste pas qu'à s'agiter en rythme), les mythes, les énigmes, les légendes, les prières, les cérémonies canoniques. Sont-ce des « rituels » qui sont ainsi nommés ?

²³ Gimello-Mesplomb, 1998 reproduit dans son cours la liste de *café.edu* (communication personnelle).

²⁴ Site www.cafe.edu/genres/g-intro.html.

²⁵ Malrieu-Rastier, 2001.

²⁶ Combe, 1992.

losophique ou théorique. Mais il ne cite jamais le mot *rituel* et, plus largement, il n'évoque aucun texte de type religieux. Le site québécois « cafe »²⁷ connaît une entrée « *Rituels. Textes religieux* » mais ce qui est retenu ne nous semble pas décrire un genre littéraire particulier, ce serait plutôt une collection hétéroclite d'objets appartenant à un champ religieux très général. On trouve, par contre, un grand nombre de sous-entrées que nous donnerons pour le plaisir, *amen, angélus, antienne, ave, bénédicité, cantique, coronach, diurnal, doxologie, épicedion, grâces, hosanna, leitmotiv liturgique, macarisme (ou bénédiction), magnificat, mantra, Noël, oratorio, oremus, patenôtre, psaume, et séquence*, ayant trait au rituel, en particulier, chrétien, ou à des parties de rituel.

Tout cela est intéressant, et précise de nombreux termes, formules, ou séquences isolées, mais ne décrit pas la notion de rituel qui nous semble plus globale. Un rituel (ici du domaine religieux) n'est pas simplement une prière, mais il est souvent élaboré autour d'une ou de plusieurs d'entre elles. Il n'est pas, non plus, un chant ou un poème religieux, mais il comprend souvent de telles séquences. Le rituel est souvent un « discours » de type religieux qui peut réunir plusieurs types de textes.

Même s'il a classé les textes, Aristote (le père de toutes les taxinomies²⁸) ne parle pas des rituels. Aucun auteur moderne glosant sur Aristote n'y fait, non plus, la moindre allusion. Cela n'a pas semblé intéresser Kant, ni Humboldt, ni Hegel, par exemple. S'ils avaient traité de cette question, cela apparaîtrait rapidement à la lecture. Les grandes questions littéraires ou philosophiques n'ont pas le temps, ni le goût, d'aborder un *rituel* qui semble repoussé dans quelques recoins de la culture. C'est *comme si*, ici, le rituel n'existait pas. Mais il résiste. Il existe, néanmoins.

Il nous semble d'ailleurs surprenant qu'on ne considère pas le rituel comme un genre à part entière car, aussi loin que l'on remonte dans la littérature, pour dire dans l'existence de textes, quels qu'en soient les cultures et les supports, on trouve des rituels, et peut-être même des rituels avant des rapports de notaires, des contrats, des comptes et des calculs. Mais il semble que les formes diverses adoptées par les divers rituels n'ont pas permis de les accueillir dans un genre unique.

On découvre pourtant que le rituel, ou la notion générale de rituel, a suscité de très nombreuses études. En dehors de ce que nous appellerons les « professionnels » du rituel, anthropologues, sociologues, liturgistes ou religieux (et quelques Maçons, pour ce qui est de nos textes), les structuralistes ou les sémioticiens, qui peuvent être ou non religieux ou liturgistes, se sont emparés de l'objet avec délectation, car ils y ont trouvé un large champ d'application à leurs disciplines. Le décodage de l'objet « *rituel* », considé-

²⁷ Site de l'Université de Montréal. URL : www.cafe.edu.

²⁸ Les *Topiques* et les *Catégories*.

ré comme « ensemble signifiant », a ainsi donné lieu à quelques études de ses structures, ou a été évoqué pour certains de ses aspects²⁹. Mais le partage des disciplines a ses limites et différentes études d'anthropologues, de sociologues, d'ethnologues ou d'historiens, pour ne citer qu'eux, révèlent l'utilisation ancillaire de méthodes sémiotiques. Selon Philippe Buc, « *La discipline historique a vu le « rituel » envahir les titres d'ouvrages, d'articles et de sessions de conférences* »³⁰, au point qu'il lui semble important de justifier cette attitude de ses collègues historiens.

Quelques rares philosophes contemporains ont aussi consacré une part de leurs travaux ou ont abordé la notion de rite, même s'ils utilisent parfois rite pour rituel. Nous citerons l'exemple illustre de Paul Ricoeur. Chez lui, la question est envisagée dans le cadre philosophique plus vaste d'une réflexion sur l'articulation du mythe et du rite, mais aussi penchée sur l'approfondissement des problèmes de la mémoire, du temps, de l'histoire et de l'interprétation des textes bibliques. L'interrogation demeure : pour quelles raisons le rituel n'est-il pas considéré comme genre ? Il est possible que l'on ait donné la primauté à son intention et, dès lors, que celle-ci ait accaparé toute l'attention au détriment de sa forme et de sa production. Le rite est pourtant modelé dans un type de textes qui donne une forme plastique particulière au contenu.

1.3.1 Peut-on définir un genre « rituel » ?

Si l'on tente d'établir quelque rapprochement entre le genre « rituel » et un quelconque genre reconnu, il nous faudra sans doute nous tourner une nouvelle fois vers Aristote. Nous tâcherons avec son aide de dégager des critères formels pour préciser la notion de rituel, même temporairement. Pourtant, sa *Rhétorique* ne traite que de l'éloquence et sa *Poétique*, pour ce qui nous en est parvenu, ne porte globalement que sur le théâtre. Nous remarquerons en particulier dans ce traité qu'il y avait établi une distinction entre ce qu'on raconte, et ce qu'on raconte et qu'on mime en même temps, entre le narratif et le dramatique. Ainsi, au théâtre, les acteurs imitent en parlant mais aussi en agissant, en « jouant » le texte avec leur corps autant qu'ils le jouent par la parole. Cela représentera un premier critère, l'expression, ou l'énonciation. En outre, Aristote définit la tragédie comme « *la représentation d'une action noble* »³¹ et elle utilise « *un langage relevé d'assaisonnements d'espèces variées* »³², qui possède « *rythme, mélodie et chant* »³³. Ensuite, le théâtre repose sur l'actualisation d'un texte en public, sur la scène. Mais on peut dire qu'il existe ici deux lignes de temps, le temps de l'action

²⁹ Fontanille, 2005 ; Van Tongeren, 1983 ; Oliveiro, 2006.

³⁰ Buc, 2003 : 195 sqq.

³¹ Aristote, 1980 : 6.49b.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

(temps dramatique) et celui de la représentation vécue par le spectateur (temps scénique). Le temps dramatique peut couvrir une longue période, ou il énonce par divers artifices qu'une longue période est couverte ; le temps scénique est celui que vit, de manière biologique, le spectateur, entre le début et la fin de la représentation. En outre, le théâtre repose sur un type particulier de langage « *composé de deux faces complémentaires : le texte dramatique, les effets de régie* »³⁴, c'est-à-dire les indications ou didascalies. Le texte dit, et joué, est conditionné par les indications qui précisent où et comment le jouer, avec quel geste, dans quelle direction, etc. Enfin, le personnage retiendra notre attention en raison de son statut particulier. Si, pour la tragédie grecque, il n'est qu'un support de l'action, il prendra ensuite, comme actuellement, une part plus importante du spectacle.

Il nous semble que ces quatre critères peuvent s'appliquer, avec quelques raisons, au rituel, entendu ici, à la manière ordinaire, comme performance du rite ayant été codifié en texte. Le rite n'existe que par l'actualisation du rituel qui le retient. Il s'inscrit aussi dans une temporalité suspendue, appelé généralement « temps rituel », mais il comporte aussi deux autres temps, celui de l'action (dans le cas du rituel maçonnique, par exemple, les pérégrinations du corps d'Hiram) et celui de la « représentation » vécue par les participants, le temps que dure la « tenue ». Mais peut-être faut-il y ajouter le temps rituel qui est « réellement » suspendu par le Rite, puisque tout se déroule (est censé se dérouler) dans un *Midi permanent*³⁵. La triple unité des classiques, lieu, temps, action, est en permanence transgressé au moins par le discours (comme le récit du *Cid*). Le rituel utilise ensuite un type particulier de « langage composé de deux faces complémentaires » : le texte dramatique, celui « du rituel » et que prononcent les Officiers, et les « effets de régie », c'est-à-dire les indications du rituel (des didascalies). Le texte est dit et joué, et il est absolument conditionné par les indications précisant les gestes, les déplacements, les directions, les objets à utiliser, etc. Enfin, les personnages ont un statut extrêmement particulier puisqu'ils ne sont pas un simple support de l'action. Ils y participent de manière essentielle, en le dirigeant, pour certains, ou en y contribuant, pour les autres, toujours (soyons optimistes) de manière active.

Les différences entre le rituel et le théâtre seront sans doute dans l'intention, dans la fréquence de réitération et donc dans la nature des participants. L'intention ne sera pas, pour le rituel, de divertir, mais elle peut être considérée sous l'angle de la catharsis, ce point rapprochant le rituel de la tragédie selon les critères d'Aristote. Comme elle encore, le rite/rituel fonctionnera sur un registre « noble » avec un langage châtié et qui

³⁴ Stalloni, 2000 : 27.

³⁵ Langlet, 2009a 7.

possèdera un rythme particulier. Le théâtre, ensuite, est rarement joué suivant des rythmes « rituels »³⁶, cosmiques (fêtes solsticiales, calendrier liturgique, fêtes des saints) ou périodiques choisis (pour la messe, par exemple, tous les jours, toutes les semaines, tous les mois, tous les ans pour les Mystères joués devant les cathédrales, etc., et pour les tenues³⁷ maçonniques, deux fois par mois, tel ou tel jour choisi et fixe). Nous remarquerons enfin que les participants sont ici des « adeptes », des ritualisants/ritualisés, et non des simples spectateurs, et que leur statut est directement lié à l'intention du texte. Ils sont autant acteurs, participants, que spectateurs puisque le contenu du texte correspond à une intention transformatrice visant les participants. Un des participants ne connaît pourtant ni le texte ni l'intrigue : l'impétrant, qui est le personnage principal de sa réception. Cela concerne chaque cérémonie où l'on reçoit un candidat à un Grade quel qu'il soit.

1.4 Approches diverses du rituel

Il nous a donc semblé que *le rituel* n'était pas objet d'études comme « *simple texte* », nous voulons dire, déjà comme texte appartenant à un genre littéraire, au même titre que le roman ou la tragédie, au moyen des méthodes appliquées au langage, mais aussi comme type de texte avec ses particularités dont on étudierait les structures et les contenus. *Le rituel* entre néanmoins dans le champ de disciplines bien définies qui, si elles touchent nécessairement aux sciences humaines (mais certaines s'en défendent âprement), ne peuvent être, à proprement parler, qualifiées de *littéraires*. La notion de *rituel* est ainsi plus particulièrement étudiée et de manière étendue, par l'anthropologie et de plusieurs types (anthropologie sociale, culturelle, etc.), première discipline que nous citerons, puis par la sociologie (Pierre Bourdieu, par exemple).

Nous trouverons ensuite l'*ethnologie* et différentes variantes (l'*ethnolinguistique*, l'*ethnoscénologie*, ou l'*ethno-psychanalyse*), et la psychologie, là aussi de différentes sortes (« clinique », ou sociale, par exemple). Il existe, sur ce sujet, un *laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* (UMR 7535). La psychopathologie aussi pourra se pencher sur le sujet. Un *laboratoire de Psychologie des Régulations Individuelles et Sociales : Clinique et Société, Équipe « Traumatisme et Processus de Subjectivation Individuelle et Familiale »* étudie des « rituels », à l'Université de Rouen. Certaines de ces disciplines semblent considérer le rituel comme une *pathologie* dont il conviendrait de faire une étude clinique... Quelques psychanalystes ont d'ailleurs cherché dans la psychologie des névroses des solutions pour leur compréhension des rites de pu-

³⁶ Bien que cela ait pu, selon historiens et mythologues, être le cas à l'origine.

³⁷ Nom des réunions dans le jargon maçonnique.

berté³⁸, c'est-à-dire des rites de passage. Mais faut-il se soigner d'être ritualisé, ou d'être ritualisant ?

Le rituel est encore abordé par l'historien ou par le folkloriste (Arnold Van Gennep³⁹, Paul Sébillot⁴⁰). Il est largement évoqué, sans nécessairement d'études approfondies sur ses structures textuelles, par les historiens des religions (Mircea Eliade) ; il l'est souvent de manière plus précise par les médiévistes (Marc Bloch⁴¹, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt) et, ne les oublions pas, par les antiquisants (Claude Calame)⁴². Dans tous ces derniers cas, le rituel est envisagé comme un objet du passé, ou représente une survivance occasionnelle ayant défié le temps. Ici, le rituel est dévisagé de loin. Dans le domaine proprement religieux, le rituel intéressera au premier chef le liturgiste⁴³ (mais ici, c'est sans doute « plaider pour sa paroisse ») et le sociologue du phénomène religieux (François Isambert). On s'approche un peu plus du rite...

Jusque-là, sans trop remettre en question le bien-fondé de toutes ces approches, nous n'avons que rarement découvert le rituel, *objet d'études comme texte*. Pourtant de nombreux auteurs reconnaissent, comme Denis Jeffrey, que « *la narration est indissociable du rite* »⁴⁴, autre manière d'affirmer les liens entre les actes à produire et le texte-support ou le texte-récit du rituel, entre des actes et le langage toujours présent. La plupart des études semblent s'inscrire, en outre, dans une perspective « étique »⁴⁵ qui, bien que revendiquant cette posture objectiviste et universaliste marquant notre culture de son sceau bienfaisant, projette sur le rituel des conceptions pré-établies, et des théories déjà existantes. On utilise ici les classifications de l'une des théories des sciences sociales, en affirmant respecter les conditions de la recherche scientifique que caractérise la « connaissance rationnelle », mais le matériau est loin d'être une roche métamorphique ou un phénomène nucléaire. La référence aux sciences « dures » ne sera là que pour assurer — c'est un trait de notre culture — la validité des résultats d'études. Michel Foucault⁴⁶ avait

³⁸ Reik, 1974 : 133.

³⁹ Mais Van Gennep est aussi reconnu comme ethnologue, car folkloriste reste encore péjoratif (catégories de culture savante...).

⁴⁰ Sébillot, 2002.

⁴¹ Bloch, 1983.

⁴² Les « antiquisants » rassemblent tous ceux qui, archéologues, numismates, philologues, historiens, se consacrent à l'étude de la Grèce et de Rome (sans exclure les confins du monde gréco-romain), mais aussi plus particulièrement à celle de la Gaule (académie des inscriptions et belles-lettres).

⁴³ Le liturgiste peut être chrétien ou juif, bouddhiste ou autre.

⁴⁴ Jeffrey, 2003 : 37.

⁴⁵ Les notions « émique et étique » sont empruntées au linguiste Kenneth L. Pike qui distingue différents points de vue pour rendre compte d'un phénomène : le point de vue du sujet parlant, subjectif (*emic*) et le point de vue extérieur (*etic*).

⁴⁶ Foucault, 1994.

bien observé que, si les textes littéraires modernes ne pouvaient être publiés sans nom d'auteur, il suffisait, aux textes scientifiques, l'autorité de la science⁴⁷.

On constate pourtant qu'elles restent dans le champ des sciences humaines, avec tout le potentiel d'interprétation subjective (donc d'erreur ou d'approximation) qui peut surgir à tout moment. Il nous semble, ainsi, que l'on étudie l'objet rituel avec autant de réserves et de restrictions mentales que peut en apporter une approche « émique ». Car n'est-il pas vrai qu'on ne décode un discours, ou qu'on ne tente de le faire, qu'avec ses propres filtres ? Peut-on, d'ailleurs, procéder d'une autre manière ? Nous résumerons tout cela par le « *d'où parles-tu camarade ?* », repris, sous forme grinçante, par Bruno Etienne⁴⁸.

L'anthropologie a réfléchi sur les mythes, la manière de consommer la nourriture, de classer les oiseaux ou les grands prédateurs, les coquillages et les couleurs, ou sur la qualité du bois pour les poteaux des cases. Dans ce cas, parler des mythes, en chercher les structures et tenter de les mettre à plat (ou en évidence), c'est une manière d'étudier les rituels (ou le rituel) à partir de formes particulières, mais lointaines et un peu exotiques. En outre, on y établit un lien direct, que valident les historiens des religions, entre mythe et rite. Si les uns voient dans le rite une mise en forme des mythes, et donc que le rite est second, Vladimir Propp affirmera le contraire en considérant le mythe comme procédant des rites⁴⁹.

Notre approche se fera davantage du point de vue émique car, même si nous le voulions, nous ne pourrions guère procéder autrement. Si l'anthropologue et linguiste Pike⁵⁰ avait affirmé que seuls les « usagers » eux-mêmes étaient compétents pour produire des descriptions (« émiques ») parce qu'ils pouvaient fournir des données de l'intérieur, essentielles à la recherche (linguistique), il avait tempéré cette affirmation par une autre qui n'en était pas l'adversaire : ceux qui travaillent « de l'extérieur » appliquent, dans l'analyse des langues, des méthodes de recherche scientifique et fournissent ainsi des descriptions (« étiques ») vérifiables et reproductibles. Il semble avoir envisagé les deux approches comme complémentaires, quand elles sont devenues, pour certains qui les utilisent, opposées et antinomiques, l'une étant non valide et l'autre, bien sûr, valide. Nous nous efforcerons de prendre appui, même maladroitement, sur la science du langage et sur ses méthodes pour combiner les deux approches, intérieure et extérieure.

⁴⁷ Ce qui est un renversement des valeurs par rapport aux périodes antérieures.

⁴⁸ Etienne, 2002 : 68.

⁴⁹ Propp, 1983.

⁵⁰ Pike, 1954 ; Pelto, 1970.

1.5 Rituel et rite

Nous avons vu que le terme rituel pouvait être utilisé dans plusieurs sens selon les auteurs. La question d'une définition repose sur l'ensemble des traits caractérisant un *rituel* et qui peuvent être plus ou moins étroits. Les ethnologues savent débattre presque à l'infini sur la présence de tel ou tel caractère et, partant, proposent *leur* définition du rituel. Elles seront donc nombreuses. Mais nous remarquons chez eux, comme chez les anthropologues, une tendance affirmée à utiliser les termes *rite* et *rituel* de manière interchangeable, et presque inconsciente. On découvre même que *rituel* est plus employé que *rite*, là où ce dernier s'imposerait davantage. L'usage est si largement répandu qu'il est nécessaire de faire un effort pour préciser les notions. Y a-t-il réellement du fruit à établir une distinction entre rituel et rite ? Sans doute le croyons-nous, mais nous reconnaissons que cette question, souvent posée, peut donner lieu à d'interminables débats qui ne clarifient que rarement les choses. Arthur Maurice Hocart, par exemple, dans *Social Origins*⁵¹, utilise souvent l'un pour l'autre. Denis Jeffrey souligne aussi que « *La plupart des auteurs font usage des deux mots sans leur assigner une signification distincte* »⁵², et précise qu'il fera comme eux.

Martine Segalen note les usages et leurs limites, mais tout cela ne lui paraît pas primordial, puisque nous n'en trouvons trace que dans la deuxième partie de son ouvrage : « *'Rituel' est souvent employé à la place de 'rite', sous forme de substantif, dans le même sens générique qui, peut-être, accentue l'importance des cérémonies en question ; utilisé en adjectif, « rituel » renvoie à des actes qui ont lieu au cours des cérémonies qui en portent les caractéristiques, ainsi parlera-t-on de conduites, de repos rituels* »⁵³. Le plus souvent, nous constatons que les chercheurs et les auteurs se réfèrent à des rituels actés ou oraux et ne leur confèrent pas le statut de texte.

« Rite » pourra être utilisé, dans cette perspective, en considérant le terme dans le même rapport au rituel qu'un élément à un ensemble, l'un comme genre et l'autre comme espèce. Un rituel peut en effet avoir été conçu comme le recueil (document réunissant des données d'un même type) de plusieurs rites qui, s'ils s'articulent en un tout, *le rite global*, auront leur propre justification (*raison d'être*) interne. Ces unités élémentaires peuvent elles-mêmes être composées d'unités plus petites que l'on définira comme des ritèmes. Les deux termes, rite et rituel, ne peuvent pas être exactement synonymes, même si, dans les faits, nos propres usages peuvent aussi se confondre. Les habitudes

⁵¹ Hocart, 1954.

⁵² Jeffrey, 2003 : 13.

⁵³ Segalen, 2005 : 87.

générales ne disparaissent que difficilement. Cela peut sans doute faire partie de la marge d'erreur tolérée, même dans une démarche qui se veut rigoureuse.

Outre la définition de ces termes, certains auteurs redéfinissent plusieurs notions connexes et de même famille, comme rituel, ritualité, ritualisme⁵⁴. Le rituel sera donc, pour nous, un *texte* fixant la forme des rites et manifestant l'aspect cérémoniel qui y est attaché, les rites étant appréhendés comme d'une grande fixité. On pourra alors considérer le rite comme un ensemble de prescriptions réglant la célébration du culte en usage dans une communauté religieuse, son cérémonial. De nombreux anthropologues, ethnologues, sociologues et psychologues peuvent n'y voir aucun caractère transcendant, et évacuer le caractère sacré ou symbolique des rites. Il est même devenu convenable d'affirmer, par exemple, que « *Le rite ne se confine nullement à la sphère du religieux ; c'est plutôt celle-ci qui ne peut s'en passer* »⁵⁵. L'écart abyssal qui s'est creusé entre la sphère du rite et celle du religieux semble remonter à la Réforme⁵⁶, où les principaux dirigeants de ce mouvement, cherchant à retrouver la « pureté évangélique », ou celle des premiers temps (un Paradis historique !), ont élaboré une machine de guerre intellectuelle contre les rites catholiques qu'ils ont jugés vides de sens et extérieurs à l'expérience humaine. Un pur formalisme, en somme. Ils ont ainsi attaqué le culte des saints, celui des reliques, bien sûr, ainsi que les cérémonies longues et chargées des messes catholiques⁵⁷.

C'est à peu de choses près le constat de Philippe Buc pour lequel le concept de rituel s'est formé après la Réforme protestante « *en insistant de plus en plus sur la fonction sociale de la religion* »⁵⁸. Il précise plus loin :

Les protestants se placèrent du côté du spirituel face à un antagoniste « charnel » ; ils attribuèrent à l'adversaire un ritualisme sans âme. Ils recyclèrent ainsi pour leurs descriptions polémiques des rites catholiques les tropes que l'Antiquité tardive chrétienne avait mobilisés contre les cultes païens et —ce qui était sans aucun doute encore plus percutant— l'opposition entre Nouvelle et Ancienne Loi. Les rites catholiques devinrent tous des « cérémonies », c'est-à-dire furent placés dans la même catégorie où la scolastique et ses ancêtres avaient logé les rites du judaïsme. Exception faite de la poignée de sacrements que les réformés jugèrent acceptables, les rites étaient au mieux des instruments utilitaires dont on pouvait se passer au besoin, et pire des agents de la perte des âmes⁵⁹.

⁵⁴ Dartiguenave, 2001 : 24.

⁵⁵ Smith, 2007 : 630.

⁵⁶ Douglas, 2005.

⁵⁷ Ce qui n'a pas été sans répercussion sur ces rites.

⁵⁸ Buc, 2003 : 14.

⁵⁹ *Ibid.* : 199.

Cela établissait une redistribution des notions de rite et de sacrement, la fonction du rite étant essentiellement sociale. Cela semble avoir conduit en toute logique aux notions de « rites séculiers » ou « civils » actuels. Malgré ces approches, un rite sera défini, en ce qui nous concerne et pour l'intérêt de nos recherches, comme une *séquence* d'actions (gestes, mots, avec un accompagnement d'objets) marquée par la régularité de sa répétition et la fixité de sa forme et, en outre, *chargée de sens transcendant* (l'action « symbolique »). L'aspect social n'est pas contesté, mais le principe transcendant est loin d'être rejeté comme négligeable.

En 1948, le *Rapport Marty*, de la Commission des rituels de la GLDF, définissait le Rite en ces termes : « *Donc le Rite ou Rit⁶⁰ est un ensemble de phrases symboliques, de symboles visuels ou sonores, de cérémonies diverses, de gestes, de signes qui se déroulent dans un certain Ordre et qui doit être pratiqué par tous les Ateliers⁶¹ rigoureusement de la même manière* »⁶². Le rite donne de cette manière un sens au monde où il se déploie. Mais le rite n'est pas d'essence spontanée, nul n'affirmera le contraire. Il est réglé, fixé, codifié, et le respect de la règle garantit son efficacité⁶³. Il n'appartient pas à la sphère « nature » (même s'il y inclut de ses éléments) mais, s'il est un bien culturel, on le précisera en « bien culturel originel », indissociable de la condition humaine, bien que son origine historique soit souvent difficile à établir. D'ailleurs, cette question ne semble pouvoir être résolue, relativement, que par les plus anciennes attestations d'un rituel et non par sa « première » manifestation. La question de l'origine « primordiale » du rite (un étymon ou un *Ur-Ritual*) n'a pas plus de sens que celle de l'*Ur-Sprache* pour le langage, insaisissable à tout jamais⁶⁴.

Outre ses qualités de *répétition* et de *fixité*, ainsi que son caractère *séquentiel*, le rite semble d'abord *oral*. Ce sera le troisième de ses signes essentiels. Nous ne faisons pas ici mention d'une oralité archaïque et primitive, fondée sur une vision positiviste (et ethnocentrée) de l'Histoire et de notre civilisation. Nous cherchons plutôt à dire que, quelle que soit la forme du recueil adoptée, texte gravé, écrit ou oral (mémoire), le rite sera *oralisé* lors de son actualisation (même s'il comporte aussi, comme souvent, des gestes). C'est pour nous une grande différence avec bien d'autres textes qui ne sont fixés que pour une réappropriation *in petto*, l'oralisation ne faisant partie ni de leurs conditions d'élaboration, ni de leur visée ultime. Il n'y a ainsi pas de rites sans participation linguistique (ni, plus généralement, physique). Le rite passe par le canal de la corporalité hu-

⁶⁰ On notera encore l'hésitation entre les deux graphies.

⁶¹ Synonyme habituel de Loge. On y croit sentir le parfum de l'artisanat.

⁶² Marty, 1948 : 6 (M.A.B.- GLDF). Nous citons, sans parti-pris, les documents les plus facilement accessibles à un chercheur anonyme.

⁶³ Isambert, 1979.

⁶⁴ Mais on en rêve toujours.

maine et, en particulier, par la voix (action physique) qui reste prépondérante⁶⁵. Le rite se situe sur la ligne de crête entre oral et écrit, où l'un est l'aspect stable et normatif, l'autre, le versant dynamique et instable, les deux ne trouvant leur justification que dans le mouvement qui les lie : la pratique.

Un dernier trait du rite sera un aspect *collectif* qui a été abondamment souligné⁶⁶. Ce n'est pas le moindre de ses caractères et il constitue pour nous la toile de fond indispensable qu'il ne sera pas nécessaire de souligner en permanence. Le rite n'existe que pour une communauté, humaine, bien sûr. Même pratiqué par un individu isolé, dans une forêt ou au désert, il ne peut l'être que par rapport à la communauté d'où il émane et il comporte le même aspect transcendant.

1.5.1 L'aspect séquentiel du rite

Les séquences d'un rite peuvent être plus ou moins longues. Dans ce cas, elles seront composées de « micro-rites », séquences signifiantes polarisées par une cohérence interne. Ces séquences seront apparentes dans l'ensemble textuel appelé *rituel*, puisque nos documents sont faits de textes. Nous ne nous poserons pas la question de savoir si le rituel, tel que nous l'étudions, peut ou doit être comparé à d'autres séquençages d'actions comme la fabrication de la choucroute, le petit-déjeuner, la représentation théâtrale ou la séance inaugurale de l'année universitaire. Le fait que ces ensembles aient une forme relativement fixe comportant au moins des points similaires d'une fois sur l'autre, ne constitue pas, dans le cadre de nos études, une question pertinente. Si l'on peut fabriquer la première de manière « divine », ou comme un acte sacré, ce n'est généralement pas la question que l'on se pose à son propos.

Les rites font, assurément, partie intégrante de la vie humaine et peuvent intervenir dans la plupart des circonstances de la vie. Ce n'est pas parce que l'on parle de *rituels* ou de *rites profanes*⁶⁷ (vœux de Nouvel An/Chana Tova, manifestations sportives⁶⁸), *sociaux* (politesse⁶⁹, discours de promotion ou de fin d'année) ou *privés* (toilette⁷⁰), que nous adhérons, sur le plan théorique, à cet emploi du terme, même si nous en comprenons les aspects de conduite collective et de réitération l'ayant autorisé⁷¹. Pour ceux qui étudient le folklore ou les traditions populaires, le rite est avant tout considéré comme un

⁶⁵ Chaque objet du rite, chaque geste, chaque figure graphique donne lieu à une oralisation explicative.

⁶⁶ Voir, par exemple, Segalen, 2005.

⁶⁷ Rivière, 1995.

⁶⁸ Bromberger, 1995.

⁶⁹ Picard, 1995.

⁷⁰ Le fait de se brosser les dents tous les matins, ou après chaque repas, ne suffit à déclarer le brossage comme rite. Ce n'est qu'une action répétée, sans nature transcendante, et même sans sacré en arrière-plan, même si l'on y conjoint les catégories sale/propre, pour impur/pur, qui s'appliquent autant à l'hygiène (survie physique) qu'à la religion (survie spirituelle).

⁷¹ Moore-Kessler, 1975, ou Gusfield-Michalowicz, 1984, notamment, ont souligné le « rituel séculier ».

ensemble de « *Gestes répétés, invariables et symboliques* », de « *pratiques coutumières, présentes et réglées comme des lois* ». L'aspect religieux n'est évoqué qu'ensuite : « *Souvent à consonances religieuses, les rites — entre autres liturgiques — caractérisent les cérémonies de cultes en intégrant des objets sacrés et une gestuelle cérémonielle, dont l'intensité se mesure par la solennité de l'événement (par exemple le baptême ou le chant d'un hymne national)* »⁷².

Cette approche existe en grande partie parce que, dans l'histoire des sociétés humaines, la nôtre est une nouveauté, car tout semble avoir toujours appartenu, auparavant, à la sphère du sacré. Il est encore des micro-sociétés qui résistent à l'impact culturel de la nôtre, mais difficilement. Le rite « social », si l'on peut ainsi le qualifier, de même que la cérémonie publique⁷³, ne seront pas des questions appartenant à nos études. Cet aspect public, social, profanisé, est pourtant largement retenu par un grand nombre de Maçons sur un refus de toute connotation religieuse. Dans ce cas, c'est, particulièrement en France, un héritage laïque et républicain qui se manifeste, confondant religion et institution religieuse (dans ses dérives)⁷⁴. Les Maçons ont en outre trouvé deux approches subtiles leur permettant d'éloigner le rite de la sphère du « religieux », approches opposées en apparence mais qui, d'une même manière, biaisent ce qui est refusé : la *socialité*, d'abord, désacralise le rite et n'en fait plus qu'un lien social, et une prétendue « *nature profonde* » du Rite maçonnique qui serait métaphysique et non plus religieux, sur un sacré diffus⁷⁵ bien commode.

Le *Rapport Marty*, ici, nous servira d'exemple : « *Contrairement à ce que d'aucuns pensent tout Rite n'est pas d'essence religieuse. Il y a de nombreux Rites d'ordre civil, sociaux ou autres* »⁷⁶. C'est la première approche. Il ajoute : « *Les Rites Maçonniques dont la nature profonde est bien plus métaphysique que tout autre n'ont également aucun caractère religieux. La Commission insiste particulièrement sur ce point car le contact de nombreux F[rères] nous a laissé penser que certains d'entre eux acceptent plus ou moins consciemment ce préjugé classique dans le monde profane qui veut que tout rite est nécessairement d'essence religieuse* »⁷⁷. Ce sera la seconde approche. L'une est péjorative, l'autre valorisante, mais les deux cherchent à éloigner le plus possible le Rite maçonnique de la sphère religieuse. Et de conclure : « *Nous avons même cru déceler que*

⁷² Culture populaire et rituels : <http://www.chez.com/plasly/culture.htm>.

⁷³ Rivière, 1988.

⁷⁴ Mais qui a su inventer une religion républicaine avec son clergé, les diverses classes de ses servants, ses rites et ses symboles.

⁷⁵ Le diffus est intéressant dans la mesure où il ne nécessite pas de définition que son assertion.

⁷⁶ Marty, 1948 : 6.

⁷⁷ *Ibid.*

c'était peut-être là, la principale raison de leur désaffection à l'égard du Rituel »⁷⁸. L'héritage « français », encore et toujours. La désaffection n'était peut-être pas due à ces causes, mais à un défaut d'exploration en profondeur.

Le déterminisme biologique non plus, n'est pas notre propos, qui permet à des éthologues de parler de *rituels* amoureux des espèces animales. Cela trouve sa justification dans la fixité des comportements, c'est-à-dire des traits apparents, mais dans ce cas la « marge de manœuvre », la liberté d'innover, est extrêmement restreinte. Jean-Yves Dartiguenave parle ici de *rituelique*, qu'il définit comme un « *comportement rituel naturel, c'est-à-dire la capacité naturelle que nous partageons avec l'animal de redoubler en permanence la gestaltisation de notre être* »⁷⁹. Pour lui, il existe en somme un potentiel de ritualisation animal ou naturel (mais où situe-t-il la limite ?, car il ne dit rien de l'oursin) que l'homme acculture selon une disposition qui lui est propre, une faculté de fournir une signification au donné naturel. Les enjeux de ce « rituelique » ne sont sans doute pas les mêmes que ceux de notre objet, et l'héritage de la conduite « ritualisée » selon cette optique n'est pas culturel mais seulement biologique. Denis Jeffrey écrit avec justesse :

À l'évidence, n'importe quelle action symbolique comme n'importe quel acte répétitif n'est pas un rituel religieux. Pour être religieux, c'est-à-dire pour opérer une action symbolique véritable et efficace sur la réalité, le rituel doit obéir à un schéma formel et à une trame narrative appropriée. En tant qu'acte de langage, il met en scène, par le truchement d'une série d'actes et de paroles, des symboles qui donnent à vivre des sentiments ambigus de respect et de crainte, qu'on nomme aussi sentiment de sacré. C'est que le rituel, confessionnel ou non confessionnel, témoigne d'une mémoire des interdits, des limites qui distinguent l'humanité de la divinité et de l'animalité, qui contient la violence excessive, qui confirme l'identité individuelle et collective, et qui permet l'acquisition, en se répétant, de la maîtrise symbolique de soi, d'autrui et du monde ambiant. Enfin, si nous acceptons qu'il ne faut plus chercher le rite uniquement dans ses anciennes formes, nous devons alors poursuivre les travaux pour mieux saisir le devenir de l'homme rituel⁸⁰.

Cet usage de rite/rituel pour des conduites biologiques⁸¹ nous semble même un abus de langage, mais il sert à d'autres pour délimiter leur approche. Nous définirons en conséquence le *rite* comme une activité faite de séquences d'actions formelles et d'énoncés verbaux plus ou moins invariants qui semblent imposés aux participants. Mais, à une telle définition qui semble trop large pour être précise, nous ajouterons le caractère transcendant, malgré les réticences de Denis Jeffrey. Cela ne dissout pas la caractéris-

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Dartiguenave, 2001 : 15.

⁸⁰ Jeffrey, 1997. Voir aussi Jeffrey, 2004.

⁸¹ Huxley, 1971.

tique « collectif » (les participants), c'est-à-dire d'une certaine manière *sociale*, du rite mais elle n'en constitue pas la clôture. Le pourrait-elle ?

1.5.2 *L'aspect symbolique*

Les rites comportent un aspect particulièrement stimulant pour l'esprit qui est, exprimons-le ainsi, leur caractère *symbolique*, dont l'analyse de Denis Jeffrey permet de préciser quelque peu les éléments, « *symboles qui donnent à vivre des sentiments ambigus de respect et de crainte, qu'on nomme aussi sentiment de sacré* ». Autrement dit, on sait, *a priori*, qu'un rite (quoi qu'il énonce) parle d'autre chose que ne le laisse entrevoir une lecture naïve du texte. C'est ce que nous avons appelé plus haut son aspect transcendant, qui peut être contenu dans la notion de *symbolique*. Cela signifie non un double sens, ou une ambiguïté ou une errance du sens, mais la nécessité de transpercer le discours de surface pour comprendre ce dont il est question, et découvrir le « vrai » contenu. Cela postule que le texte possède nécessairement une telle structure. Le principe adopté pour l'interprétation sera celui d'une lecture dédoublée qui, sans évacuer le caractère littéral, devra savoir qu'il n'est qu'apparent. C'est sans doute, en outre, un aspect inhérent à la nature du langage d'utiliser le lexique, en apparence ordinaire, pour produire des énoncés qui le sont moins. Le rite n'est pas contenu dans ce qu'il donne à voir, car le donné-à-voir renvoie à un contenu toujours absent. Et évoqué en permanence par le langage.

Nous rappellerons à ce propos Roland Barthes et *Le plaisir du texte* : « *Dans la perversion (qui est le régime du plaisir textuel il n'y a pas de « zones érogènes » (expression au reste casse-pieds) ; c'est l'intermittence, comme le dit la psychanalyse, qui est érotique* »⁸². Nous reprendrons ses mots, en admettant que c'est sans doute dans une « béance » du texte rituel, dans son « intermittence », dans le bâillement entre littéralité et signification que se peut trouver le plaisir de ce texte, fondamentalement un « *appel à l'altérité* »⁸³.

C'est pour cette raison une entrée dans un univers parfois qualifié de *paradoxal* où une chose est affirmée en même temps que son contraire, un univers oxymorien par essence où « *l'obscur clarté qui tombe des étoiles* »⁸⁴ voisine avec « *les splendeurs invisibles* »⁸⁵ de la lumière ineffable, et où l'on trouve des ascensions qui vont au plus profond. Prenons un exemple connu du paradoxe : le rite de la messe énonce, affirme, garantit la présence de Jésus comme Christ lors de l'eucharistie, bien que l'on ne puisse que constater son absence factuelle. Le rite le rend néanmoins présent pour les fidèles.

⁸² Barthes, 1973 : 17.

⁸³ Dartiguenave, 2001 : 76.

⁸⁴ Corneille, 1682 : acte IV, 3.

⁸⁵ Hugo, 1862 : T. I, 13 (« *ému dans les ténèbres par les splendeurs visibles des constellations et les splendeurs invisibles de Dieu* »). L'expression est reprise par Rimbaud dans les *Illuminations*.

Ce qui est affirmé est, en outre, affirmé pour son importance et, même, *pour son extrême importance*⁸⁶.

Dans cette optique, le terme *rite* ne peut être utilisé pour définir toutes sortes de comportements prédéfinis. Nous le réserverons aux comportements de type religieux, qui ne semblent pas faire de doute lorsque nous examinons notre corpus. Cela permettra de prendre en compte des actions symboliques effectuées de manière consciente et volontaire, des actions répétitives et formalisées, accomplies avec le corps, et centrées sur des structures cosmiques ou la présence du sacré. C'est généralement ainsi que le définit l'approche formelle lorsqu'elle cherche à préciser le rituel en termes de traits distinctifs. Elle insistera sur la répétition, l'obligation, la stéréotypie, la rigidité des comportements qualifiée plus haut d'« *activité faite de séquences d'actions formelles et d'énoncés verbaux plus ou moins invariants...* ».

Un dernier point doit être évoqué. Nous avons vu que *rite* et *rituel* sont souvent utilisés comme synonymes. Nous avons vu aussi que *rituel* désignera pour nous un ensemble textuel recueillant le rite et ses parties. Il existe pourtant un autre usage de « rituel », qui se fait de manière assez subreptice. Cela désigne fréquemment, non plus le texte lui-même, mais le « déroulé » des opérations, la dynamique, le processus en acte, l'actualisation du rite de son début à sa conclusion. Cela représente un contenu différent de « texte reçu », ou fixé par l'usage, qui décrit (ou recueille) simplement les processus opératoires. L'emploi de *ritualité* pourrait convenir, même si le terme est utilisé en psychologie et en psychothérapie pour désigner une utilisation abusive du rite pouvant mener à des comportements délinquants. *Ritualité* désignerait ainsi le côté performantiel du rite.

1.6 Quelques approches du « rite »

Nous ne pourrions faire totalement l'économie de certaines *intentions* que le rite remplirait dans la vie humaine, même si l'approche ne nous apparaît pas comme pertinente, au premier abord. Elle met l'accent sur des aspects sociaux que nous ne nions pas, mais non sur ce que nous considérons comme sa transcendance. Cette approche *fonctionnaliste* cherche les besoins de l'individu (par assimilation, un système « idiolectal »), ou ceux de la collectivité (un système « sociolectal »). On y cherchera à identifier des fonctions, comme le maintien de la cohésion du groupe, la répétition de ses valeurs et de sa vision du monde, le maintien des distinctions hiérarchiques, la maîtrise des conflits, la facilitation des transitions d'une classe à l'autre ou d'un âge à l'autre. Cette approche

⁸⁶ Piette, 1997 : 4.

voit le rite comme un simple moyen, pour les individus, de faire face aux situations critiques de la vie, position incontestable, mais qui ne décrit qu'une facette sociale, individuelle ou collective de la vie rituelle. C'est, pour nous, son aspect simplement *horizontal*. Nous n'en nions pas l'importance.

L'approche symbolique nous semble, pourtant, produire le plus de retour sur investissement. Ici, le rite sera approché en termes de communication. Ce sera alors une activité véhiculant un sens, même à s'en tenir aux étymologies révélant la « mise en ordre ». La mise en conformité se fait selon un sens préexistant, pour donner un sens global au monde. Mais, exprimée de cette manière, la définition semble bien vaste pour être précise. Toute activité verbale ou non-verbale peut être incluse dans l'expression « possédant un sens ». De quel(s) type(s) de communication s'agit-il ? Le rituel opère sans doute simultanément sur plusieurs plans et à des niveaux différents. Mais nous retiendrons la fonction principale, une communication.

Nous essaierons ici une première synthèse : le rite est un comportement caractéristique d'un groupe, reconnu par lui, répété par les individus (aspect collectif) et qui a, au moins pour sens, de produire l'appartenance de chacun (aspect individuel) au groupe. À cette approche « *a minima* » s'ajoute un ensemble de paroles (et de silences), de gestes (silencieux ou sonores), d'attitudes et de mouvements (gestes « rituels... »), et qui utilise des objets pour former un champ signifiant extrêmement formalisé.

1.7 Rite, stéréotypie et archaïsme

Comme, parmi les traits formels du rituel, nous avons trouvé la répétition/réitération, la rigidité (exprimée, sinon actualisée) des comportements, la stéréotypie des actions et des énoncés verbaux, le rite a pu être qualifié de *comportement archaïque*. Une première partie des travaux de Lucien Lévy-Bruhl avait été fondée sur cette idée que les symboles et les rites concernaient les primitifs⁸⁷. Ces êtres étaient « pré-logiques » car, écrivait-il, leurs « *concepts, moins nombreux que les nôtres, ne sont pas systématisés comme eux. Par suite, leur langage ne permet pas de passer sans peine d'un concept donné à d'autres de généralité moindre qui y sont compris, ou de généralisation supérieure qui le comprennent* »⁸⁸. En résumé, leur pensée lui semblait « *beaucoup moins conceptuelle que la nôtre* »⁸⁹. Même s'il a dû, ensuite, admettre en partie son erreur, il ne l'a fait qu'en qualifiant ce type de pensée et de comportement, de « mythique ». La force de sa culture —la nôtre, d'une certaine manière— ne pouvait décemment être mise en cause,

⁸⁷ Lévy-Bruhl, 2007.

⁸⁸ Lévy-Bruhl, 1963 : XII.

⁸⁹ Lévy-Bruhl, 1963 : XIV.

et sa (notre) société ne pouvait qu'avoir atteint un stade plus élevé d'évolution. Le terme employé, mythique, nous semble une manière oblique (polie mais ferme) de requalifier le primitif en l'excluant de la sphère de la modernité, du réellement respectable.

Le rite comme comportement appartenait donc, *d'abord*, à un passé révolu dont les sociétés « primitives » subsistantes (archaïques et exotiques) auraient été les témoins. Une sorte d'enfance de l'humanité, avec quelques représentants toujours dans l'épaisseur des forêts lointaines (on a pris conscience, plus récemment, de l'inégalable patrimoine que cela représente et quelques rares individus se sont dressés pour défendre ces cultures en danger). Cette conception a permis d'établir, avec Jean Piaget, des comparaisons que l'on a crues décisives. La pensée de l'enfant étant, pour Piaget, « symbolique », elle se caractérise par « *l'usage des symboles, ceux-ci étant entendus par opposition aux concepts, comme ayant un caractère figuratif⁹⁰, et aussi n'ayant pas de sens précis, ordonné par la connaissance objective* », auquel s'ajoute « *un égocentrisme⁹¹ qui caractérise autour de l'enfant un univers pour lui* »⁹². L'enfance de l'homme et celle de l'humanité auraient un développement parallèle, en comparant les théories qui sous-tendent la pensée des deux auteurs. George Steiner, en une formule condensée, rappelle que « *Diderot parlait de "l'enfant, ce petit sauvage", et mettait dans le même panier la classe maternelle et les îles du Pacifique* »⁹³.

Ce type d'analyse nous semble le fruit d'une idéologie du « progrès », qui plus est, du *progrès continu*, vision linéaire de l'histoire aux effets bénéfiques « *fondée sur des conceptions tenaces, issues du XVIII^e siècle* »⁹⁴. La période est hautement révérée par une majorité des Maçons comme un siècle des Lumières. « *Gardons-nous, pourtant, d'une vision linéaire du progrès de la raison et d'un recul inexorable des croyances* »⁹⁵ remarque avec justesse Jean-Claude Schmitt. Il souligne ce que Bruno Etienne décrit comme « *l'idée que le progrès indéfini des sciences entraînerait le progrès moral de l'Homme, ou encore l'idée de progrès collectif de l'humanité corrélative de celle de la perfectibilité de l'Homme* »⁹⁶. Ces sociétés — nos sociétés — seraient plus « évoluées », puisque plus modernes. Martine Segalen précise que « *l'anthropologie a eu besoin d'« inventer » la société « primitive » afin de se livrer à une analyse sociale. Lorsqu'elle a abandonné la quête du primitif, [elle] s'est essentiellement consacrée à la « culture », se donnant dès lors les moyens d'aborder d'un même élan plusieurs types de*

⁹⁰ Piaget, 1993b.

⁹¹ Piaget, 1989 : 47.

⁹² Isambert, 1979 : 178.

⁹³ Steiner, 1998 : 73.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Schmitt, 2001 : 78.

⁹⁶ Etienne, 2006 : 26.

tés »⁹⁷. Le schéma primitif/évolué aurait été applicable à tous les domaines de la culture. Il semble en outre que l'on ait cherché à l'y appliquer en établissant une ferme distinction non seulement entre un « moderne » actuel et un périmé « ancien », mais aussi entre moderne et *vieux* (ou obsolète, terme aujourd'hui largement en bouche).

Or, l'activité rituelle nous semble un comportement consubstantiel à l'état d'humanité. Il n'y a pas de rite sans hommes, mais il n'y a pas d'hommes sans rite. C'est un lieu commun soulignant l'aspect social du rite, sans pourtant en être la clôture. Le mouvement néopositiviste logique a voulu rejeter un peu vite, comme « non-scientifique », tout ce qui lui paraissait religieux, alors étiqueté *archaïque* donc négatif puisque non moderne. On ne devait plus s'attacher à ces superstitions. L'intelligence avait gagné la partie ! Elle avait éclairé la condition humaine de son empreinte solaire et illuminé —toujours les Lumières !— l'humanité dans sa quête du « progrès ». Ce courant de pensée a été relayé dans les années 1970 par une nouvelle race d'anthroposociologues⁹⁸ pour qui, à la suite de Max Gluckman, les rites étaient devenus des coquilles vides, des objets désuets, inutiles à la vie sociale. Cette attitude est encore assez courante pour que Mary Douglas puisse affirmer, en toute objectivité, que « *Chaque siècle hérite d'une tradition antiritualiste plus ancienne et plus vigoureuse qu'au siècle précédent* »⁹⁹.

De l'archaïque, il est très courant de passer au manque d'intelligence. C'est le mouvement effectué par tous ceux qui ont refusé aux rituels leur part de modernité, point de vue présent dans la société tout entière. Les Maçons ont, eux-mêmes, des difficultés à y échapper, mais gageons que cela arrivera bien un jour... Sur ce point de l'archaïsme, Marc Campana a pu écrire : « *La plupart des élèves latinistes de collèges imaginent l'Antiquité gréco-latine peuplée de gens imprégnés d'un savoir peu élaboré, totalement immergés dans un imbroglio de légendes mythologiques plus invraisemblables les unes que les autres. Qui plus est, confondant connaissance et intelligence, ils supposent que plus on remonte dans le temps, moins les hommes étaient intelligents* »¹⁰⁰. C'est, semble-t-il, l'idée sous-jacente ayant autorisé l'élaboration et la diffusion d'un ensemble notionnel « rite-archaïsme-primitivité-idiotie » qui présente, sans réelle analyse, toutes les apparences de la cohérence et de la rationalité. Mary Douglas souligne avec un humour grinçant la stupidité d'une telle théorie, « *Nul doute que le sauvage était un imbécile crédule* »¹⁰¹. Ajoutons-y, « mais nous en sommes sortis ».

⁹⁷ Segalen, 2005 : 22.

⁹⁸ Gluckman, 1962.

⁹⁹ Douglas, 2001 : 80.

¹⁰⁰ Campana, 2006 : 133.

¹⁰¹ Douglas, 2001 : 44.

Tout rituel était ainsi classé dans des catégories à connotations très négatives. Nous retiendrons la conclusion de Bruno Etienne, « *Force est de constater l'embourbement de la Raison universelle sur ce point — c'est-à-dire dans sa seule version cartésienne — et Auguste Comte n'a pas pu aller, comme il le souhaitait, enseigner du haut de la chaire de Notre-Dame de Paris la « vraie religion » c'est-à-dire la science !* »¹⁰². Malheureusement pour eux, donc, la connaissance a progressé (ce qu'ils souhaitaient), et elle est revenue sur ce genre d'affirmations (ce qu'ils ne souhaitaient pas).

La répétition des structures rituelles refuse-t-elle donc tout changement ? Parle-t-on de répétitif ou de répétable ? Le rite est-il de l'ordre du mime, ou de l'ordre de la re-création ? Le terme « répétitif » ne prend en compte qu'une composante du rite, extérieure, et jamais ce pour quoi il est fait et ce à quoi il est destiné. Ne considérer que cela, c'est malheureusement en rester à la surface des choses. Le rite peut s'envisager comme une combinatoire de communication dont la répétition (par son effectuation) actualise une des multiples possibilités. L'usage de « comportement mécanique » pour définir l'aspect répétitif nous semble aussi, comme à propos des conduites biologiques, un abus de langage, quoiqu'il soit habituel. La mécanique ne fait *que* reproduire les mêmes mouvements, sans avoir d'autre choix, car dépourvue de vie, ou de pensée. Ce n'est pas le cas des hommes, restons optimistes. La représentation du mouvement d'horlogerie (la mécanique) ne s'appellerait même pas une « nature morte ». Par des effets créés par l'homme, la mécanique morte *simule* un mouvement qui indique au vivant, le vivant. Cet aspect du vivant est *l'Horloger* de Voltaire, celui qui crée les engrenages comme le mouvement. Le rite nous apparaît plutôt comme de l'ordre du vivant, même avec des manifestations de l'ordre du répétitif.

Pour contrarier les négationnistes du rituel, nous noterons que, passées les envolées péjoratives des années 1970, les recherches actuelles, de ce côté de l'Atlantique comme de l'autre, ont tendu à affirmer avec quelque tranquillité que le rituel se trouvait au cœur même de nos sociétés modernes, technologiques et capitalistes. Pourtant, on suppose que le matérialisme va jusqu'au fétichisme, uniformise les productions culturelles et met dans le même moule toutes les pratiques esthétiques. Nous citerons un exemple, même s'il concerne plus un *rite social* que religieux (mais ne peut-il y avoir quelque pensée religieuse « sauvage » travaillant en arrière-plan ?) : « *À ces tendances qui visent à une "uniformisation massive", s'opposent des comportements traditionnels* »¹⁰³, les « rites » que certains sociologues avaient voulu pousser sous le tapis, comme la culture populaire régionale. Les deux ne pouvaient être que des « survivances » qui s'éteindraient par

¹⁰² Etienne, 2006 : 26.

¹⁰³ Desdouits-Narvaez, 1992.

manque d'oxygène. C'était aller un peu vite en besogne. D'une part, une survivance signale que précisément cela vit encore, d'autre part, ce passé persiste à vivre même lorsqu'il entre en contact avec la société de production de masse, qui s'efforce de standardiser autant les objets que les comportements. Le rite n'est pas mort et il vit encore. Il existe même des formes mixtes où des rites « traditionnels » (ici, coutumiers) se sont adaptés aux sociétés modernes.

Les récentes études de Rosemary Wells et Tad Tuleja sur les rites liés à la perte des dents de lait, illustrent bien ce mécanisme. Partant d'exemples historiques, Wells observe que dans de nombreuses cultures on s'est senti suffisamment concerné par la perte de ces dents pour ritualiser ce phénomène¹⁰⁴. Bien que ce rite de passage ait des racines anciennes, l'auteure constate qu'il est encore très présent dans l'imagerie contemporaine et dans la culture de masse. Tuleja, en s'appuyant sur des documents d'archives, montre aussi qu'aux États-Unis, la télévision et le cinéma ont actualisé et « nationalisé » le personnage symbolisant ce rituel : la « fée des dents »¹⁰⁵. À partir des années 1950, les informateurs confondent, ou dans certains cas identifient même consciemment cette fée, avec des personnages de contes comme par exemple « la fée bleue », le petit Tinkerbelle, Peter Pan ou la bonne sorcière du Magicien d'Oz¹⁰⁶.

Bel exemple d'un gentil petit rite caché au fond de nos sociétés, tenues pour matérielles, matérialistes et informatisées. Le statut enfantin de celui-ci ne doit pas masquer que les rites sont utilisés en permanence et en grand nombre, et que la manière dont une société définit le rite à un moment de son existence ne joue qu'un rôle insignifiant dans le vécu que les hommes de cette société en ont.

1.8 Rite et langage

La question soulevée de la « répétabilité » du rite et de son « ancienneté » est comparable, et dans des termes identiques, avec celle du langage soulignée par Ferdinand de Saussure. Comme le langage, le rite « à chaque instant, implique à la fois un système établi (le rite hérité du passé, dans son état présent) et une évolution (son actualisation par un acteur vivant) »¹⁰⁷. Ce questionnement en ouvre un autre, et de la même manière, celui du rite dans ses origines : « c'est une idée fautive de croire qu'en matière de langage le problème des origines diffère de celui des conditions permanentes ; on ne sort pas du cercle »¹⁰⁸. La notion des origines semble toute théorique, l'origine semblant se confondre avec la re-création permanente. Et, pour le rite, cela révèle l'effort incessant

¹⁰⁴ Wells, 1991 : 426-453.

¹⁰⁵ En France, c'est la souris : rapport entre les dents du rongeur poussant continuellement et la nouvelle pousse des dents humaines.

¹⁰⁶ Desdouits-Narvaez, 1992.

¹⁰⁷ Saussure, 1969 : 24.

¹⁰⁸ *Ibid.* : 24.

de l'homme pour se situer dans l'Histoire, pour trouver une justification à son existence et à sa place dans le monde. La notion des « origines » permet d'évoquer une « source », celle-ci étant nécessairement « pure », par rapport au flux postérieur des aléas humains. Se posera bientôt la question de la transmission, de la tradition, faite des deux conditions soulignées plus haut, un système actualisé et son évolution par l'actualisation elle-même.

Notre questionnement n'est donc pas de justifier l'existence du rite en général ou du Rite maçonnique, en particulier. Il existe et comme tel, il est à prendre en compte. Bruno Etienne, « *au double titre d'anthropologue chercheur spécialisé dans les phénomènes religieux et de cherchant sur la voie* »¹⁰⁹, s'efforce d'en révéler les caractères et reconnaît très justement que « *L'homme est essentiellement un être liturgique, cérémoniel qui a peur du chaos et il ordonne donc le monde par sa mise en ordre. C'est le sens du mot sanscrit Rita/agencement, structure normale des choses* »¹¹⁰. En rappelant ensuite l'origine sanscrite du mot, il en souligne un des caractères archétypaux. Il constate encore que le Rite maçonnique peut être classé dans la catégorie des rites religieux même si « *beaucoup de Francs-maçons ne supportent pas que les sociologues classent leurs pratiques dans le champ religieux* »¹¹¹. Certains vieux réflexes, on le sait, ne sont pas prêts de s'éteindre, même si cela doit bloquer la latitude d'investigation et, partant, les possibilités de comprendre ne serait-ce que les prémisses des pratiques.

1.9 Précisions lexicales et « Rite maçonnique »

Notre approche personnelle s'est opérée de manière répétée par la médiation du Rite maçonnique, les autres formes rituelles comparables s'étant écartées par manque de pratique et d'intérêt. Précisons, d'abord, pourquoi nous utiliserons une majuscule pour écrire le mot Rite ? En 1996, nous avons tenté de définir quelques outils pour clarifier notre recherche¹¹². Nous avons ainsi utilisé trois orthographes différentes, « Rite », « rite » et « Rit », que le français autorisait, quand on écrit habituellement *rite* dans tous les cas. De manière générale, on emploie, en effet, un seul mot dans des acceptions certes proches, mais qui nous ont semblé recouvrir, en fait, des réalités assez différentes.

Le « Rite » désignera ainsi le *Rite maçonnique* de façon générale, c'est-à-dire ce qui permet de désigner la particularité rituelle de Maçonnerie fondée sur ce qui est commun à tous les « Rits » portant, à l'intérieur de cet ensemble, des noms particuliers. Nous avons, en conséquence, utilisé « Rit » pour désigner une *forme particulière* ou un en-

¹⁰⁹ Etienne, 2002 : 71.

¹¹⁰ *Ibid.* : 26.

¹¹¹ *Ibid.* : 30.

¹¹² Langlet, [1996] 2004a.

semble particulier à l'intérieur du Rite de la Maçonnerie. On aurait aussi pu employer « style », pour définir le *Rit Écossais Rectifié* (RÉR), le *Rit Français* (RF), le *Rit écossais ancien et accepté* (RÉAA) ou le *Rit Émulation* (RÉ), de même que l'on écrivait le Rit romain, le Rit luthérien ou le Rit slavon, pour désigner ces ensembles rituels religieux. Le terme « Rit » désignera donc, dans nos études, un ensemble d'une forme particulière des trois premiers Grades¹¹³ —limitons-nous à cela— appelés encore Grades symboliques, Grades bleus, ou Maçonnerie bleue¹¹⁴. Dans certains cas, on parlera de *Régime* et non de Rit¹¹⁵. Mais ces formes partagent, pour les trois premiers Grades, un certain nombre d'objets qui en font un *Rite maçonnique* dont nous nous efforcerons de préciser les caractères. En dehors de la forme évoquée plus haut, *Rit* ou *Rite* désignent en effet souvent, dans les textes relatifs à la Maçonnerie, un ensemble de Grades coordonnés par des articulations logiques (au moins affirmées comme telles).

Enfin, nous avons écrit « rite » pour désigner la partie d'un Rit, comme le *rite de l'Initiation*, ou ce que nous avons pu désigner comme des « micro-rites » (mais pas encore des ritèmes), le *rite d'ouverture et de fermeture* des Travaux, à l'intérieur de tel ou tel Rit ou forme rituelle maçonnique. Ces micro-rites peuvent désigner des ensembles encore plus « petits » (rite de bibition, ou rite manuel lors du serment), mais qui possèdent une cohérence interne et que l'on retrouve dans des ensembles rituels différents. Dans le cas de l'Initiation, par exemple, c'est ce qu'on appelle souvent, à tort, une *cérémonie* et qui est, en réalité, l'aspect cérémoniel du Rit. Nous avons été contraint, enfin, d'utiliser aussi *rite*, faute de mieux, pour parler de toutes les autres formes rituelles, religieuses ou appartenant à d'autres sociétés de même type. Si l'effort de clarification a pu surprendre, et s'il n'est pas pertinent pour les lecteurs, il nous a personnellement permis de clarifier quelque peu divers points. Il nous a semblé, après quelques années, que ces précisions que nous croyions seulement lexicales et qui constituaient une manière commode d'élaborer des outils conceptuels reprenaient le découpage adopté par F. Saussure entre langage, langue et parole.

Le rite (général) serait le langage, une puissance ; le Rite (maçonnique), la langue et sa combinatoire avant mise en forme, et le Rit, une parole particulière, qui donne forme

¹¹³ Nous ne définirons pas la notion de Grade, ou de Degré, qui est identique à tous les systèmes employant cette structure, dont l'Université française, dans l'armée ou la fonction publique, comme il l'est dans les ordres de décorations, civils ou militaires. Il s'agit d'une structure en échelle, allant d'un plus bas à un plus haut. Dans certains cas, cela identifie le découpage d'un savoir, un degré de connaissance, et l'accession à celui-ci, sanctionné par le « grade » attaché à la reconnaissance de l'acquit, dans d'autres, la décoration est la sanction attachée à une échelle de vertus. Chaque étape porte un nom qui permet de la différencier des autres, et l'on y attache un certain nombre de signes extérieurs (vêtement, ou partie de vêtement, insigne, etc.), comme d'honneurs et de dignités. Tout grade est très symbolique.

¹¹⁴ En rapport avec la couleur originelle des Tabliers de Maîtres et des cordons (colliers).

¹¹⁵ Nous préciserons les rapports entre ces notions dans la seconde partie (corpus).

au Rite. Il serait nécessaire d'ajouter l'énoncé, l'effectuation de la parole, de tel ou tel Rit donc, ce qui est souvent appelé le « rituel », dans des expressions, comme « pratiquer le rituel », « dérouler le rituel », etc. Une dernière précision : lorsque nous évoquons le « rituel maçonnique », sous l'une ou l'autre de ses formes connues (des Rits), cela renvoie le plus souvent à un ensemble textuel « Rituel et Instructions », à moins que nous le précisions expressément car, à quelques rares exceptions près, les « rituels » sont accompagnés d'un complément, l'*Instruction*, ou *Catéchisme*. Le *Rituel* est utilisé pour une liturgie, l'*Instruction* fournit des précisions ou des éclaircissements que le premier ne peut retenir dans son texte, mais qui doivent être comprises. Quel est le texte principal, le rituel ou l'Instruction ? Nous n'aborderons pas cette question. Il semble évident que les deux textes possèdent un même type de structure et il est possible que le « rituel » ait mis en scène ce que l'Instruction contenait.

1.9.1 La théorie des origines

Comment peut-on caractériser le Rite maçonnique ? La question peut sembler superflue, la réponse paraissant évidente. Nous devons, en conséquence, facilement trouver cette définition dans les ouvrages traitant de Maçonnerie, et ils sont fort nombreux. Le premier mouvement a donc été de nous tourner vers les auteurs dont l'œuvre est consacrée, en partie ou tout entière, à la société. L'échec aura résidé dans ceci : les auteurs maçonniques, ou traitant de Maçonnerie, ne définissent pas réellement (et même pas du tout) ce qui caractérise le Rite maçonnique comme tel. La plupart des ouvrages débutent généralement par une partie « historique », cherchant à inscrire la Maçonnerie dans le temps. Recherche des origines avant de préciser l'objet lui-même...

Une chronologie signifiante ou un « *discours endogène et légitimant* », comme l'appelle Bruno Etienne. Et, en cela, il a raison. Il poursuit : « *L'Homme est sans doute le seul animal parmi les créatures à avoir des métarécits : il se raconte sans cesse à lui-même et aux autres. Donc toute société est fondée sur des récits qui sont des mythes. Je ne vois pas quelle raison ferait échapper la franc-maçonnerie à cette loi : l'Histoire n'est que celle de l'homme en groupe en train de se raconter lui-même à lui-même et aux autres* »¹¹⁶. Jean Mourgues ajoute : « *Il est probable que tout mouvement associatif a cherché des références dans le passé, et, en reconstituant les filiations à partir de l'affinité recherchée, ou de la sensibilité consciente, s'est appliqué à une sorte de remodelage de l'histoire* »¹¹⁷. Nous sommes bien face à une reconstruction du passé, faite pour raconter des origines et assurer que tout est en ordre. Peut-on caractériser le Rite

¹¹⁶ Etienne, 2002 : 15.

¹¹⁷ Mourgues, 1988 : 15-6.

maçonnique par un rappel de son passé ? Et, dans ce cas, de quel passé ? Ici encore, pour beaucoup d'auteurs, la réponse semble évidente. Pour nous, elle reste floue.

Ce discours des origines a été réalisé d'abord sur la base d'une théorie historique particulière à la Maçonnerie, généralement appelée « *la transition* » et parfois, mais rarement, « *la métamorphose* »¹¹⁸. Cette théorie des origines a été inlassablement répétée, depuis son apparition, dans les ouvrages du domaine, et elle l'est toujours. Les Maçons le font par une sorte de conformisme : elle est devenue une *doxa*¹¹⁹ maçonnique, bien que certains d'entre eux soient plus combatifs que d'autres sur ce point ; les non Maçons, universitaires ou non, la reprennent sans plus d'examen, sur la foi d'un usage statistiquement général¹²⁰. Ainsi, Rémi Sussan, écrivait-il récemment :

Dans un monde où les points de vue possibles se multiplient et où chacun crée ses propres repères en fonction de sa trajectoire personnelle, il n'y plus de place pour les grands thèmes universalistes, qu'ils s'expriment dans des religions comme les monothéismes ou le bouddhisme, ou dans l'humanisme rationaliste des Lumières. Du coup, une multitude de micro-religiosités se développent, dont le New Age à son époque, mais peut être aussi le transhumanisme et le singularitarianisme. Cela implique un retour aux formes de sacralité primitives, où chaque groupe, chaque guilda possède ses propres rites, ses propres mythes, ses propres "mystères" : cultes des forgerons, des chasseurs, des hommes et des femmes, des agriculteurs... Dans nos sociétés, des institutions comme le compagnonnage ou la franc-maçonnerie (*qui à l'origine était constituée de véritables maçons, de bâtisseurs de cathédrales*¹²¹) sont des survivances de ces systèmes de valeurs propres à une corporation¹²².

Roger Dachez s'est penché, à plusieurs reprises, et avec précision, sur cette théorie. Il a su souligner ce qu'elle a provoqué d'ambiguïtés dans l'approche de la Maçonnerie. Ses études portent essentiellement sur des points historiques, les *origines* de la Maçonnerie dite « spéculative », ce qui n'est pas exactement le cœur de notre recherche, mais il faut reconnaître que les questions qu'il soulève clarifient très nettement le débat et, pour cette raison, nous croyons utile d'extraire une longue citation d'un de ses articles¹²³.

La thèse la plus ancienne et la plus répandue, celle que véhiculent la plupart des ouvrages consacrés à l'histoire maçonnique en France, et que partagent spontanément l'immense majorité des Maçons qui ne se sont pas nécessairement penchés sur la question, est la théorie dite de la transition. Même au sein de la rigoureuse École historique anglaise de la Maçonnerie, fondée à la fin du siècle dernier par Gould et Hughan, cette théorie fut longtemps révérée et enseignée. Dans les dernières décen-

¹¹⁸ Mellor, 1961 : 44.

¹¹⁹ Doxa : opinion largement répandue, devenue vérité incontestée.

¹²⁰ Braunstein-Pépin, 1999 : 124, par exemple.

¹²¹ Nous soulignons.

¹²² Sussan, 2008.

¹²³ Dachez, 1999 : 79-92.

nies, son partisan le plus brillant fut l'érudit Harry Carr, lequel possède du reste, de nos jours encore, en Angleterre, une estimable postérité intellectuelle. Cette théorie affirme qu'au sortir du Moyen Âge, la Maçonnerie opérative, qui possédait alors une organisation, des loges et des usages rituels, a subi un certain déclin, du fait des transformations économiques ayant affecté les métiers du bâtiment. En Grande-Bretagne, et notamment en Écosse, se serait alors, à la fin de la Renaissance, et plus précisément encore dans le courant du XVII^e siècle, produite une transformation insensible de l'institution. Des hommes étrangers au Métier, occupant souvent des charges civiles importantes, des intellectuels, volontiers portés aux spéculations issues du courant alchimiste, néo-platonicien né à Florence au XV^e siècle, et de la tradition de la Rose-Croix, diffusée à partir du début du XVII^e, auraient fait leur entrée dans des loges presque moribondes. Ces Maçons acceptés, peu à peu, auraient vu leur nombre augmenter et leur influence grandir, au point de devenir majoritaires, et d'évincer en quelque sorte, les opératifs, devenus ainsi étrangers dans leur propre institution. Cette Vulgate, car c'en est une, comporte des variantes, et intègre parfois ce que l'on pourrait appeler des légendes complémentaires. La première de ces légendes est celle, par exemple, des Maîtres Comacins, ces mystérieux maçons italiens qui, en vertu de franchises réputées leur avoir été conférées par le Pape – et qui justifieraient du reste l'expression franc-maçon – auraient traversé l'Europe, répandant leur savoir tout à la fois architectural, géométrique et ésotérique, fécondant ainsi les premiers germes de la Maçonnerie spéculative. J'ai montré ailleurs, il y a quelques années, d'où provient cette fable sans aucun fondement documentaire, et par quel jeu de recopiations successifs sans vérification des sources, elle avait pu acquérir une apparence de vérité¹²⁴. Une autre composante, souvent confuse, mais vivace, de la théorie de la transition, est l'hypothèse compagnonnique. Le lieu n'est pas ici d'en montrer dans le détail les contradictions et les invraisemblances. Il reste qu'elle repose en grande partie, et c'est ce point que nous soulignerons, sur une grave mais fréquente confusion entre la Maçonnerie opérative, telle qu'elle a pu exister, sous des formes extrêmement diversifiées du reste, dans l'Europe du Moyen Âge, en France, en Grande-Bretagne et en Allemagne, par exemple, avec des statuts souvent bien différents, et le Compagnonnage proprement dit, organisation d'origine essentiellement et longtemps presque exclusivement française, dont les origines historiques semblent attestées vers le XV^e siècle, mais sur les usages de laquelle, rappelons-le, nous possédons peu de renseignements substantiels ou fiables avant la fin du XVIII^e siècle ! Quoiqu'il en soit, il importe au moins d'insister sur le fait que la Maçonnerie spéculative s'est formée, dans des conditions encore incertaines, au cours du XVII^e siècle, en Grande-Bretagne, qui n'a jamais connu le Compagnonnage, du moins à cette époque fondatrice. Qu'on puisse repérer entre des organisations liées aux métiers du bâtiment – mais pas exclusivement pour le Compagnonnage – des similitudes de formes et d'usages, n'a pas de quoi surprendre, mais selon l'adage que doit toujours conserver à l'esprit tout historien scrupuleux : « comparaison n'est pas raison »...

¹²⁴ Dachez, *RT* :153-15 (note de l'auteur).

Il ajoute aussitôt :

Il fallut attendre les années 1970 pour qu'une critique décisive fût portée contre la théorie de la transition. Ce fut notamment l'œuvre d'un remarquable chercheur anglais, Eric Ward. La critique d'Eric Ward¹²⁵ repose notamment sur la remise en cause de la signification classiquement attribuée à certains des mots-clés utilisés par la théorie de la transition.

Il cite ensuite quelques exemples, dont l'usage du mot anglais *freemason* qui a été à l'origine « *des ambiguïtés exploitées par la théorie classique* ».

E. Ward¹²⁶ a pu démontrer de manière définitive que, contrairement à toutes les étymologies fantaisistes qui courent encore à l'occasion, le mot *freemason* n'est, au Moyen Âge, qu'une forme contractée des mots *freestone mason*, maçon de pierre franche, désignant un ouvrier qui travaille électivement une certaine qualité de pierre tendre que l'on peut tailler et ouvrager de façon très fine. Or, si nous envisageons les premiers témoignages concernant les Maçons non-opératifs anglais du XVII^e siècle, nous observons que ces *Accepted Masons* sont aussi indifféremment désignés par les mots *Free Masons*, ou *Free-Masons*, avec ou sans tiret mais toujours en deux mots. Il apparaît alors clairement que dès la fin du XVII^e et le début du XVIII^e les termes *Accepted* et *Free* devinrent équivalents pour désigner des Maçons non-opératifs. Mais, comme le fit observer E. Ward, dans une analyse très fine, *freemason* n'est pas *Free-Mason*. Le mot *Free*, dans *Free-Mason* ou *Free and Accepted Mason*, fait simplement référence au fait que ces « nouveaux » Maçons sont « libres » à l'égard du Métier, c'est-à-dire tout simplement étrangers au Métier...

Si l'analyse est à souligner, le dernier point n'est néanmoins pas certain, l'étrangeté n'est peut-être pas située où on la distingue. La « contre-théorie » apparue au début des années 1970 suggère ensuite que la Maçonnerie spéculative,

aurait à l'origine délibérément emprunté des textes et des pratiques appartenant ou ayant appartenu aux opératifs, mais de façon tout à fait indépendante, sans filiation directe ni autorisation. La Maçonnerie spéculative n'aurait plus dès lors entretenu, depuis sa fondation même, que des liens purement nominaux et tout au plus allégoriques avec les bâtisseurs des cathédrales. Laissant en quelque sorte la Maçonnerie spéculative orpheline de sa tradition fondatrice, la remise en cause suscitée par E. Ward a conduit l'érudition anglaise à rechercher un modèle de substitution à la théorie de la transition, désormais insoutenable dans sa formulation classique. Ce chantier est toujours en cours.

Nous reviendrons sur cette recherche d'un modèle de substitution, et sur les ouvertures proposées par le « chantier » qu'évoque Roger Dachez, mais il faut reconnaître que cette théorie a encore une influence prépondérante sur les esprits. Elle l'est d'autant plus qu'elle a été, en outre, déclinée de plusieurs manières.

¹²⁵ Ward, 1978.

¹²⁶ Ward, 1968.

1.9.2 Déclinaisons de la théorie et cadre mental

Ainsi, la plupart des auteurs ont une nette tendance à évoquer en premier lieu les origines « historiques » de la Maçonnerie et ils les débute même dans un passé lointain. Sollicite-t-on l'approche diachronique par peur d'avoir à préciser le présent ? Si le conformisme n'y est pas étranger, l'authenticité que semble procurer le passé le renforce.

Rome est ainsi mise à contribution, pour sa propension à construire, pour la technicité de ses ingénieurs et la solidité de ses édifices, et aussi pour un Vitruve bienvenu que l'on ne perçoit pas toujours avec justesse¹²⁷ : ne cite-t-il pas l'architecture en même temps que des disciplines comme la géométrie ? L'Égypte est aussi convoquée, bien sûr, car beaucoup d'Égypte en Maçonnerie est toujours très bien accueilli, et pas seulement par attrait de l'orientalisme. Une pyramide n'est-elle pas la preuve *manifeste* de l'usage exceptionnel de la géométrie et de la force extrêmement ingénieuse de ses constructeurs ? L'aura de mystère flottant en outre autour de ces montagnes artificielles, sacrées et funéraires, permettra de broser un tableau complet des origines (ésotériques, rituelles, géométriques) maçonniques.

Avec un grand bond dans le temps —et cela suit le schéma des histoires mythologiques de la Maçonnerie—, on en viendra aux tailleurs de pierre allemands, les *Steinmetzen*, aux corporations françaises (avec un petit tour de France par le compagnonnage¹²⁸) et aux *free-masons* anglais ou écossais¹²⁹. Le Moyen-Âge fournit alors un cadre merveilleux à la naissance de la Franc-Maçonnerie franco-britannique¹³⁰, avec le bourgeonnement dynamique de ses cathédrales¹³¹. On passe très naturellement à la période de l'émergence des Loges et de la Maçonnerie « spéculative ». Le mouvement semble ininterrompu, de la plus haute Antiquité (parfois même de la création de l'homme) aux XVII^e et XVIII^e siècles. Paul Zumthor ne dit pas autre chose en parlant des premières recherches sur l'épopée « *reposant sur la foi en une continuité matériellement ininterrompue, sur une répugnance spontanée à penser polygénèse, cette vision réduit, à la manière des premiers paléontologistes, la science à la collation de vestiges et à l'établissement de généalogies* »¹³².

Certains auteurs se concentrent ensuite sur la vie des premières Loges et des Grandes Loges, et dans le détail le plus infime ! Ils citent des masses impressionnantes de documents relatant l'émergence de Loges particulières, celle des rituels, les querelles personnelles, les prises de pouvoir ou tout autre aspect de la vie ordinaire d'une association de

¹²⁷ cf. infra.

¹²⁸ Ce qu'a signalé R. Dachez.

¹²⁹ Gould, 1989.

¹³⁰ Nefontaine, 1996 : 9.

¹³¹ Gimpel, 1958.

¹³² Zumthor, 1980 : 50.

ce type. Ce genre d'études se poursuit avec les travaux contemporains d'historiens fort sérieux, bien documentés et très précis¹³³. La plupart de ces écrits, dont l'abondance et la précision sont respectables, semblent marqués en grande partie par une « *transition* » toujours sous-jacente.

Ce processus a été suscité, nous l'avons vu, par un besoin de justifier, par l'Histoire, les rites et la Maçonnerie comme société. Cela revient sans doute, pour les Maçons, à poser les questions suivantes : D'où vient-elle ? Pourquoi existe-t-elle ? Est-elle une société sérieuse ?, versions dépersonnalisées de : Quelles sont *nos* origines ? Pourquoi sommes-nous là ? Faisons-nous quelque chose de sérieux ? Une grande ancienneté de la société, son enracinement dans le plus lointain passé, devraient trancher positivement. Le « *métarécit* » de Bruno Etienne, le « *remodelage de l'histoire* » de Jean Mourgues ! La tendance habituelle est d'authentifier quelque objet par sa durée dans le temps, *une grande et vénérable antiquité*, comme si le temps établissait réellement l'authenticité d'un objet. Plus il serait ancien, plus il serait sérieux. Et unique. Pourtant, « *S'il fallait un indice déterminant quant au caractère initiatique de la franc-maçonnerie, il suffirait de souligner que ses origines sont indéfinissables* », écrit Jean Mourgues pour débiter son propos¹³⁴. Cela ne l'empêche pas de pencher pour cette théorie des origines.

Des ouvrages historiques, nous dirons qu'ils ont une grande importance pour ceux dont l'Histoire constitue, en Maçonnerie, le cœur de l'intérêt. Il est sans doute plus facile d'accumuler des documents et de décrire l'histoire factuelle d'une société, institution ou association, que de s'engager à chercher ce qui la caractérise fortement par rapport à d'autres organisations humaines. En outre, l'étude peut porter sur l'abondance des rituels et des Grades supérieurs (aux trois premiers). La primauté historique sert à justifier l'authenticité du Rit et son autorité. Cela peut donner lieu à des études sans fin révélant les efforts des hommes pour se distraire au moyen d'objets périphériques.

Il nous semble encore que ces ouvrages ont réécrit, avec toutes les apparences du rationnel et les précautions d'une recherche affirmée comme scientifique, les premières histoires mythiques de la Maçonnerie placées en tête des anciens documents, les *Old Charges* (anciens devoirs). On pense que ces Histoires étaient lues aux nouveaux admis, dans les loges opératives, lors de leur admission. Les ouvrages récents fournissent, peut-être sans le savoir, un cadre mental, une matrice, du même type. Mais, aucun de ces ouvrages ne définit jamais ce qui différencie le Rite maçonnique des autres rites. On

¹³³ Chevallier, 1974-75 ; Kervella, 1996, 1997, 1999 ; Le Forestier, 1987 ; Marro, 2007.

¹³⁴ Mourgues, 1988 : 15.

évoque seulement un univers de pensée aussi large qu'imprécis, inséré dans la chronologie de la « transition ». Une hiérophistoire¹³⁵ mal taillée.

1.9.3 Quelques justifications de la « transition »

Ce besoin de justification semble fondé sur deux causes principales. L'une est interne, nous l'avons brièvement évoquée : le désir de racines assurées, authentifiant le *faire* autant que l'*être* de la société. L'autre est externe ou plutôt autant externe qu'interne : le regard des autres, de la société globale (le « monde profane »), n'est pas pour rien dans ces efforts. Aussi surprenant que cela paraisse, l'ethos maçonnique semble justifier un grand nombre d'ouvrages traitant avant tout des aspects les plus polémiques de la société « Maçonnerie », « des sujets qui fâchent » : divers scandales ou mystifications¹³⁶, points aiguisant la curiosité ou déchaînant les passions, une Histoire pour le moins « revisitée »¹³⁷ incluant les plus grandes fabrications, justement qualifiées de « pollution intellectuelle »¹³⁸. Pour certains ouvrages, il s'agit d'une technique d'argumentation : il est plus facile de contredire l'hostile des arguments en démontrant, ensuite, tout l'intérêt d'une Maçonnerie dont on fournira une très sainte chronologie.

La recherche des origines (l'aspect « généalogique ») conduira les auteurs vers différents courants ou différentes « sociétés de pensée » (ce le nom qu'on leur donne) : occultisme, théosophie, hermétisme, alchimie, ésotérismes divers, chevalerie (avec les Templiers, bien sûr !), ou illuminisme. L'alliance du soufre et de la corde ! Cela n'empêchera pas d'évoquer, sur un autre plan, les formes d'une « tradition primordiale » selon René Guénon et ses disciples¹³⁹. Pour qui se contentera des origines ouvrières, quelques ouvrages pourront élaborer une chronologie avec brio et un réel souci d'exhaustivité. On pourra consulter de longues « *Tables chronologiques* », mondiales ou des « *pays de l'ancienne Gaule* », ou des « *Tableaux géographiques contenant les noms de toutes les Grandes Loges* »¹⁴⁰. Mais, lorsqu'il reconnaît l'existence d'une légende spécifique, « *de la construction du Temple de Jérusalem par les tailleurs de pierre œuvrant sous la direction d'Hiram* »¹⁴¹ qui est « *le maçon légendaire par excellence* », Rebold peut asso-

¹³⁵ Concept emprunté à H. Corbin : désigne le déroulement d'événements mythologiques au sein d'un Monde imaginal (Étienne-Solis, 2008 : 93).

¹³⁶ Hutin, 1961.

¹³⁷ Ce verbe n'existe dans aucun dictionnaire, mais il est utilisé à tour de bras par les journalistes de tous médias. Il est la francisation de l'anglais *to revisit*, qui signifie visiter de nouveau mais aussi reconsidérer une question. Le révisionnisme n'est pas loin. Ici, l'Histoire est revue et reconfigurée pour lui appliquer un sens favorable à une thèse.

¹³⁸ Étienne-Solis, 2008.

¹³⁹ Frithjof Schuon, Michel Valsân, Roger Maridort, Titus Burckhardt, Martin Lings, Roger du Pasquier.

¹⁴⁰ Rebold, 1989.

¹⁴¹ Hutin, 1961 : 40.

cier, dans la même phrase, la légende (construction du Temple, Hiram) et l'Histoire, convoquée en l'espèce par « *un art de bâtir bien antérieur* » mais imprécis.

Le tissage de ces deux fils antinomiques ne clarifie en rien la démonstration. On confond ici, en permanence, le mythique et l'historique, en affirmant que les « *premiers héritiers d'Hiram historiquement connus¹⁴² avec une certaine précision [sic], sont les Maçons du Moyen âge, les constructeurs, mais pas de simples ouvriers : des hommes hautement qualifiés, une minorité assez restreinte (maîtres d'œuvre et leurs adjoints) protégés par le clergé et les seigneurs* ». Quelle précision ? À quand remonte l'antériorité de l'art évoqué ? La formulation même installe le doute : il est clair que l'adjonction de « *certaine* » à « *précision* » tempère la précision recherchée.

Cette thèse semble avoir influencé d'autres auteurs traitant de sujets divers, quoique liés à la construction. Ainsi, Maurice Robert la reprend-il, mais avec précautions, à propos du « fait artisanal » qu'il étudie sous l'angle ethnographique et sociologique : « *Pour les uns, ils [les Devoirs compagnonniques] se sont constitués à l'occasion de la construction du Temple de Salomon, à Jérusalem, (IX^e siècle av. J.-C.), et auraient¹⁴³ avec la franc-maçonnerie moderne la même filiation opérative* »¹⁴⁴. Retenons son conditionnel, plus prudent que les habituelles déclarations péremptoires.

Pierre-Yves Beaurepaire esquive la question d'un revers de fleuret. S'il admet implicitement la vulgate, que révèlent ses mots : « *la clé des origines, le chaînon manquant entre les opératifs –les maçons de taille et de pose- et les spéculatifs –les francs-maçons du XVIII^e siècle* », il considère en même temps la recherche des origines comme inutile et l'énonçait clairement plus haut : « *En s'épuisant¹⁴⁵ à rechercher vainement dans les récits de fondation et les mythes fondateurs de la Franc-maçonnerie –qui ont naturellement leur intérêt en soi, mais comme construction mythique* »¹⁴⁶. Sans y retrancher un mot, notons que cela correspond au « *besoin [incessant] d'organiser en représentations harmonieuses et closes le flot chaotique de l'histoire* »¹⁴⁷.

1.9.4 Moyen Âge, légende et Maçonnerie

La Franc-Maçonnerie dite « symbolique » ou « bleue » semble avoir emprunté beaucoup de ses symboles à l'art de bâtir. Comme ce qui *semble* est le plus visible, on en a conclu, sans doute trop vite, que l'emprunt avait été fait à *l'art de bâtir* des « constructeurs des cathédrales au Moyen Âge ». Cela a bien créé un effet de filiation. Pour re-

¹⁴² Nous soulignons.

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ Robert, 1999 : 37.

¹⁴⁵ Nous soulignons.

¹⁴⁶ Beaurepaire, 2002 : 11.

¹⁴⁷ Zumther, 1980 : 56.

prendre Paul Zumthor¹⁴⁸, « *on promouvait en causes des correspondances* » commodément reconfigurées au sein de la chronologie lisse. La référence au Moyen Âge est flatteuse car, bien que la période fût longtemps considérée comme un âge de ténèbres, ce qui a été brillamment démenti depuis¹⁴⁹, elle comporte plusieurs éléments de facilitation : elle est assez éloignée dans le temps, et sa durée est assez longue pour fournir des débuts à tout ce qui fait notre monde, enveloppés des brumes romantiques d'un passé rêvé, presque mythique. En outre, et presque par hasard, le Moyen Âge fait un clin d'œil à « moyenâgeux » évoquant un archaïque¹⁵⁰ et un désuet aussi attaché au rite. La fureur médiévaliste a remplacé la fureur égyptomaniaque¹⁵¹.

Le traitement négatif très soutenu qu'a d'abord reçu le Moyen Âge¹⁵², sur une certaine idée de l'enseignement, a été ainsi effacé par les brumes du temps au profit d'une nébuleuse médiévalisée positivement. La référence aux cathédrales, en outre, est valorisante car, que vaudrait de construire, si ce n'était des édifices imposants et superbes, majestueux et vastes que l'on ne considèrera que sous l'angle de leur architecture, en touristes en somme, et non comme des édifices religieux. La cathédrale est donc intéressante comme construction, où ont été déployés les meilleurs savoirs techniques et artisanaux, soutenus par les plus grands efforts financiers ; elle bénéficie aussi d'un large étalement de son édification dans le temps. Les historiens de la Maçonnerie, les auteurs en général, font sur ce point rarement référence aux constructeurs des *petites églises*, à ceux des monastères, des châteaux, des beffrois ou des ponts. Le paradigme (église-temple de Dieu) n'est intéressant que lorsqu'il est massif. Un petit exemple du paradigme est négligeable. On dévoie la notion sans en prendre conscience.

En examinant les ouvrages « maçonniques », nous découvrons une surreprésentation de la filiation opérative. C'est, d'abord, l'approche de Paul Naudon, dans son ouvrage de vulgarisation, *La Franc-Maçonnerie*¹⁵³ : la première partie en a été titrée « *Histoire institutionnelle de la Franc-Maçonnerie* »¹⁵⁴ et l'auteur y évoque, avant tout autre chose, soulignons-le, « *Les légendes* » —choix significatif !— puis, « *La franc-maçonnerie opérative* », pour rappeler ensuite « *La franc-maçonnerie spéculative* », anglaise, puis française, mondiale enfin. Le schéma « *transitionnel* » est assez strictement respecté.

¹⁴⁸ Zumthor, 1980 : 55.

¹⁴⁹ Pernoud, 1979 et tous les historiens actuellement en activité.

¹⁵⁰ Chandès, 2007 : 35.

¹⁵¹ Une magnifique et chantante illustration en est *Die Zauberflöte* de Wolfgang Gottlieb Mozart.

¹⁵² James Anderson, comme bien d'autres après lui, dont les historiens, ne pense pas de bien de la période, et de son architecture : elle est gothique, c'est-à-dire barbare.

¹⁵³ Naudon, 1963. En 1994, l'ouvrage avait quatorze éditions et 144 000 exemplaires étaient vendus.

¹⁵⁴ *Ibid.* : 7.

Dans sa seconde partie, « *Doctrines, rites et obédiences* », s'il traite des sources spirituelles et d'abord chrétiennes, l'auteur ne peut que poursuivre selon ce schéma, recherchant l'origine de la tradition initiatique en Chaldée, en Égypte et en Grèce, avec quelques pointes de gnosticisme, de néo-platonisme, de néo-pythagorisme et d'orphisme¹⁵⁵, ce qu'avait déjà fait Robert-Freke Gould en 1903¹⁵⁶. Son chapitre « *Rites et obédiences* », on le découvre au titre, établit un lien entre rites et organisations administratives¹⁵⁷ qui, croyons-nous, n'appartiennent pas au même niveau de réalité. Ce point relève d'un cadre mental imprégné de pratiques réglementées qui ne sont pas le fait du rite. L'auteur raisonne, en outre, dans un autre schéma particulier, « régularité/non régularité », qui tient plus de la contingence que de l'intangibilité. Il affirme, en début de chapitre, que « *les rites (ou systèmes) maçonniques passés et actuels sont très nombreux* » et qu'il existe entre eux des « *tendances* »¹⁵⁸, ce qui est juste. Il ne précise pas ce qu'ils partagent tous.

Chez lui, comme chez d'autres auteurs traitant du sujet, rien ne permettra de préciser ce qui fait le Rite « maçonnique » même lorsqu'ils accordent, tous, une grande place aux aspects sacrés du métier¹⁵⁹. Nous ne pouvons que constater plusieurs points : ils soulignent plus souvent les différences entre les Rits, ils citent la liste des obédiences¹⁶⁰, ou ils mettent l'accent sur les événements émaillant leur émergence¹⁶¹ ; ils s'attardent sur le foisonnement et les interminables listes des Grades¹⁶², ils s'entortillent finalement dans les aspects particuliers de tel ou tel Grade, ou établissent moult rapprochements avec des symboles antiques ou exotiques. Ils évoquent aussi, très volontiers, le poids des problèmes sociaux ou sociétaux agitant les Loges et la vie des obédiences.

1.9.5 *La vulgate et les auteurs*

Certaines de ces questions rejoignent, dans l'attitude, les aspects polémiques évoqués plus haut. La Maçonnerie se les pose, mais elles lui sont largement renvoyées par la société globale : « La Maçonnerie est-elle une secte, une pseudo-religion, une société de pensée, une société ésotérique, philosophique ? » On évoque d'autres sujets prêtant le flanc à des critiques parfois sévères ou enflammées, le *secret*, l'aspect *religieux* (qui dérange tant certains), les rapports avec la *République* et la *laïcité* (ne les oublions pas !),

¹⁵⁵ *Ibid.* : 73.

¹⁵⁶ Gould, 1989.

¹⁵⁷ Voir en 1.9.4.4, la note 289 et en 2.1, la définition de l'obédience.

¹⁵⁸ Naudon, 1963 : 94.

¹⁵⁹ Naudon, 1991.

¹⁶⁰ Appelées obédiences ou, en anglais, *masonic bodies*.

¹⁶¹ Riandey, 1989.

¹⁶² Mariel, 1973 ; Richard, 1999.

ou les *femmes* en Maçonnerie. Doit-elle réellement se préoccuper (s’effrayer ?) de la manière dont elle est perçue ?¹⁶³

Bruno Etienne a développé une approche anthropologique nécessaire de la Maçonnerie, et il s’efforce d’en théoriser le contenu en tant qu’initiation. Il constate ainsi, avec une justesse qui n’échappera à personne, « *qu’il y a partout des mythèmes, des ritèmes et des doxèmes, c’est-à-dire le plus petit commun dénominateur commun aux mythes, aux rites et aux orthodoxies* »¹⁶⁴. Il cherche alors à « *répertorier sinon la totalité tout au moins plusieurs séquences suivantes, y compris bien entendu dans les rites maçonniques* », et en particulier « *une légende de base justifiant le rite, autrement dit un récit fondateur mythique* »¹⁶⁵. Il précise dans cette étude de nombreux points présents dans une « initiation » (égyptiques, présence d’éléments —au sens antique, rapport haut/bas, guidance vers une utopie, une uchronie, des épreuves physiques, et enfin la catalepsie).

Tous ces éléments sont motivés, mais on cherche en vain ce qui caractérise le « maçonnique » du Rite. L’auteur nous semble, en outre, la victime innocente de la théorie de la « *transition* » car il cherche, en partie, la justification du Rite et de la Maçonnerie dans l’Histoire et les corporations ouvrières : « *Nous sommes quelques-uns à penser que nous, francs-maçons, avons oublié que, pour les fondateurs de la maçonnerie spéculative [...], il s’agissait des règles du métier, c’est-à-dire l’outil traditionnel des bâtisseurs...* »¹⁶⁶. En fait, il récidive sur ce point, car il écrivait en 2000¹⁶⁷ que « *l’homme a forgé des outils et s’est mis à enterrer ses morts de façon rituelle. Cette découverte, dit-il, est cruciale puisqu’elle [la Maçonnerie] est souchée sur un métier avec des outils...* »¹⁶⁸. En conséquence, le *craft mystery* représentera « *tout simplement des secrets de métier* »¹⁶⁹. Il semble, et nos études cherchent à le laisser apparaître, que cette justification n’est établie que sur la conviction continue dans une « *transition* » qui semblait fournir le modèle le mieux adapté (mais il reste superficiel) aux emprunts d’objets, de figures, de termes, de références et de types. Bruno Etienne a su pourtant faire la part des choses à propos du « progrès » qui aurait proposé une chronologie *lisse* de la connaissance humaine¹⁷⁰.

Par contre, Patrick Négrier nous semble victime plus que consentante de la *vulgate*, à partir de laquelle il a même développé sa propre théorie : la Maçonnerie serait « *Née en*

¹⁶³ La Maçonnerie se pratique dans des associations légales, reconnues par les autorités de l’État.

¹⁶⁴ Etienne, 2000 : 89, repris dans Etienne, 2002 : 75.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Etienne, 2006 : 101.

¹⁶⁷ Etienne, 2000 : 61.

¹⁶⁸ Nous soulignons.

¹⁶⁹ Etienne, 2000 : 123. Nous sommes par contre en accord avec lui lorsqu’il dit : « *ce mot [mystery] est la version saxonne du normand « mestiere » qui vient du bas-latin ministerium* », ce que Naudon, 1991 : 204-5, avait souligné en pionnier.

¹⁷⁰ *Ibid.* : 26.

*Écosse vers 1637 de ses emprunts successifs aux matériaux des légendes compagnonniques françaises de maître Jacques et de Salomon (XIV^e-XV^e siècle) »¹⁷¹. Il la voit en outre fondée sur trois points (le hasard!), une triple référence aux arts libéraux, aux colonnes antédiluviennes de Flavius Josèphe et à l'histoire légendaire du métier¹⁷². Il ne suit pas la *vulgate*, il tente de la précéder. La vision qu'il propose, même s'il emploie fréquemment des termes comme *exégèse* ou *herméneutique*, apparaît rapidement comme une lecture littérale de l'art de bâtir et, qui plus est, une lecture *française*, ou centrée sur la France et le compagnonnage français¹⁷³. Il a sans doute, en outre, mal intégré les écrits de René Guénon sur l'aspect traditionnel du compagnonnage et de la Maçonnerie et, soit il inverse les données des questions qu'il soulève, soit il établit des rapprochements fantaisistes, malgré une formation théologique, à ce qu'il paraît.*

Prenons quelques exemples de l'ampleur du problème. Il écrit que : « *Le caractère allégorique du langage du Cooke*¹⁷⁴ nous permet alors d'interpréter la référence de ce texte aux digues construites sous l'impulsion d'Euclide comme une allusion à la construction des fossés creusés dans toute l'Europe autour des châteaux, durant le millénaire qui précéda le Cooke »¹⁷⁵, ou encore que : « *la référence au temple de Salomon s'appuyait sur l'inspiration largement salomonienne de l'architecture gothique* »¹⁷⁶. Un dernier extrait s'impose : « *les nombreuses enluminures médiévales représentant la construction de la tour de Babel dressent en fait un tableau des chantiers de cathédrales* »¹⁷⁷. C'est certain, et intéressant. Mais cela prouve-t-il les liens qu'il suppose entre métier de construction et illustration de types bibliques par des représentations contemporaines, d'une part, et la Maçonnerie, d'autre part. Il conclut inmanquablement ses études par un constat du genre : « *il existe une véritable continuité*¹⁷⁸ *entre les Anciens Devoirs de la maçonnerie opérative anglo-saxonne (qui se réfèrent depuis 1400 aux facteurs qui permettent l'apparition du compagnonnage en France), et le Mason word de la maçonnerie spéculative, qui naquit vers 1637 de ses emprunts aux matériaux des légendes compagnonniques françaises de maître Jacques et de Salomon* »¹⁷⁹. La psalmodie ne crée pas la réalité des faits.

¹⁷¹ Négrier, 1998 : 14.

¹⁷² *Ibid.* : 18.

¹⁷³ Négrier, 1994.

¹⁷⁴ *Le manuscrit Cooke*, daté d'env. 1410 (voir Annexe II).

¹⁷⁵ Négrier, 1998 : 30.

¹⁷⁶ *Ibid.* : 128.

¹⁷⁷ *Ibid.* : 29. On constate l'inversion des données : s'il est patent que les enluminures présentent les différents constructions bibliques (et en particulier le temple) comme des chantiers médiévaux, c'est pour souligner l'homologation complète entre les constructions médiévales réelles et leur modèle idéal biblique. On ne faisait pas de reportage, on illustrait des principes.

¹⁷⁸ Nous soulignons.

¹⁷⁹ Négrier, 1998 : 31.

Si André Kervella conteste, quant à lui, la *vulgate* commune, c'est pour opérer une substitution d'opérateur que nous qualifierons d'étrange. On découvre en le lisant : « *Au lieu de brandir comme un axiome intouchable, sous peine de blasphème, l'idée que les francs-maçons spéculatifs se sont habitués à une sociabilité séparée à partir d'une fréquentation des opératifs, il serait sans doute salutaire d'inverser l'angle de vue. Les francs-maçons politiques en sont venus à séduire quelques maçons de métier, et ils les introduisirent parmi eux à la condition expresse qu'ils affichent leur soumission au régime monarchique incarné par Charles II* »¹⁸⁰. Ici, les Maçons spéculatifs sont avant tout des politiques. Mais où va-t-il chercher tout ça ? Là où il semble avoir raison, c'est seulement dans l'inversion de « l'angle de vue ». Des Maçons, cette fois avec majuscule pour marquer la différence avec le métier, auraient reçu dans leurs cercles, qu'ils ont néanmoins appelés Loges, des gens du métier dont les préoccupations auraient dépassé la seule profession. Tout cela peut être juste, en effet, mais n'explique pas d'où viennent les objets du Rite.

Patrick Geay, dans un second ouvrage, démontre que non seulement il adhère fermement à la *vulgate*, mais qu'il ne supporte pas un instant que quiconque en puisse douter. Il en semble être le gardien vigilant, comme Patrick Négrier est celui des origines compagnonniques et du « *Mason word* ». Quand plusieurs auteurs s'interrogent sur les liens réels entre opératifs et spéculatifs, il y voit des tentatives « *de nier cet ésotérisme rattaché à l'art de bâtir* »¹⁸¹. Il reconnaît pourtant que « *Bien des éléments nous manquent pour tout ce qui concerne notamment l'apparition d'une Maçonnerie non professionnelle entre le XVI^e et les XVIII^e siècle* »¹⁸² (ce que nous ne pouvons qu'approuver), et que nous ne possédons que relativement peu de preuves d'une « *menace de la disparition pure et simple de la Maçonnerie [opérative]* »¹⁸³ dont il ne peut contester l'antériorité. Et il considère pour nulles, et sans doute dangereuses, toutes hésitations à ce sujet. En outre, il conteste les « *prétentions à la scientificité de certains historiens* »¹⁸⁴, chez qui il ne voit qu'intérêt personnel (lequel ?) dans l'interprétation des faits. Il conclut donc que « *L'idolâtrie de la "preuve" documentaire sert le plus souvent à "détruire les mythes", à briser les liens sinon à cacher parfois ce qui fait sens pour mieux grossir telle hypothèse douteuse* »¹⁸⁵. Sans doute sert-elle d'abord à faire surgir des questions et, comme le fait remarquer Bruno Etienne, « *analyse ne vaut pas adhésion* »¹⁸⁶, nécessairement.

¹⁸⁰ Kervella, 2002 : 110.

¹⁸¹ Geay, 1997 : 13.

¹⁸² *Ibid.* : 17.

¹⁸³ *Ibid.* : 18.

¹⁸⁴ *Ibid.* : 17.

¹⁸⁵ *Ibid.* : 17.

¹⁸⁶ Etienne, 2002 : 104.

En conséquence, *l'acception*, conséquence de la théorie de la transition, est pour cet auteur un fait et « *qui n'est pas nouveau* »¹⁸⁷. Il est vrai que René Guénon penchait déjà pour ce schéma¹⁸⁸, même s'il est possible qu'il ait été abusé par une construction fallacieuse¹⁸⁹. Comme l'auteur ne peut considérer d'autre hypothèse que ce qu'il a visiblement rencontré lors de ses premiers contacts avec le Rite, il lui semble « *qu'il a bien existé au Moyen Age une science cachée relative à l'art de bâtir constituant le cœur de l'initiation salomonienne* »¹⁹⁰. Il rejoint Patrick Négrier pour attribuer au monde du métier (médiéval !) toutes les vertus et tous les savoirs (ésotériques !). Il voit dans toutes les recherches questionnant la *vulgate*, « *La volonté diffuse d'éliminer toute continuité entre la Maçonnerie médiévale et la Maçonnerie moderne ce qui représente une nouvelle tentative d'ignorer la réalité d'une tradition ininterrompue de l'Ordre* »¹⁹¹. Si nous partageons ses vues quant à la nécessité de la continuité initiatique, ou d'une continuité tout court, *par le Rite*, nous ne pouvons souscrire à de tels propos qui nous semblent à la limite de l'exécration liturgique face à des pratiques sataniques. Cela s'inscrit dans « *l'épistémologie de la croyance et de la foi révélée* »¹⁹² (qui est respectable quoique peu fructueux dans une recherche, à s'en tenir là), mais nous n'avons, quant à nous, jamais eu de divine révélation. C'est enfin une tentative, parmi de nombreuses, de remplir l'espace de parole d'un « *langage incantatoire et obsessionnel* »¹⁹³ destiné à tenter sur le lecteur une opération de « possession ».

Claude Guérillot, dans *À la rencontre des premiers Francs-Maçons Écossais*, semble laisser « *le lecteur libre de choisir entre ces deux théories irréductibles* »¹⁹⁴, influence du ou des compagnonnages d'un côté, et leur absence totale d'influence, de l'autre. Après avoir rappelé un grand nombre d'auteurs *pro-* (avec, en particulier, Jean-Pierre Bayard, Paul Naudon et Patrick Négrier) et un seul *anti-* (Jacques Thomas¹⁹⁵), l'auteur rappelle aussi que « *les documents pertinents manquent cruellement* ». Il rejoint les propos cités plus haut¹⁹⁶, mais il développera ensuite un aperçu historique des compagnonnages qui, quoique annoncé comme « *bref* », se déploie sur de fort nombreuses pages pour conclure par : « *il faut reconnaître aux Compagnonnages une antériorité et donc*¹⁹⁷ *une influence*

¹⁸⁷ *Ibid.* : 18.

¹⁸⁸ Guénon, 1972, II : 39, par exemple.

¹⁸⁹ Boudignon, 1999 : 116 et Dat, 1999.

¹⁹⁰ Geay, 1997 : 25.

¹⁹¹ *Ibid.* : 28.

¹⁹² Sachot, 2007 : 37.

¹⁹³ Robin, 1990 : 20.

¹⁹⁴ Guérillot, 1996 : 90.

¹⁹⁵ Thomas, 1991 : 123-154.

¹⁹⁶ Geay, 1997 : 17.

¹⁹⁷ Nous soulignons.

sur la formation des rituels maçonniques »¹⁹⁸. Antériorité, influence. Vraiment ? Le procédé est habile — d’abord un « vous avez le choix » — mais il n’est qu’artifice — ensuite « il y a bien influence ». L’abondance des « pro » et la paucité des « anti » de la liste est révélatrice de sa pensée. Formaté par la transition, il succombe à une autre maladie de la Maçonnerie française, le franco-centrisme¹⁹⁹. Il n’est pas le seul et des Maçons parmi les plus éminents adoptent cette même vulgate, accompagnée de sa version franco-française, comme normes de leurs écrits, conférences ou discours protocolaires. Elle acquiert une autorité que rien ne justifie, qu’un acte de foi.

C’est sans conviction qu’Henri Tort-Nouguès, Maçon et professeur de philosophie, reprenait la théorie de la transition en évoquant la voie initiatique : « *On pense généralement que, au temps des bâtisseurs de Cathédrales*²⁰⁰, *avait lieu dans la loge des maçons opératifs, une cérémonie au cours de laquelle étaient communiqués aux “freemason”*²⁰¹ *qui participaient à la construction des édifices religieux un certain nombre d’enseignements concernant le métier de bâtir, des rudiments de géométrie et d’architecture et aussi des “mots, signes et attouchements”, qui permettaient aux compagnons maçons de se faire “reconnaître” sur les différents chantiers de l’Europe médiévale* ». Il ajoutait : « *Certains ajoutent que le maître de loge leur communiquait des enseignements plus secrets encore...* »²⁰² ; et plus loin, « *Et aujourd’hui encore, l’admission dans les loges...* »²⁰³. Le lien se fait ainsi silencieux entre maçons et Maçons : il cite d’abord les médiévaux comme les possesseurs de signes « encore » utilisés dans la Loge moderne. Le philosophe n’échappe pas, malgré des incertitudes (« *on pense généralement...* ») à peine exprimées, à la matrice dominante, un « *impensé qui nous pense* »²⁰⁴, selon la formule de Maurice Sachot. Rien n’est affirmé de manière directe, ce serait une assertion, mais l’auteur nous fait évoluer dans la présupposition de la réflexion. Le philosophe sait comment utiliser la rhétorique.

1.9.6 Effets de la « transition »

Accepter la théorie de la *transition* comme cadre mental comporte, semble-t-il, plusieurs effets pervers pour la plupart des auteurs, Maçons ou non, et des Maçons, auteurs

¹⁹⁸ Guérillot, 1996 : 111.

¹⁹⁹ Un sentiment anti-anglais diffus a conduit de nombreux auteurs à nier des évidences, dans le domaine qui nous occupe. Même un historien de la Maçonnerie comme Albert Lantoin n’y échappait pas.

²⁰⁰ On admirera la capitale initiale.

²⁰¹ Sic.

²⁰² Tort-Nouguès, 1995 : 101.

²⁰³ *Ibid.* : 102.

²⁰⁴ Sachot, 2007 : 22. Une note de l’auteur (p. 321) précise le concept : « *Par impensé, nous n’entendons évidemment pas une absence de pensée chez les acteurs ni une théorie personnelle que nous substituerions à cette absence par je ne sais quelle science particulière. Un impensé est au contraire une pensée extrêmement forte et vigoureuse, toujours prégnante et active, mais qui est devenue telle parce que les logiques et les raisons qui l’ont constituée ne sont plus explicites ou même ne l’ont jamais été* ».

ou non. Jacques Thomas définit ce cadre prégnant comme « *des idées toutes faites dures à déraciner* »²⁰⁵. Une instance immanente, en somme, structurante et silencieuse. Luc Nefontaine n’y échappe pas même en contestant sa validité. C’est le rôle d’un « impensé », en effet, qui s’impose durant une longue période, de travailler la conscience de manière silencieuse. À propos des différentes théories sur l’origine de la Maçonnerie et de son Rite, il écrit : « *On se trouve alors en face d’un consternant florilège où l’extraordinaire le dispute à l’invraisemblable : la maçonnerie dériverait des cultes à mystères, comme ceux de Mithra ou d’Éleusis ; elle serait tantôt une secte gnostique, tantôt une fille du catharisme ; elle remonterait à l’Égypte ou à la Grèce antique, ou même... à la création du monde !* »²⁰⁶ Nous ne pouvons que l’approuver.

Il écrit ensuite : « *D’autres hypothèses sont plus vraisemblables. Certains ont pensé que la maçonnerie était issue du compagnonnage [...]. Pourtant, en dépit d’un certain nombre de symboles communs, il n’y a aucun lien de filiation entre les deux organisations. Pas plus qu’il n’y en a avec l’ordre des Templiers, ces moines-soldats...* »²⁰⁷. Après avoir fait un sort à toutes ces hypothèses, il conclut : « *Toujours est-il que, d’un point de vue historique, la maçonnerie est à l’origine une fraternité de bâtisseurs dont les liens avec la maçonnerie moderne doivent être examinés* »²⁰⁸. Sans nul doute. Sans doute aussi, peut-on aussi raisonner à partir d’une autre hypothèse que l’art de bâtir des édifices « faits de main d’homme ».

Bruno Etienne n’évite pas cette théorie non plus, en évoquant la notion de *pureté de la source* et sa conséquence logique, les « altérations » postérieures. C’est aussi, soulignons-le, une attitude très biblique. C’est encore l’attitude guénonienne²⁰⁹ que nous résumerons par « La source est unique, et elle est pure, elle est (quasiment) supra-humaine ». Elle est au moins mythique, et les hommes dans leur fantaisie personnelle l’ont altérée. Manifestation d’entropie dûe à l’homme et à sa nature pécheresse ! Si, pour ce qui nous occupe, cette théorie était juste et si le Rite maçonnique venait en droite ligne du métier (pour ne remonter que jusque là), existant dans une sorte de temps mythique, un *in illo tempore* des bâtisseurs de cathédrales, cela permettrait en effet de justifier cette affirmation : « *Si j’ai négligé dans les définitions proposées au début de cet essai de traiter le problème de la nature corporatiste ou confrérique de la franc-*

²⁰⁵ Thomas, 1991 : 148.

²⁰⁶ Nefontaine, 1994 : 15.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.* : 17.

²⁰⁹ Guénon, 1953 et Guénon, 1971.

maçonnerie, c'est parce qu'il s'agit d'une des premières OPA et d'une des premières altérations²¹⁰ de l'Ordre maçonnique »²¹¹. Bruno Étienne ajoute encore :

La faute, sinon la tare originelle, pourrait donc tenir au remaniement des Old Charges, les anciens devoirs, à l'encontre des maçons opératifs et des labourers, coupant là la future franc-maçonnerie spéculative acceptée, du compagnonnage et des métiers, donc de son origine traditionnelle. La césure ne fut pas totale mais elle entraîna très vite une dommageable et irréparable réduction de la notion de l'art à la seule dimension esthétique – les Beaux Arts réservés à l'élite- par l'abandon des techniques du mestier. Les arts libéraux contre les arts mécaniques.

Il avait affirmé, quelques pages plus haut, que la Maçonnerie était « *souchée sur un métier avec des outils et sur le mythe de la mort dramatique d'Hiram, le maître mal enterré* »²¹². La première partie est l'un des plus beaux exemples de l'empreinte de la vulgate sur l'un des plus brillants analystes actuels de la Maçonnerie. Elle comporte pourtant, croyons-nous, un point de vue fondamentalement erroné sur les places respectives des arts libéraux et des arts mécaniques. Si les derniers appartiennent bien aux métiers, les premiers, même si cela appartient aux sous-entendus de la vulgate, font partie de la formation des clercs, non des techniciens. On continue pourtant de diffuser cette conception dans les Loges. Mais peut-être est-ce, aussi, une manifestation du refus des sources chrétiennes ? L'insistance sur les Arts libéraux, dans de nombreux rituels, ne doit rien, croyons-nous, à un héritage (direct, ou progressif) des opératifs²¹³.

Jacques Trescases, encore très récemment, s'inscrit dans cet univers mental particulier dont l'un des caractères a été de séculariser les données historiques et de renverser les rôles. On a ici attribué aux exécutants le savoir des donneurs d'ordre, par un étrange mécanisme où l'anticléricalisme francophone a affecté aux clercs un rôle d'imbéciles heureux et aux masses laborieuses la finesse de l'esprit et la puissance du savoir²¹⁴. Jacques Trescases peut alors écrire : « *La question se pose de savoir si les prélats commanditaires ont été au courant, donc complices, de cette ouverture d'esprit à laquelle ils ne nous ont guère accoutumés*²¹⁵, ou si les divers opératifs qui ont contribué à l'édification des chefs d'œuvre gothiques ont profité de leur ignorance²¹⁶ pour pimenter,

²¹⁰ Nous soulignons.

²¹¹ Étienne, 2000 : 118-9.

²¹² *Ibid.* : 61.

²¹³ Nous envisagerons cette question ensuite.

²¹⁴ Les rituels du RÉAA du début du XX^e siècle en sont un autre exemple, copiés qu'ils sont sur les romans de G. de Nerval.

²¹⁵ Il lui manque la connaissance de nombreux érudits médiévaux en ce domaine.

²¹⁶ Ce sont eux qui détenaient le savoir et qui incarnaient les institutions le transmettant.

à leur nez et à leur barbe, leurs temples de références ésotériques, puisant leur origine avant l'ère de la chrétienté ou en dehors d'elle »²¹⁷.

1.9.7 Construction d'une Histoire

Selon Maurice Sachot, qui nous fournit un ensemble de concepts féconds, « la démarche que tout véritable historien doit suivre dans son investigation est à l'opposé d'une construction théologique de l'Histoire »²¹⁸ et, apparemment, d'une construction téléologique. Nous le citerons longuement, ses arguments étant fondamentaux pour examiner (ce qui n'est pas son sujet) la *doxa* maçonnique sur sa propre Histoire. L'auteur affirme d'abord : « Dans l'écriture de l'Histoire, l'usage est de rapporter les faits en suivant une linéarité chronologique descendante, une linéarité qui va de l'amont vers l'aval. Cela nous semble logique, naturel même, car conforme à l'écoulement même du temps ». Mais il précise immédiatement que « cette manière d'exposer comporte de graves inconvénients », qu'il établit au nombre de quatre principaux, et dont « le premier est d'aller à l'encontre de la démarche historique elle-même, entendue comme démarche heuristique ». Et il s'explique sur ce premier point :

Pour rendre compte d'un événement, l'historien va non pas de l'amont vers l'aval, mais de l'aval vers l'amont. Car tel l'impose le principe de causalité, principe commun à toute science. L'explication d'un fait, pour autant que l'on cherche à dépasser le stade du fortuit et de la coïncidence, réside dans ce qui précède (sinon chronologiquement, du moins logiquement). Le mouvement inverse est impossible : d'une situation donnée, l'historien ne peut déduire la situation qui lui succède.

Maurice Sachot écrit ensuite :

Le second inconvénient d'une présentation descendante de l'Histoire est d'induire qu'elle se comprend tout entière à partir d'un point initial, comme si elle était le déploiement et la manifestation dans le temps d'une réalité entièrement donnée "en principe", dans son commencement inaugural, à l'image d'une graine qui contient en germe tout l'arbre immense qui naîtra et se développera dans le temps.

Il souligne l'inconvénient majeur des thèses diffusionnistes qui ont été, pour certains auteurs, les fondements de la pensée et dont on connaît les « ravages » en Maçonnerie. Nous citerons, à l'aide d'exemples pris dans divers domaines, le folkloriste Vladimir Propp (il fait une étude génétique des contes russes, c'est-à-dire qu'il en cherche l'origine et non le développement historique²¹⁹), Arthur Maurice Hocart (pour lequel il

²¹⁷ Trescases, 2008 : 10.

²¹⁸ Toutes les citations sont de Sachot, 2007 : 34-36.

²¹⁹ Propp, 1983 : 34, « *Le présent travail est une étude génétique. Une étude génétique est nécessairement, par sa nature même, toujours historique, mais ne se confond pas avec une étude historique. La genèse se donne pour but d'étudier l'origine d'un phénomène ; l'histoire, elle, étudie son développement. La genèse précède l'histoire, elle ouvre la porte à l'histoire* ».

n'existerait au départ qu'un rite unique²²⁰), ou René Guénon (qui tient pour assurée la source unique qu'il appelle « la Tradition primordiale », se rangeant ainsi, en pleine querelle diffusionnistes/évolutionnistes, du côté des premiers). M. Sachot précise que nous sommes sur ce point « *tributaires d'une conception chrétienne de l'Histoire* » où s'accomplit dans le temps le « *projet divin du salut conçu depuis toute éternité dans la pensée divine et qui s'est réalisé par étapes, dont les principales sont la création du monde, l'élection du peuple juif et, inaugurant les derniers temps, l'incarnation du Fils de Dieu lui-même* ». En ce qui concerne la Maçonnerie, le schéma a, selon toute apparence, produit la théorie de la *transition*, avec l'élection d'un peuple maçon spéculatif incarnant dans nos propres temps la quintessence d'un savoir « maçonnique » unique venu du fond des âges.

Le troisième inconvénient majeur de la présentation descendante est qu'elle « *linéarise à ce point l'Histoire qu'elle masque totalement la pluralité des origines et des genèses, les ruptures et les innovations, comme s'il s'agissait du continuum d'un être vivant, affecté seulement par les influences environnementales* ». L'auteur ajoute la description d'un phénomène que nous avons déjà perçu et auquel nous avons donné une appellation quasi identique : « *L'écriture descendante construit une histoire sans surprise, logique, presque lisse²²¹, quasi naturelle. Elle cumule les caractéristiques du Destin (l'anágkē grecque ou le fatum latin), de la Providence chrétienne et de la programmation génétique* ». Le quatrième inconvénient est que la présentation descendante,

interdit de sortir de l'anachronisme qui nous fait voir les origines et le déroulement historique dans le prisme de la réalité actuelle et des conceptions présentes. Les raisons qui justifient que le fils succède au roi son père ne sont pas celles qui ont commandé la prise du pouvoir par ce dernier. Ce sont pourtant elles qui, après coup, serviront à justifier, tout en le masquant, le coup de force du père. Tous les historiens des origines du christianisme considèrent donc, comme le constituant dès le départ et formant son « essence » toute faite et totalement hermétique au monde qui l'entoure, des traits qui, en fait, résultent d'une longue histoire imprévisible et qui sont à comprendre non comme des « emprunts » (comme s'ils étaient extérieurs), mais comme faisant partie intégrante de la constitution de ce que, après coup, on appelle le christianisme ou la religion chrétienne.

Nous reconnaissons ici l'ensemble des ingrédients ayant imposé ce que nous avons désigné comme la *chronologie lisse* de la Maçonnerie, et que Roger Dachez définit comme la « vulgate maçonnique ». En fait, elle tiendrait plus du schéma apologétique

²²⁰ Hocart, 2005.

²²¹ Nous soulignons.

que d'une réelle analyse, les opératifs médiévaux, antérieurs, préparant la voie, de manière déterminée et inéluctable, aux spéculatifs postérieurs.

Remarquons pour conclure sur ce point que la période citée majoritairement en référence est toujours le Moyen Age. La théorie est à ce point matricielle que la revue de recherches maçonniques de la GLNF a été intitulée « *Les Travaux de Villard de Honne-court* », titre en soi programmatique. La consultation des articles faisant en permanence référence aux « opératifs », aux bâtisseurs, aux charpentiers, au métier, et à la période médiévale, ne le démentit pas. C'est la ligne éditoriale première de ces « Travaux » et les illustrations de couverture le confirment. Il n'est pas étonnant que les autres sujets traités dans la problématique de cette obédience, *Régime Rectifié*, *régularité*, *hermétisme*, etc., soient statistiquement noyés par la masse de « la Maçonnerie opérative ».

1.10 Éléments du Rite maçonnique

Après cette digression nécessaire, revenons à notre question : comment peut-on caractériser le Rite comme « maçonnique », c'est-à-dire sur quels regroupements d'éléments peut-on définir cette particularité, si elle existe ? Constatons d'emblée — c'est ce qui a permis d'asseoir la « transition » — que l'on y trouve un grand nombre d'objets, d'outils, de figures géométriques, d'expressions, de termes ou de thèmes faisant référence à la géométrie, ou à la construction. L'établissement d'un modèle permettant rendre compte de l'ensemble des objets (« objets de savoir ») nécessite de revoir chacun d'eux et leur place respective, et elle nécessitera d'abord la mise en cause des modèles précédents.

1.10.1 Quelques typologies

Lorsque l'on cherche à établir un inventaire des objets constitutifs du Rite, on peut suivre chacun des Grades pas à pas. Ainsi ont procédé Jules Boucher, Jean-Pierre Bayard²²², Raoul Berteaux²²³ et bien d'autres. Cela conduit à de fastidieuses et inutiles répétitions, d'autant que certains objets nous semblent inopportuns ou trop précis car répétés sous plusieurs formes. Luc Nefontaine²²⁴, historien des religions et universitaire bruxellois, après avoir analysé plusieurs approches, reprend en fait les inventaires de ces auteurs et présente leurs typologies, fondées sur des principes très différents d'un auteur à l'autre. Il note avec raison que « *depuis le XVIII^e siècle les maçons ont échafaudé des typologies, même sous des formes simplifiées* » et que « *les profanes qui étudient la so-*

²²² Bayard, 1976.

²²³ Berteaux, 1982 et 1986.

²²⁴ Nefontaine, 1997 : 104.

ciété maçonnique n'ont pas manqué eux non plus de proposer des typologies diverses »²²⁵.

La tendance n'est que naturelle en effet de classer les objets avant de tenter d'en tirer quelque analyse. La mise en catégorie cherche toujours à mettre d'abord un peu d'ordre où semble régner la confusion. Établissant une typologie des typologies, Luc Nefontaine y voit trois grandes variétés : les unes fondées sur la *nature du signifiant* (Serge Hutin, Jean Saunier²²⁶, Carpentier Alting, René Guénon²²⁷, Jean Tourniac²²⁸), d'autres sur *l'origine supposée* des symboles (Patrick Négrier, Serge Hutin, Fernand Tourret²²⁹), les dernières, sur ce qu'il nomme des *systèmes symboliques* (Raoul Berteaux).

Serge Hutin²³⁰ constate d'abord la présence d'outils et d'autres objets dont il attribue l'origine à *l'art de bâtir* des maçons, puis note des symboles étrangers au « métier », templiers, rosicruciens, militaires (!), mais aussi alchimiques. Pour L. Nefontaine, l'effort de S. Hutin pour réunir aux Maçons, les templiers et les alchimistes autour de la thématique du temple de Jérusalem « *relève autant de la supercherie que d'une méconnaissance des réalités historiques* »²³¹. La réunion autour d'une thématique, croyons-nous utile de préciser, n'est pas tributaire de l'Histoire, et en cela l'auteur tombe dans le piège de la *transition*. Il n'a pourtant pas tort d'y voir un assemblage hétéroclite. Il évoque ensuite l'ouvrage de Raphaël Morata sur les « objets de la Maçonnerie »²³², entendus comme artefacts maçonniques ou maçonnisants. Comme Serge Hutin, R. Morata les considère d'abord comme liés aux constructeurs, puis à des références bibliques, enfin, à d'« *autres influences* » (sectes chrétiennes, judaïsme, islam, Égypte, « *courants philosophiques* »). Il est vrai qu'après avoir beaucoup classé, la corbeille « Autres » rend d'appréciables services. Sa *Table des matières* est révélatrice : il sépare les symboles (*outils*, etc.), des décors (habillement), et des objets de cérémonie ou de la vie de Loge (médailles, armes, bannières, etc.)²³³. Les assiettes à décor maçonnique apportent-elles vraiment un supplément de savoir dans la compréhension de la démarche rituelle, symbolique, ou spirituelle ?

²²⁵ *Ibid.* : 118.

²²⁶ Jean Saunier (1939-1992). Publia de nombreux articles dans *Le Symbolisme, Études Traditionnelles et L'Initiation*, sous son nom et sous les pseudonymes d'Ostabat ou d'Emmanuel Deguilhaume.

²²⁷ René Guénon (15 novembre 1886 à Blois-le 7 janvier 1951 au Caire). Auteur français ayant écrit une trentaine d'ouvrages (certains publiés à titre posthume) ayant trait, principalement, à la métaphysique et à l'ésotérisme.

²²⁸ Jean Tourniac : pseud. de Jean Granger (1912-1995), essayiste français, spécialiste de franc-maçonnerie, du symbolisme et, notamment, de la pensée de R. Guénon et de la « Tradition primordiale ».

²²⁹ Tourret, 1975.

²³⁰ Serge Hutin (avril 1927-1^{er} novembre 1997).

²³¹ *Ibid.* : 90.

²³² Morata, 1988.

²³³ *Ibid.* : 96.

Gérard Marrot²³⁴, dans *La symbolique maçonnique dévoilée*, distingue d'abord deux systèmes symboliques (binaire et ternaire) et plusieurs classes de symboles, sonores, gestuels et numériques. Il reprendra ensuite la classification de E.-E. Plantagenet²³⁵ en symboles « rituels »²³⁶, bijoux et outils, et symboles initiatiques. Il logera ce qui reste dans les « autres symboles ». La suite de son ouvrage présentera divers objets symboliques au fur et à mesure de ses propos.

Dans ces typologies, tous ont pris conscience de l'importance des divers sens humains (vue, ouïe, toucher), ce qui est une évidence. Patrick Négrier fonde pourtant sa réflexion sur un rôle prégnant de « diagrammes symboliques, en l'occurrence les tableaux de loge. Sur ceux-ci se trouvent tracés les principaux symboles de la tradition maçonnique »²³⁷. Il souligne involontairement le rôle essentiel de la vue dans l'effort de l'homme vers la connaissance (pas de dessins sans œil pour les voir), mais il oublie tout ce qui n'est pas « tracé ». La plupart de ces classements ressemblent à de grands fourretout et aboutissent à des inventaires plus complexes que celui de Prévert.

La typologie de Raoul Berteaux distingue cinq symboliques : verbale, gestuelle, numérique, temporelle et chromique. Il semble avoir oublié les symboles graphiques. La typologie proposée par L. Nefontaine se déploie alors en dix catégories, ce qui est plus qu'abondant, mais il reconnaît que « Le problème de l'établissement d'une typologie sur ces bases est loin d'être résolu pour autant »²³⁸. Nous avons nous-même proposé une typologie, lors de nos traductions de textes anciens²³⁹, fondée sur quatre critères : l'élément humain (centre et en même temps producteur du rite) sous les diverses appellations de maçon, compagnon, maître, et les catégories connexes de reconnaissance, couleurs, signes ; la Loge (centre du rite) dans ses aspects de localisation, composition, direction, orientation, structure, éclairage et objets ; la cérémonie (centre de l'attention) dans ses trois temps, avant la Loge, dans la Loge et, ensuite, procédures et enseignements, rituels permettant l'intégration ; et enfin le savoir, sous les aspects pluriels d'arts libéraux, de géométrie, d'architecture, et de contenu biblique. Si notre typologie reste sans doute adaptée au codage des textes, elle ne l'est plus lorsqu'il s'agit de définir en

²³⁴ Marrot, 2007 : 154.

²³⁵ Edouard-E. Plantagenet (pseud. de Edouard Ignace Engel), né en Belgique (1893), puis naturalisé français. Il rédigea les *Causeries initiatiques pour le travail en loge d'apprentis* (1929), les *Causeries initiatiques pour le travail en chambre de compagnons* (1929), et les *Causeries initiatiques pour le travail en chambre du milieu* (1931). Il est mort en déportation en 1943.

²³⁶ Ce néologisme est souvent utilisé pour l'adjectif « rituel » avec ou sans accent (magie rituelle, objets rituels, produits rituels, etc.).

²³⁷ Nefontaine, 1997 : 120.

²³⁸ *Ibid.* : 123.

²³⁹ Langlet, 2006c.

quoi ces objets définissent le Rite comme « maçonnique ». Il nous faut donc en chercher une différente.

1.10.2 Principes d'une taxinomie

Dans son ouvrage *Pour un autre moyen âge (Le rituel symbolique de la vassalité)*, Jacques Le Goff propose une nouvelle typologie des objets symboliques du rituel vassalique à partir de celle de Du Cange. Il détermine les trois catégories suivantes²⁴⁰ : 1) *symboles socio-économiques*, selon trois axes, ce qui a trait à la *terre* (herbe, terre, bois, fêtu, rameau, verge), ce qui a trait à la *pisciculture* (poissons), et ce qui a trait à la *monnaie* ; 2) *symboles socio-culturels*, les gestes (doigt, pouce, main, cheveux) et les vêtements (chapeau, ceinture, gant, chemise) ; et 3) *symboles socio-professionnels*, ceux de la *clergie* (calice, clés, cloches), ceux de la *chevalerie* (glaive, lance), ceux du *savoir* (charte, livre), et ceux du *paysan* (couteau, pieu, ciseaux). Il dissocie les objets du savoir de ceux de la clergie qui nous paraissent devoir en être rapprochés dans leur usage et par les mêmes porteurs. Mais, dans ses premières pages, il avait estimé que « *les rites vassaliques mettent en jeu les trois catégories d'éléments symboliques par excellence : la parole, le geste, les objets* »²⁴¹.

Il s'avère souhaitable de faire une nouvelle tentative de classification permettant d'éclairer notre propos. C'est un effort indispensable. Si la majorité des objets peut être distribuée simultanément en différentes catégories, les propositions ci-dessus le prouvent, nous pourrions, eu égard à ce que contient l'ensemble des textes sur lesquels nous travaillons, proposer un classement selon deux critères simples (inspirés d'Aristote) qui conduiraient à énoncer deux catégories, l'une, faite de choses *immobiles*, outils, tracés, meubles, et qui serait relative à l'environnement rituel ; l'autre, constituée de choses *mobiles*, dans lesquelles seraient rassemblés les mots utilisés, les acclamations prononcées, les gestes rituels, les événements, sous des formes diverses.

Au centre de tout, et leur fournissant à la fois un sens et un but, le Maçon, à la fois acteur et objet, élément vivant établissant le lien entre les deux classes et leurs divers objets. Mais cela semble trop simplificateur et ne reposerait que sur une conception d'objets « morts », dans la plupart des cas, et d'après des critères relevant de la théorie de la transition. En outre, la plupart des typologies classent les objets selon leur nature fonctionnelle, objets du monde ayant des finalités précises et renvoyant à des sphères différentes. Ce n'est pas, ici, leur statut. Dans le monde, l'objet fonctionnel n'a de sens

²⁴⁰ Le Goff, 1977 : 361.

²⁴¹ *Ibid.* : 352.

que dans son usage, il est invisible en dehors de celui-ci. Nous envisagerons plus bas le statut des objets rituels.

Il ne peut être question d'établir un simple catalogue sans en justifier au fur et à mesure les principes. Toute typologie repose sur une conception préalable appliquée à la répartition des objets et à leur hiérarchisation. Il semble alors utile de partir d'un autre point de vue qu'habituel. À l'inverse de la vulgate quasi unanimement respectée, l'*héritage direct* des bâtisseurs, conditionnant à peu près l'ensemble des analyses, nous supposerons la Maçonnerie fondée *dès le début* sur une métaphore englobante (un sémème²⁴²) que nous appellerons la « *construction du temple de Salomon* ». La notion d'« *héritage* » nous semble en effet un usage abusif, même s'il est validé par le temps.

Précisons un point pouvant apporter quelque confusion : nous ne postulerons pas, bien entendu, une hétérogénéité totale entre —en particulier— les outils présents dans le rite et le métier de maçonnerie (médiévale ou non). Nous admettrons des continuités de pensée qui ne sont pas le fait de généalogies historiques, des continuités, pourrait-on dire, dans un espace fait de discontinuités. Pour ces raisons, nous ne nous fonderons pas sur la notion d'*héritage*, exprimée dans un discours se résumant par : « Nous [les francs-maçons] sommes héritiers des corporations médiévales des constructeurs de cathédrales, et la preuve, c'est que nous avons des outils, la loge, la géométrie, les ordres classiques, etc., etc. ». C'est ce que dégagent la plupart des travaux des Maçons sur la Maçonnerie, et qui est repris, à l'identique, par les non Maçons. Tout cela impliquerait, pour résoudre la question du contenu, un « ésotérisme nécessaire » attaché à l'art de bâtir qu'il serait erroné de nier.

Nous avons donc un certain nombre d'objets, ou des classes d'objets, liées à la *notion* de construction que beaucoup d'auteurs et, à leur suite, de Maçons, appellent *l'art de bâtir*. La carte (les objets) n'est pas non plus, ici, le territoire (le métier). Nous nous fonderons, à des fins heuristiques, sur la notion d'un *emprunt* d'objets, fait sur une base métaphorique ayant pour horizon déclaré la transformation ontologique de l'adepte par sa participation active à la méditation qui lui est proposée.

Les emprunts le sont *en ordre*, au contraire d'avoir été hérités *en vrac*, de s'être déposés peu à peu dans un rituel élaboré au fur et à mesure, au gré des événements. Les objets sont choisis, ordonnés, orientés, ce qui implique que l'ensemble obéisse à un *projet*. Choisis, parce que les emprunts ont obéi à une recherche d'adéquation maximale entre l'objet et son dessein ; ordonnés, parce que les classes de répartition nous semblent avoir été déterminées avec soin ; orientés, pour l'insertion dans la cohérence rituelle. Bien en-

²⁴² Eco, 1985 : 25.

tendu, des héritages existent. Si des ensembles conceptuels préexistent à ces choix, ce n'est pourtant pas du côté habituel qu'il convient de les chercher, d'abord, pour tenter de résoudre quelque problème. L'ésotérisme²⁴³, enfin, nous semble une manière romantique, plus qu'une catégorie d'analyse, de reconnaître que le texte est à interpréter, que sa surface est opaque et qu'il contient plus qu'il n'offre en surface.

La métaphore initiale, dans ce cadre, nous semble développer un point de vue cohérent et ordonnateur. Ajoutons qu'elle peut s'exprimer sous une autre forme, peu différente, mais éclairante de notre première formulation, comme une « *création par le Verbe* ». En outre, ce point de vue permet de déterminer un axe vertical autour duquel les différents objets du rituel seront distribués. Notre effort pour mettre un peu d'ordre s'inspire de la proposition de Jacques Le Goff, *la parole, le geste, les objets*, en reformulant ses catégories. Nous postulerons que la métaphore (dans ses modalités) nourrit trois cercles concentriques abritant l'ensemble des objets, ici au sens d'objets notionnels qu'ils soient choses ou non. Si nous considérons l'adepte (le pratiquant) comme centre du rite, les zones (déterminées par les cercles) iront d'un plus extérieur à ce centre (une « théorie de l'oignon » à la manière de la proxémique d'Edward T. Hall²⁴⁴) : une première zone sera constituée de tout ce qui environne le corps, ce sera *l'espace environnant* (l'enveloppe, l'écorce, un espace de perception visuelle et sonore des signes) ; une seconde sera le corps du pratiquant, ce sera *l'espace personnel* (un espace de contact, car support de signes) ; et enfin, le corps comme producteur de signes, qui sera *l'espace intime* (espace de fusion, ou de contact « total » parce que centre de production).

La métaphore englobante nous semble reposer en outre sur trois pôles entretenant des rapports constants : la *construction*, la notion de *Temple*, et ce qui est contenu dans le nom de *Salomon*. Nous tenterons, à partir de ces principes, d'établir une carte des objets (matériels ou notions) présents dans le Rite maçonnique pour déterminer en quoi ce type de Rite est, justement, « maçonnique », c'est-à-dire ce à partir de quoi il se différencie des autres²⁴⁵.

1.10.3 *Le premier cercle, l'espace environnant*

Les notions de *construction* et de *création* sont faciles à rapprocher pour composer un seul et même principe symbolique. La notion de *temple*, ensuite, conjointe à la précé-

²⁴³ Ce qui nous semble toujours une tentative pour *expliquer ce que l'on ne comprend pas par ce que l'on comprend moins encore*. La formule serait de Kant.

²⁴⁴ Hall, 1971 : 144, détermine quatre zones spatiales qu'il nomme *intime, personnelle, sociale et publique*. Nourries par la métaphore constructive, les zones rituelles en sont proches, mais nous pouvons faire l'économie de la zone publique ou la fusionner avec la précédente.

²⁴⁵ Cf. Annexe I.

dente, est « *la* » création en acte (en train de se construire/de se créer²⁴⁶), qui en fait un événement empreint d'actualité, une présence permanente, et qui en affirme la durée, autrement dit *l'acte de création*, ou la création divine (appartenant au plan divin) réalisant « en acte » ce que le plan est en puissance. On comprendra le passage de l'incrédulé au créé, en retenant la notion de *passage*, de transition, de jonction, de jointure entre deux états pour souligner la durée. *Salomon* joue enfin, dans la métaphore, le rôle du principe créateur, dans la mesure où il fournit, selon les textes, l'esquisse, le projet. Sur le plan biblique, ceci est faux *de manière absolue* mais juste de manière relative, et il en est généralement de même sur le plan maçonnique : dans la dernière phase, il tient le rôle de Dieu en fournissant le plan à Hiram.

Il en est l'intermédiaire, ce qui s'établit par cascades successives, mais il est aussi un intermédiaire privilégié par élection directe (Dieu>[Nathan]David>Salomon : « *Et il [Dieu] m'a dit : Salomon ton fils est celui qui bâtit ma maison et mes parvis ; car je me le suis choisi pour fils et je lui serai père* », 1 Chr 28, 6). En nous inspirant de la doctrine classique exprimée par Albert le Grand²⁴⁷, la cause efficiente première est la sagesse divine, et la cause efficiente la plus proche est ici Salomon. L'auteur humain est à la fois mû et moteur et, pour cette raison, devient symbole de la cause première. Tout cela précise l'environnement global²⁴⁸.

La notion de *construction* déployée dans le Rite est d'abord celle d'un espace sacré qui s'élargirait (ou se diffuserait) en trois principes unis par des rapports d'analogie, et définissant trois niveaux de perception ou de manifestation, *maçonnerie*, *architecture* et *géométrie*. Leurs champs de signification s'interpénètrent et, soutiennent, à divers moments, des similitudes d'emploi et le partage d'éléments. Cette triple notion informe parfois les trois cercles en « configurant » certains de leurs éléments. La *géométrie*, d'abord, apporterait une partie de son environnement d'outils de dessin ou de tracé (crayon, règle, compas, équerre, planche à dessin/à tracer), et tout ce qui est lié à cette activité. Certains des instruments sont communs à la *maçonnerie* qui fournira en outre son propre environnement d'outils, plus nombreux²⁴⁹ mais rarement tous présents en même temps. Les outils retenus nous indiqueront que la *maçonnerie* s'est focalisée sur des aspects particuliers du « métier ».

²⁴⁶ La durée de l'acte est exprimée dans une expression du type « *Un agneau allait se désaltérant dans le courant d'une onde pure* » (Jean de La Fontaine).

²⁴⁷ Albertus Magnus, ou encore Albrecht von Bollstädt : philosophe, théologien, naturaliste, chimiste et alchimiste germanique (Lauingen, Souabe : 1193-1206 ; Cologne, 1280).

²⁴⁸ Chaque catégorie est traversée par les notions de mobile et d'immobile, les objets mobiles étant attachés à des fonctions (actifs), les objets immobiles, attachés à des états (stables).

²⁴⁹ Blondel, 2004 ; Mainguy, 2007.

La quasi-majorité des objets (ustensiles) associés (attachés ou rattachés, d'une manière ou d'une autre) au rituel appartiennent à notre premier cercle. Ils deviennent des éléments de la métaphore, même s'ils paraissent appartenir au monde comme objets matériels (*outils*, accessoires, instruments). C'est un point dont il nous faut dire quelques mots. Le fait que certains objets fassent référence au « métier » ne signifie pourtant pas qu'ils font partie de ce monde. L'outil dont le rituel affirme la présence est au contraire *extrait* du monde, il y est sélectionné, certes, mais à partir de certains traits pertinents. Il ne l'est donc jamais pour son utilisation technologique, même si un certain romantisme a réactivé —à rebours— un tel usage (quoique très fugace !). L'objet devient de ce fait « ancien »²⁵⁰ au sens baudrillardien, ce qui nie toute connotation historique. Il ne fait plus référence au présent de son usage technologique, il devient « *purement mythologique* »²⁵¹, du temps des débuts, du temps des principes. Il se transforme en objet « ancestral » inséré dans un mythe, une légende, un rituel. C'est une fonction rito-mythique d'ancestraliser les objets, de les extraire du temps ordinaire.

L'objet rituel s'affirme aussi, dans un temps achronique²⁵², comme afunctionnel, en s'intégrant comme « signe » dans un système de signes. La connotation naturelle s'efface, le poids symbolique est total. Mais la perception immédiate, le « texte de surface » demeure, la confusion naît toujours de l'immédiateté. Le statut de l'outil rituel n'est donc pas d'évoquer une nostalgie du métier, comme le souvenir touristique (le « truc » fait de coquillages) est fait pour rappeler avec nostalgie la mer, les vacances et le camping. L'objet rituel est un principe, et les rituels, quand il y est présent, soulignent constamment qu'il est utilisé pour « moraliser », c'est-à-dire qu'il est essentiellement support d'interprétation « spirituelle »²⁵³. On le pose, en fait, « au milieu », pourrait-on dire, il est immobile, visible de tous mais jamais employé, sauf parfois pour simuler une action qui ne se conclut jamais conformément à sa nature technologique.

²⁵⁰ Zumthor, 1980 : 36, pose aussi la question de la définition de l'ancien.

²⁵¹ Baudrillard, 1968 : 104.

²⁵² Nous empruntons ces concepts à Baudrillard, 1968 qui nous a fourni des éclairages fort utiles sur des points qu'il n'avait pourtant pas envisagés.

²⁵³ Ce terme fait référence à la technique d'interprétation exégétique des textes. La théorie des *quatre sens* a été héritée de l'église primitive et elle a été formalisée au Moyen Âge. Selon ce système, on distingue quatre sens permettant de lire la Bible : d'abord le sens *littéral* ou historique, et qui comprend l'étude grammaticale comme la prise en compte des faits du texte. C'est pourquoi on l'appelle parfois le sens historique, premier sens sur lequel s'appuie l'intelligence spirituelle de l'Écriture qui se diffracte ensuite en sens *moral*, en sens *allégorique* et en sens *anagogique*. Cette division n'est pas toujours adoptée et on trouve le plus souvent les trois autres sens alignés de manière plus linéaire : le sens *moral ou tropologique* exprime ce que doit faire le croyant, ou plutôt pour lequel *chaque passage de la Bible peut servir à l'édification du lecteur* ; le sens *allégorique* exprime les vérités théologiques ou christologiques du texte, c'est-à-dire que chaque passage biblique est le symbole de la vie du Christ sur terre et de ses œuvres ; le sens *anagogique*, ou mystique selon lequel les Écritures sont la clé des fins dernières et de la vie éternelle. Si l'on adopte une division en deux parties, ce qui est possible, on trouvera le niveau littéral, la surface des textes, et le niveau du sens, celui qui demande un effort d'interprétation.

Pour renforcer sa nature de signe, l'outil est aussi dessiné ; il peut encore être présenté en *miniature*, objet (parfois) argenté, « modèle réduit » toujours neuf, jamais usé par le travail, et rangé dans un environnement étranger au « chantier » technique. Jean Baudrillard avait souligné que, si « *l'objet fonctionnel est absence d'être* », l'objet mythologique « *de fonctionnalité minimale et de signification maximale, se réfère à l'ancestralité, ou même à l'antériorité absolue de la nature* »²⁵⁴. Nous en concluons, aussi, que l'objet mythologique est tout entier « présence d'être ». Il est assez analogue à son « objet ancestral », mais ne se réfère pas seulement à l'antériorité de la nature, mais à celle d'une pensée, c'est dire d'une culture. Jean Baudrillard a raison d'affirmer que cet objet (outil) « *n'a plus de fonction, il a une vertu : c'est un signe* ».

Il n'est plus que cela, un signe, un *symbole* en termes maçonniques. Il ne peut donc pas s'user, son statut de *signe* le lui interdit. Il en est de même des semblants d'armes (épée/glaive, poignard) du rituel que nous ferons ainsi voisiner avec les « outils ». Il est en de même des éperons remis aux cadets militaires pour marquer leur accession à l'état d'officier. Prendre une épée rituelle pour une arme réelle serait grandement manquer la cible de son intention. Le *signe* est d'autant plus visible que l'objet est plus éloigné du technologique, ce qui est le cas patent de l'*épée flamboyante* ou d'une épée tenue de la main gauche, le plus souvent²⁵⁵. On mesure mieux l'écart avec le monde et les usages techniques. Ce n'est pas parce que le « port de l'épée » fut un des privilèges accordés à certaines corporations (qui les assimilait, dans une *certaine mesure*, à la noblesse/ chevalerie) que cela justifie ici la présence de l'épée maçonnique²⁵⁶.

Cela renverse l'ensemble des conceptions courantes fondées sur la *vulgate* et la filiation lisse de la Maçonnerie. On y conteste pourtant, rarement, l'*usage* dit symbolique (métaphorique) des objets rituels. Mais la pensée effectuée ici, souvent, des soubresauts rétroactifs cédant à la tentation toujours présente de revenir à l'objet technologique : les outils (puisqu'« hérités » des bâtisseurs) seraient *devenus* symboliques après avoir été « réels » (matériellement utilisés dans le métier). Nostalgie d'une origine ! En considérant l'ensemble des objets comme métaphorique *dès l'origine*, ceux-ci s'insèrent de manière plus cohérente dans le système symbolique, ou le modèle, que nous désignerons comme la « *création par le Verbe* »²⁵⁷.

²⁵⁴ Baudrillard, 1968 : 114.

²⁵⁵ Langlet, 2004a : 154-163.

²⁵⁶ Mais cela a fait fantasmer sur une prétendue égalité sociale par le port de l'épée en Loge.

²⁵⁷ Pour prendre un autre exemple ailleurs, personne ne soupçonne un seul instant que l'usage symbolique des oiseaux, en Maçonnerie, soit la preuve d'un héritage direct des oiseleurs ou des fauconniers (médiévaux). Par contre, on s'embarquera volontiers dans une épopée templière à la vue des épées rituelles. Étranges adhérences mentales.

Notons qu'il y a davantage d'outils liés à la pierre (carrière/taille, c'est-à-dire ici, plus au soubassement/fondation qu'à l'ornementation/sculpture) qu'à d'autres spécialités du « bâtiment ». Ils renvoient aux notions associées *mesure-pose-traçage* (canne, compas, cordeau, craie/crayon, équerre, fil à plomb, règle, rapporteur, pointe, jauge, niveau)²⁵⁸, et *un peu* à la fabrication/réalisation (truelle²⁵⁹, levier/pince, laye, ciseau/broche²⁶⁰, maillets²⁶¹). Nous y ajouterons de rares dispositifs de manutention (treuil)²⁶², des matériaux encore (*pierres* de formes diverses²⁶³), et la présence textuelle²⁶⁴ du ciment (lien entre frères). On pourra s'étonner, d'un côté, d'une présence nombreuse d'outils et de celle, plus rare, de pierres de l'autre, qui constituent pourtant le point focal des outils et leur *raison d'être*. La justification repose sur le fait que la pierre est bien le centre des préoccupations et que les outils sont à sa « périphérie » (rapport permanent centre/ périphérie). La pierre comme principe n'a pas besoin d'emplir la Loge, le centre est solitaire.

L'inflation d'outils au 2^e Grade de certains Rits (en France), par contre, apparaît nettement comme une reconstruction « à rebours » du Grade, destinée à lui donner un sens « ouvrier » qu'il était loin d'avoir au départ. Alors qu'ils n'y étaient pas présents, ces objets se multiplient d'abord dans le *Régulateur du Maçon* (1801), suivi de près par le *Guide des Maçons Ecossais* (1801-20). Les collages ne sont pas toujours bienvenus. Thierry Boudignon le souligne, il n'existe « *semble-t-il aucune attestation* [de ces divers outils et symboles du métier] *auparavant : c'est donc une nouveauté capitale* »²⁶⁵. Nouveauté n'implique pas nécessairement validité dans l'innovation. Comme il l'avait expliqué quelques lignes plus haut, il semble que « *l'idée d'une filiation directe*²⁶⁶ *entre "maçons de pratique" et "maçons de théorie" soit apparue à la fin des années 1770 avec l'abbé Philippe Grandidier* »²⁶⁷. Tout cela tient, en effet, d'un effort de construction rétroactive, qu'il appelle « *la pensée néo-opérative* » à laquelle René Guénon a succombé, mais en lui donnant, comme Harry Carr en Angleterre ou Findel en Allemagne, une

²⁵⁸ Mais pas de lime, ou de râpe.

²⁵⁹ Mais pas d'auge, ni de tamis.

²⁶⁰ Mais pas de chemin de fer...

²⁶¹ Ils sont souvent, en France, plus proches de l'élégant maillet du commissaire-priseur que d'un métier du bâtiment !

²⁶² Pas de râteau. La pelle et la pioche n'appartiennent pas à la Maçonnerie bleue mais à l'Arche Royale.

²⁶³ Desagulier, 1997.

²⁶⁴ Et uniquement symbolique.

²⁶⁵ Boudignon, 1999 : 113.

²⁶⁶ Nous soulignons.

²⁶⁷ Boudignon, 1999 : 112. On trouve encore dans le *Livre des Marchés* (1780, cité dans Langlet, 2008b, annexe A26) : « *Combien y a-t'il de maçons ? Ceux de Théorie et ceux de pratique, les premiers érigent des Temples au Seigneur dans leur cœur par les vertus et les autres élèvent des perpendiculaires sur des bases* ». La différence entre les deux est soulignée dans *La Maçonnerie examinée en détail* (1730) et le *Ms Wilkinson* (1727 env.) avec des « gentilhommes maçons » apprennant « *le secret, la moralité et la bonne entente entre amis* » et des « maçons opératifs » apprennant « *à donner forme, proportion et modelé à la pierre, à poser le niveau et à monter d'aplomb* » (Langlet, 2006c : doc. O et Q). Nous aborderons aussi ce point en 1.10 puis en 3.9.

telle diffusion qu'elle ne sera, dans l'ensemble, que peu mise en cause. C'est manifestement de cette manière que l'on s'invente une tradition lorsque l'Histoire ne convient pas, qu'elle ne convient plus, ou qu'on l'a oubliée²⁶⁸. S'en soucie-t-on réellement, d'ailleurs ?

Parce que cette formulation (création par le *Verbe*), à l'aide de ce symbolisme particulier (constructif) et de l'usage spécifique des objets mentaux, appartient à cette culture particulière, cela révèle un environnement globalement chrétien comprenant, en corollaire, l'usage de la Bible, à la fois en arrière-plan et comme horizon d'attente. L'objet-ustensile est *signe*, et comme tel il comporte deux aspects conjoints, sa matérialité et son sens. C'est, nous l'avons vu, la matérialité qui pose problème en envahissant trop souvent la conscience de ses « lecteurs ».

L'*architecture* ensuite, deuxième principe de la construction, se manifeste par le *plan*, esquisse ou gabarit, et par les formes utilisant la *géométrie* et ses principes comme technique de réalisation du tracé²⁶⁹. Nous y rapporterons la notion de *temple*, avec ses différents espaces, ses ornements et les objets qui lui appartiennent. Comme le temple est *biblique*, on en adopte la composition (qui est canonique de l'Orient), avec parvis/colonnes, Saint, Saint des Saints, Arche (*âron/arone*) et certains éléments fonctionnels (tentures, aux couleurs bleu et rouge). Les colonnes apportent leurs décors (grenades, lys, chaînes²⁷⁰), et leur composition (chapiteaux, fûts). Tout cela est généralement présent sous forme de meubles²⁷¹ auxquels on a parfois ajouté des *globes* (céleste et terrestre), placés au sol ou sur les deux colonnes²⁷². Ces objets sont aussi dessinés ou présents en miniature, ce qu'autorise leur nature de signes. Comme le temple est biblique (référence au texte), la Bible apporte d'autres végétaux, le blé (dans l'usage d'un « mot de passe ») et son produit manufacturé, le pain, le raisin (et son produit divin, le vin), ou l'acacia (légende du 3^e Grade).

Le *temple* biblique (toujours) étant aussi le modèle du temple chrétien selon l'homologation église=temple, le temple chrétien apporte au rituel les principes de sa configuration des espaces, la disposition des participants, son autel (placé à l'intérieur vers l'Est, et non à l'extérieur vers l'Ouest pour le temple salomonien²⁷³). Consacré au Rite, cet espace maçonnique est doté d'une forme adaptée (parallélépipède) selon des principes revendiqués pour ce type d'usage. Il reçoit une orientation utilisant un symbolisme primaire relatif au corps (qu'il enveloppe), haut/bas, devant/derrière,

²⁶⁸ Cela semble même avoir été le cas de certains grades « écossais » (6^e, 7^e, 8^e et 12^e).

²⁶⁹ Lawlor, 1997.

²⁷⁰ Langlet, 2000c.

²⁷¹ Objets tridimensionnels de dimensions « normales » dans un local occidental : env. 2 à 3 m de hauteur, le plus souvent.

²⁷² Langlet, 2000c.

²⁷³ Langlet, 2008b.

gauche/droite, reconfigurée selon les directions de l'espace, dont les points cardinaux (plafond/sol, ciel/terre ou zénith/nadir ; puis, orient/occident ; midi/septentrion). L'espace peut être segmenté en différents sous-espaces (« parvis », antichambre, salle extérieure, local de la Loge) qui peuvent changer d'appellation selon les Grades et la prétention des rituels à parler hébreu (*oulam, hekal, debir*, et même *d'vir* pour certains).

Il permet encore, comme temple chrétien, l'usage d'un *Livre* comme élément fixe. Ce peut être la Bible (appelé prudemment « Volume de la Loi sacrée », ou « de la sainte Loi ») ou les « Évangiles » (c'est-à-dire la Bible ouverte à un évangile). Lorsque le livre est un exemplaire des *Constitutions* d'Anderson (sous forme généralement très abrégée, parce que l'on y sélectionne ce qui arrange), sa place, sa disposition, comme les raisons de ceux-ci, seront les mêmes²⁷⁴, *ouvert et sur un autel*. Tout repose sur une succession de métaphores imbriquées.

Symboliquement « située dans le portique du temple », c'est-à-dire dans le lieu d'accès à celui-ci, nous incluons dans cet environnement, l'espace logial, la *Loge*, configurée selon les principes énoncés et à l'aide de divers objets empruntés à la *géométrie* (« figures géométriques », triangle, cercle, rectangle, étoile) qui, combinés à la symbolique du Verbe créateur, donneront les représentations des *astres* majeurs, des sources *d'irradiation* géométrisées (les deux niveaux sont conjoints) l'étoile pentagrammique « flamboyante » (qui peut être une comète), le delta « lumineux » ou irradiant, souvent dans une combinaison —dont le sens n'échappe à personne— avec les *astres* majeurs d'un 4^e jour de la Création, le cercle, le double cercle ou couronne, et les imbrications possibles de ces différentes figures.

Comme la *construction énoncée* (du temple/de l'homme, mais certainement pas de l'humanité) est une *création par le Verbe*, nous y trouvons la justification de toute une catégorie d'objets liés au Verbe créateur et à ses expressions symboliques, la lumière étant la première. Nous remarquerons des *chandeliers/cierges* (dont la quantité est justifiée par une symbolique des nombres, et la présence par une configuration chrétienne trinitaire) et les différentes figures évoquées plus haut. Nous ajouterons, à contre-courant des habitudes, tous les « objets pointus » pouvant prendre *l'aspect* d'armes (glaive/épée²⁷⁵, poignard²⁷⁶) ou d'outils (pointe(s) du compas²⁷⁷, angle de l'équerre, tran-

²⁷⁴ Ils sont considérés dans leur aspect de règles de conduite, aspect juridique qui n'est jamais absent d'un rite et permet de « justifier » l'acte juridique du serment public.

²⁷⁵ Cf. *infra*.

²⁷⁶ La hallebarde est citée par un texte ancien mais a, semble-t-il, disparu.

²⁷⁷ RUS ad0 : « *puisse son souvenir aiguillonner votre conscience et votre esprit...* ».

chant du ciseau²⁷⁸). Cela se manifestera encore avec le « pointage » sur la poitrine à l'aide de la tête du maillet²⁷⁹ et le « cercle des épées »²⁸⁰.

La référence au plan de la Création par le Verbe autorise l'usage de plusieurs volatiles représentés par divers moyens, dessins, objets, broderies, et à différents moments du rite (colombe²⁸¹, coq, aigle, pélican²⁸²). Ils constituent les uns et les autres des figures des états spirituels, globalement des signes « du plan divin » qui sera l'expression du *Verbe*. Les Tableaux de Loge ne constituent pas un cas particulier, ni une catégorie spéciale, mais nous y reviendrons. Ce type d'iconographie reprend les éléments principaux évoqués dans les lignes précédentes et révèle, en le résumant, le plan d'une *construction*, d'un temple (espace sacré), accompagnée des objets indispensables à sa réalisation complète.

Enfin, la « *création par le Verbe* » comme passage de l'incrée au créé intègre à notre inventaire les éléments du 3^e Grade, mais aussi certains importés (« rétroactivement ») par le passé dans la cérémonie du 1^{er} Grade (RÉAA, RÉR, et emblèmes mortuaires du cabinet de réflexion). Le rituel insiste sur la notion de *passage* qui est, dans un cas, celui d'une « mort au monde profane » permettant l'accès à la vie initiatique, et dans l'autre, celui de la mort vaincue par le Verbe/Mot/Nom, permettant l'accès à la Vie renouvelée sur un schéma global qui reste identique. Ritualisée, une situation positive est en effet, souvent, évoquée par son contraire : c'est aussi une utilisation de moyens rhétoriques. La faux, par exemple, empruntée au monde « agricole », ne semble avoir été retenue que sur la propriété du fil de sa lame, allégorie inversée du « fil de la Vie »²⁸³.

Nous pourrions enfin ajouter divers éléments introduits par contamination d'une lecture littérale et pour démontrer une culture —nécessairement— ésotérique. Il s'agit, pour certains rituels, des éléments appelés alchimiques, des épreuves de purification ou d'emprunts parfois hésitants à la Cabale juive. Les « épreuves »²⁸⁴ font référence aux quatre éléments des philosophes grecs dont les savants médiévaux se serviront ensuite, comme les alchimistes. Les éléments ont ainsi acquis une présence dans certains rituels contemporains, pourtant dûe à une modification tardive des textes, sur la base d'un défi-

²⁷⁸ Le tranchant du ciseau est utilisé comme une pointe. Cela semble reprendre le thème bien connu des contes, *l'introduction sous la peau d'objets pointus*, aiguilles, épingles, épines (Propp, 1983 : 163). Dans le contexte « constructif », la pointe est celle d'un outil, mais le principe de la configuration est identique (Langlet, 2009a).

²⁷⁹ Langlet, [1996] 2004a : 140.

²⁸⁰ « *On lui débande les yeux, & pendant qu'on est à lui ôter le bandeau, les frères se rangent en cercle autour de lui, l'épée nue à la main, dont ils lui présentent la pointe. Les lumières, le brillant de ces épées...* » (Pérou, 1745), cité dans Langlet, [1996] 2004a.

²⁸¹ Tableaux anglais du 2^e Grade et bijou des Diacres.

²⁸² Le phénix est un ajout récent et n'appartient pas aux grades bleus. Les autres animaux non plus (bannières de l'Arche royale, par exemple, mais aussi de certains Grades « écossais »).

²⁸³ Au RÉAA (Langlet, 2004a : 44), et aux Rits américains (MacNulty, 1993 : 55).

²⁸⁴ Langlet, 2004a : 124-137.

cit de compréhension ou d'une lecture littérale. Le développement des éléments purificateurs va de deux dans les premiers documents (eau/feu), qui passent à trois (triade très « maçonnique », eau/feu/air), puis à quatre sur une compréhension maladroite des deux purifications initiales, inspirées de l'évangile (baptême d'eau par Jean, de feu par Jésus). Pour faire « maçonnique », c'est-à-dire pour obtenir une triade, on avait ajouté l'air aux deux premiers, puis comme l'hermétisme classique présentait quatre éléments, on a clos la liste. La même lecture a conduit à poser des coupelles contenant certaines substances, sous forme matérielle, renvoyant à l'alchimie médiévo-tardive (de Paracelse par exemple), soufre, sel, mercure²⁸⁵.

Les éléments extraits de la Cabale hébraïque (Kabbale ou Qabalah) ont été introduits, tardivement aussi. On a cru détecter des correspondances entre le nombre des officiers d'une Loge et les sephiroth composant le diagramme synthétique bien connu²⁸⁶. D'où, à une époque récente, un envahissement de celles-ci dans les rituels, les ouvrages maçonniques et les conversations des bons frères. Mais cela n'a été vrai que pour quelques Rits, et l'on a pudiquement oublié ceux qui ne correspondaient pas, c'est-à-dire la plupart. L'introduction d'éléments étrangers au Rite semblait répondre à un déficit ressenti de sens.

Il reste un dernier point, les ustensiles que l'on suppose, toujours sur cette même lecture, attachés aux ordres de chevalerie, les *épées*, dont nous avons déjà dit quelques mots. On y a vu, un peu vite, un héritage templier en raison des déclarations de Michel de Ramsay²⁸⁷. Le RÉR²⁸⁸ peut justifier de la co-présence de l'épée et de la truelle par un rejeton de la métaphore initiale : on y fait référence non plus à la construction du (premier) Temple mais à sa reconstruction, « le second Temple », où les Juifs, revenus de Babylone, redressaient les murailles de Jérusalem, « la truelle à la main et l'épée au côté »²⁸⁹. La référence chevaleresque, aux *bellatores*, et l'inflation de Grades « de chevalerie », sur la base d'un objet visible semble masquer un double *topos* chrétien largement répandu depuis le christianisme primitif, *le chrétien athlète du Christ ou combattant de Dieu*. Chez saint Paul, le bon combat de la foi est comparé à la participation à une compétition athlétique²⁹⁰. L'idéal du chrétien, c'est le martyr —témoin de sa foi—, le saint.

²⁸⁵ *Ibid.* : 55 et suivantes.

²⁸⁶ Ouaknin, 2000 en présente plusieurs versions.

²⁸⁷ Ramsay, 1973.

²⁸⁸ Et l'Arche royale.

²⁸⁹ Né 4, 17-18 : « *chacun de ceux qui bâtissaient était ceint sur ses reins d'une épée* ».

²⁹⁰ 2 Ti 2, 5 : L'athlète n'est pas couronné, s'il n'a pas combattu « *suivant les règles* », c'est-à-dire « légalement ». Les mots « athlète » et « combattu » traduisent le verbe grec « *athleô* », dont le sens est semblable à « agôn » lutter, combattre, faire un effort, être un athlète. Le même terme nous a donné le mot « athlète ».

Le moine est l'exemple parfait du chrétien consacrant sa vie à être un athlète et un combattant de Dieu en vivant les vertus monastiques.

Pour Bernard de Clairvaux, le *moine*, qui suit la règle de saint Benoît, comme le *soldat-moine*, sont ces combattants. C'est lui, le moine Bernard, qui rédigera la règle des moines-chevaliers de la nouvelle milice, les templiers dont les Maçons revendiquent une part d'héritage : « *Le soldat qui revêt en même temps son âme de la cuirasse de la foi et son corps d'une cuirasse de fer...* », écrit-il²⁹¹. Cela justifie mieux la référence de Ramsay mais ne contredit pas, nous le voyons, la présence de l'épée, symbole du Verbe.

1.10.4 Le second cercle, l'espace personnel

Tous les objets du rituel contribuent, avons-nous dit, à « envelopper » le corps de l'adepte d'un revêtement de signes, ce corps étant, par la nature du rite, son centre permanent²⁹². Nous évoquerons le second cercle, le *corps* comme élément rituel, objet dans sa *composante extérieure*, avant de l'aborder comme sujet et être vivant. Tout rituel n'est donc justifié que par la présence d'êtres humains, par leurs *corps*, par ce qui y est directement lié et par les actes qu'ils peuvent ainsi accomplir. Tous les éléments de la métaphore globale s'ordonnent autour d'un corps ritualisé pour exprimer son contenu. Inséré dans un univers de signes, le corps devient *signe* à son tour, signe et support de signes.

Les objets de cette catégorie peuvent être temporaires ou permanents. Ils peuvent être utilisés pour une seule occasion (en ce qui concerne le Candidat) et font ainsi partie de la sphère personnelle, de manière discontinue dans le temps, certes, mais continue dans la répétition du rituel. Dans ce cas, l'aspect temporaire n'est que dans la perception du Candidat. Le corps-support autorise alors une « *symbolique embarquée* », constituée, lors de l'admission, d'objets (bandeau, corde, etc.) « portés » par le corps, et qui vont de pair avec les « dépouillements » des Candidats aux divers Grades. Ajouts d'objets ou, leurs contraires, suppressions, produisent par rapport au corps un type analogue de signes. Nous y ajouterons les objets *touchant le corps* à divers moments, mais de manière provisoire, pointes et maillet, pour ne citer qu'eux²⁹³. D'autres peuvent aussi être considérés comme temporaires, pour les mêmes raisons de fugacité d'usage, mais ils ont

²⁹¹ En référence à saint Paul : « *Revêtez-vous de toute l'armure de Dieu, [...] Soyez donc fermes, vos reins ceints de la vérité, revêtus de la cuirasse de la justice, Les pieds chaussés du zèle de l'Évangile de la paix ; prenant, par-dessus tout, le bouclier de la foi [...]. Prenez aussi le casque du salut, et l'épée de l'Esprit, qui est la parole de Dieu...* », Eph 6, 11-20 (Ostervald).

²⁹² « *Le corps mesure de toute chose* », dans lequel Braunstein-Pépin, 1999 voient un legs antique gréco-romain, mais qu'il doit être possible de découvrir, sans beaucoup d'efforts, dans les autres civilisations antiques, comme dans les sociétés qualifiées d'archaïques. Le corps, comme le temple, est une image du cosmos ; il fournira les mesures dont le temple sera fait (doigt, pouce, main, poing, palme, empan, pied, pas, coudée, brasses).

²⁹³ Langlet, 2004a.

une manière plus subtile d'être permanents. La « marque dans la chair »²⁹⁴ en particulier n'existe que dans une présence textuelle car elle n'était que simulée. Le geste (le *marquage*) n'est donc qu'éphémère, mais la trace (la *marque*) qu'il laisse est censée être permanente. Elle appartient à ce que Francesco Remotti, dans sa construction d'une typologie des « *interventions esthétiques sur le corps* » (les IEC), classe dans sa douzième catégorie, *XII—Brûlures et marques au fer rouge*²⁹⁵.

Les « vêtements » rituels constituent sans aucun doute une catégorie particulière. Le même Francesco Remotti inclut dans sa première catégorie, « *les objets indépendants* »²⁹⁶, toutes les formes d'habillement, les bijoux, tous les types d'ornements et toutes les espèces de masques. Ces objets sont visibles et tangibles, fabriqués à part du corps, que l'on revêt ou enlève dans certaines occasions. Dans notre cas, les vêtements rituels sont des signes permanents d'une « symbolique embarquée » avec, en particulier, les Tabliers et les Gants, tous deux, par ailleurs, énoncés comme éléments de protection emblématiques du « métier »²⁹⁷. Pas plus que les outils, ces objets n'ont de fonction pratique car, à l'inverse des vêtements quotidiens, ils n'appartiennent plus au monde technique²⁹⁸ et ne servent plus, de ce fait, de protection contre les agressions de la pierre ou du ciment²⁹⁹. S'ils l'étaient, ils seraient comme tout autre vêtement.

Ritualisés, ils accèdent au statut de signe. Il semble qu'il en soit de même de la vêtue requise³⁰⁰, mais pas toujours respectée (costume sombre, chemise blanche, cravate noire) pour participer aux travaux rituels. On voit à cet exemple que l'*uniformisation* recherchée du vêtement fait des participants un groupe homogène. C'est bien une manière rituelle de se vêtir, mais rien non plus qui rappelle le métier. Par contre, nous avons des éléments signifiants pointant vers le vêtement des communautés religieuses. Ce sont les principes saillants de cette catégorie. Rappelons que les robes des avocats et antérieurement, les toges des universitaires, étaient héritées des vêtements religieux.

D'autres objets sont proches des vêtements, comme les baudriers, appelés parfois *cordons*, pour certains (des baudriers³⁰¹, RÉAA, RF), et les *colliers* (appelés aussi *cordons* ou *sautoirs*, mais en anglais, « *collars* ») semblables aux insignes habituels des

²⁹⁴ Langlet [1995] 2004a : chapitre V.

²⁹⁵ Remotti, 2003b : 292.

²⁹⁶ *Ibid.* : 283.

²⁹⁷ On peut en discuter, de même pour les gants. La référence médiévale n'est pas très ferme : la plus grande partie des miniatures médiévales ne montrent que *très rarement* ces vêtements.

²⁹⁸ Blanc, 1989.

²⁹⁹ Mane, 1989.

³⁰⁰ En tout cas, largement précisée sur les convocations des Loges.

³⁰¹ Différents des écharpes (Arche royale). Même si l'écharpe se définit comme une pièce du vêtement masculin passée obliquement de l'épaule droite à la hanche gauche ou nouée autour de la taille, et le baudrier comme une bande de cuir ou d'étoffe qui se porte en écharpe de l'épaule droite à la hanche gauche et qui sert à soutenir le sabre ou l'épée, l'écharpe rituelle se porte de l'épaule gauche à la hanche droite, et le baudrier, de l'épaule droite à la hanche gauche conservant sa fonction première de soutien d'une épée.

bourgmestres belges ou des lords-maires anglais (et aussi, mais rarement, des maires français). Ce sont tous, également, des marqueurs de fonction, ce qui s'envisage dans un univers liturgique mais n'est pas une réelle obligation rituelle. On leur donne le nom de décors. Les coiffures diverses font, bien entendu, partie des objets de la sphère personnelle. Elles auront un rôle de marqueurs de Grades, comme les Tabliers ou certaines médailles. Les épées, cannes, et sceptres ont aussi un rôle rituel. Nous n'incluons pas, par contre, les épinglettes (*pin's*) et d'autres objets (boutons de manchette, bagues, montres) décorés de « symboles » qui n'ont rien de rituels, et que l'on appellera objets paraliturgiques.

Les usages culturels soutiennent en outre l'emploi symbolique des couleurs caractérisant certains objets, plus particulièrement ceux faits de tissu, comme les Tabliers, baudriers, colliers ou sautoirs. La matière et le procédé de tissage autorisent des imbrications de couleurs pour créer des figures géométriques ou des frises colorées servant de signes. Il est en outre possible de faire, comme Martine Barbeau, une relation non dénuée de sens entre le vêtement et le geste, car le vêtement (ici, rituel) épousera le geste (rituel) et leur association contribuera à renforcer réciproquement leur statut de signe³⁰².

1.10.5 *Le troisième cercle, l'espace intime*

La troisième et dernière zone sera celle du corps producteur de signes, espace de contact « total » pourrions-nous dire, puisqu'il est utilisé dans sa « nudité » de corps pour ses propriétés anatomiques. Nous envisagerons d'abord ce que l'on appelle globalement les gestes, c'est-à-dire, tous, des mouvements. Les objets constituaient une zone enveloppant le corps, les gestes émanent du corps et nous pouvons les classer en trois catégories : les *attitudes et postures*, les *mouvements*, et les « *gestes* », terme pris ici dans un sens restrictif. Les attitudes et postures impliquent un corps dans sa globalité et immobilisé ; les mouvements se manifestent dans le déplacement du corps entier ou d'une partie ; les « gestes » concernent surtout la main.

Dans les typologies des auteurs maçonniques, la catégorie des gestes est souvent absente, ce qu'a souligné L. Nefontaine³⁰³, mais cet oubli semble fondé sur l'égal oubli de leur propre corps par la plupart des auteurs, une évidence qui n'est souvent pas suffisamment soulignée. Nous sommes pourtant, encore, dans une configuration culturelle chrétienne, pour qui *l'incarnation* est essentielle dans la perception des objets du monde et qui accorde au corps un statut primordial, quoique souvent ambivalent. Soulignons que « gestuelle » ne serait pas suffisant, le Rite n'utilise pas que des gestes, ni que des

³⁰² Barbeau, 2002 : 125.

³⁰³ Nefontaine, 1997 : 119.

mouvements. Il utilise aussi des postures ou attitudes. Il nous faudra donc tenir compte de *tous* ces éléments utilisant le corps comme producteur, et d'abord les membres. Mais il sera plus souvent commode de parler de « gestes », à moins d'en préciser la source.

Les gestes accomplis au cours du rite sont donc appelés « gestes rituels ». Bien entendu, souligne Martine Barbeau, « *les gestes symboliques sont l'expression d'un code. Très tôt acquis dans la vie, ils surviennent néanmoins après le langage mimo-gestuel. Ces gestes ont fonction de signe* »³⁰⁴. Les gestes rituels trouvent leur source dans les gestes naturels mais, à la différence de ces derniers dont la production est imposée « *par la nature de l'acte produit* »³⁰⁵, le geste rituel est conventionnel dans la mesure où il est codifié. On ne fait pas plus culturel. Il possède ainsi une permanence et une longévité hors du commun, étrangère aux gestes quotidiens. Il est en outre difficile de bien différencier gestes et postures, la posture étant le geste arrêté après avoir été jusqu'à « terme »³⁰⁶.

1.10.5.1 Attitudes et postures

Les *attitudes* ou *postures* révèlent parfois le début (« première partie ») de signes-gestes que l'on a figés, par exemple le mouvement illustrant une pénalité pour en faire un « signe d'ordre », ou la dernière partie d'un mouvement : si l'agenouillement commence par un mouvement dynamique, il devient posture lorsqu'il est « tenu ». « *Par nature, les gestes (comme les paroles) appartiennent à l'éphémère* », remarquait Jean-Claude Schmitt³⁰⁷, mais l'impermanence physique de tous ces éléments n'a d'égale que leur permanence symbolique.

Plusieurs couples de verbes permettront d'illustrer ce point :

S'agenouiller	/	être à genoux
Lever le bras	/	avoir le bras levé
Étendre le bras	/	avoir le bras tendu
S'étendre par terre	/	être étendu par terre
Poser la main	/	avoir la main posée

Les premiers sont des gestes naturels, les suivants sont rituels. Les gestes entrent, avec saint Augustin, dans une large théorie des signes. Les mots sont des signes, mais ne sont pas les seuls, les gestes peuvent les accompagner —et en cela saint Augustin est l'héritier des rhéteurs qui l'ont formé³⁰⁸. Ils peuvent se substituer à eux et devenir des mots « visibles ». Cela est d'autant plus simple à comprendre pour le Rite maçonnique, que la plupart des gestes y sont appelés « signes ». Comme pour les outils, tous les

³⁰⁴ Barbeau, 2002 : 117.

³⁰⁵ Garnier, 1982 : 43.

³⁰⁶ Langlet, 2006c : doc. A, « *la gorge tranchée (On doit faire ce signe quand on prononce ces mots)* ». Le terme est le signe « fait ».

³⁰⁷ Schmitt, 1990 : 21.

³⁰⁸ Augustin, 1964 : VIII, 2.

gestes rituels sont extraits du monde et ne sont exploités que pour leur statut de signes, commandés par le discours mais y renvoyant en même temps.

Comme les mots, les mouvements ou gestes disparaissent les travaux terminés, mais ils sont réitérés à chaque nouvelle actualisation du Rite (son instance performantielle). Ils sont à la fois temporaires et permanents. Dans la typologie de F. Remotti, ils appartiennent au « *modelage du comportement* ». Cet auteur souligne que « *Dans les rituels, le geste, dépourvu de rôle instrumental, est littéralement un artefact* » et qu'il est sans nul doute « *un construit culturel inventé et modelé spécialement* »³⁰⁹. Nous ne dirons pas le contraire. Dans le contexte chrétien, les gestes sont censés révéler ce qui les commande : ils sont « *l'expression des mouvements intérieurs de l'âme, des sentiments, et de la vie morale* »³¹⁰. L'âme est le principe du mouvement, elle [moteur premier] commande la pensée, la pensée [moteur second] commande le corps. La main, en outre, est caractérisée par « *la multiplicité de ses fonctions* »³¹¹. Personne n'en doute.

Le geste rituel est contrôlé, et il implique un égal contrôle de l'âme : c'en est un signe. Il est mesuré, il implique une égale recherche de la mesure en toutes choses. Il est codifié, cela suppose que l'on en reconnaît l'efficacité. Le principe de tout geste rituel est qu'il véhicule un sens et le fait de manière codifié et efficace. Sans insister outre mesure sur les rapprochements impossibles avec l'héritage opératif, soulignons la dissemblance absolue des gestes/signes du Rite maçonnique avec le métier de maçonnerie. Rituels, ces gestes sont, par contre, fort proches des gestes religieux, ou des gestes des religieux.

Dans la catégorie « *postures et attitudes* », nous appellerons le corps utilisé pour ses postures « générales », couché, assis, à genoux, debout. Ce sont des postures connues des rituels religieux chrétiens, mais aussi, plus ou moins, de tous les rituels. Dans les Rits maçonniques, on est toujours « debout face à » une personne ou un point cardinal, jamais dans une direction floue. Dans le cas de la position debout, les pieds seront rassemblés selon différentes variantes. L'agenouillement est un geste de prière (avec variantes), la station assise ne doit pas comporter d'affaissement, indice de relâchement moral ; la position couchée (étendue) a un rôle dans le rituel du Troisième Grade.

1.10.5.2 Les mouvements

Des *mouvements*, une partie est constituée des déplacements dans la Loge, ou autour. La partie la plus « visible » de ces déplacements est composée des marches rituelles, en un ou plusieurs temps, le plus souvent en direction de l'Est (Orient) : « pas réguliers »,

³⁰⁹ Remotti, 2003b : 289.

³¹⁰ Schmitt, 1990 : 25.

³¹¹ *Ibid.* : 36.

« marche régulière », « marche du Grade », etc. Les variantes, peu nombreuses, se réfèrent à un seul système, la marche faite de *pas codifiés*, de longueur égale ou non, en ligne droite ou non. Lorsque la marche est « naturelle », cela constitue une telle rupture du système qu'elle est indiquée. Il arrive que l'on fasse progresser le candidat d'une autre manière, « de dos » (RÉR, RÉAA, RF)³¹², pour le remettre ensuite dans une marche en ligne droite. Toutes les marches impliquent le corps entier.

1.10.5.3 Les gestes

Il existe une autre catégorie de mouvements accomplis sur place, sans déplacement du corps entier dans l'espace. Ce sont les *gestes*. Ils engagent la partie haute du corps, tête, main et bras³¹³. Les gestes de la main, signes « manuels », sont les plus nombreux. Il en existe quelques-uns, comme les applaudissements maçonniques (ou batteries, en anglais *Masonic Fires*), qui se font avec les deux mains. Toutes les « batteries » renvoient à un cadencage³¹⁴ des coups. Mais les gestes faits avec la main (une seule, le plus souvent) sont, dans leur quasi-totalité, appelés « signes ». Ils peuvent être classés en deux grandes catégories : les *signes* illustrant des parties du discours et renvoyant à des sentiments ou à des mouvements de l'âme (admiration, compassion, horreur, détresse, fidélité/foi, persévérance, douleur, humilité) ; et les *signes* illustrant plus spécialement une partie des serments (signes « pénaux »).

La main est ici productrice, mais peut combiner avec diverses parties du corps : front, tête, épaules, cœur/poitrine, ceinture, cou/gorge. Parler des signes produits ainsi ne doit pas faire oublier le rôle des bras (ou des avant-bras) qui « *tiennent leur signification de l'activité ou de la position de la main* »³¹⁵. Le bras « tendu » indiquera une main « posée » (serment, ou son rappel), le bras (à demi levé) indiquera le geste d'un Grade, les deux bras levés, un geste d'admiration (proche du geste de l'orant). En combinaison avec la main, le poignet et le coude seront utilisés dans quelques signes³¹⁶ comme endroits de prise³¹⁷.

La priorité a été donnée ici à la main et aux doigts. La main a un double rôle, dont nous avons évoqué le premier avec la production de signes très visibles. Généralement, la paume est tournée vers le sol mais l'est parfois vers le ciel. Elle joue un second rôle avec la production des *grippes* (en français « attouchements », terme qui nous semble inadapté, car « *Il ne décrit qu'une partie du geste, et certainement pas ce qui est fonda-*

³¹² Langlet, 2008c : Chapitre XVII.

³¹³ On dit rarement « un geste du pied », « de la jambe » ou « du genou ».

³¹⁴ Néologisme surtout utilisé en informatique où l'on parle de la « vitesse de cadencage » d'un processeur.

³¹⁵ Garnier, 1982 : 213.

³¹⁶ Langlet, 2006a : 351.

³¹⁷ Langlet, 2006c : 261.

mental : c'est d'abord une manière de poignée de main particulière »³¹⁸. La main est encore utilisée pour ses *jointures*³¹⁹.

Soulignons qu'aucun de ces signes ne peut être justifié avec vraisemblance par la *vulgate* de l'héritage constructif, point qui n'a jamais été relevé, à notre connaissance, dans les écrits sur la Maçonnerie. Le seul élément qu'il serait possible d'en rapprocher est le principe régulateur des *signes, gestes et postures* : la « mise à l'équerre ». Ainsi, les doigts sont tendus et le pouce « à l'équerre » ; les pieds, « à l'équerre », le bras droit levé « à l'équerre », l'agenouillement provoque une jambe « à l'équerre » (heureusement, le genou fait charnière), les signes pénaux montrent des « équerres », etc. Les déplacements autour de la Loge se font souvent en marquant les angles du local (*squaring* en anglais). On utilise toujours les capacités anatomiques du corps et, en particulier, les articulations. Si « *la quantité des combinaisons est théoriquement illimitée* »³²⁰, on en a retenu essentiellement certaines, pour les gestes rituels, permettant de nombreuses « équerres »³²¹. Tout fait davantage appel à l'application d'une métaphore préalable de la géométrie que d'usages hérités de professionnels.

1.10.5.4 Les paroles

Il existe enfin un type particulier de « mouvements » utilisant les organes vocaux, les productions de la voix. Le corps est, ici encore, producteur des signes, mais le centre de production est —d'une certaine manière— interne. Comme pour les Grecs, « *la voix est ce qui représente le plus la personne* »³²², nous assurent Florence Braunstein et Jean-François Pépin qui ajoutent : « *en tant qu'émanation du corps, elle [la voix] se conçoit comme l'un de ses prolongements, médiateur entre soi et autrui* ». Cela médium interne est en même temps espace de médiation. Saint Augustin n'en disait pas plus.

Nous retiendrons dans cette catégorie tous les *actes de langage* (et quelques sons) imposés par le rituel et actualisant le Rite. Nous aurons d'abord l'ensemble des exclamations rituelles (*vivat, houzze*), les mots (*sacrés* ou autres, comme le nom des colonnes, entiers ou fragmentés³²³, et divers mots hébreux³²⁴), les invocations, les répliques des

³¹⁸ Langlet, 2006a : 121.

³¹⁹ La notion d'élément transitionnel (*passage*), évoqué plus haut, fonde l'usage des *jointures*, essentielles à toutes les grilles. Assurant, dans une conception antique du corps, la transition entre « chair » et « ossature », il est support d'une procédure rituelle, lors des phases de *reconnaissance*, qui révèlent un passage de l'inconnu au connu, du flou au certain, ou du mou au dur. C'est un « souple-dur ».

³²⁰ Garnier, 1982 : 45.

³²¹ On constate à rebours que le compas ne fait pas partie des « signes ». Le pourrait-il ? L'introduction d'un geste, dans un mouvement déjà existant, pour imiter le compas est aussi rétroactif, et aussi rare que rétroactif.

³²² Braunstein-Pépin, 1999 : 47.

³²³ Langlet, 2006a.

³²⁴ Saint-Gall, 1996. Les mots sont usuellement en caractères latins, mais certains les veulent à l'hébraïque.

rituels (questions-réponses), les légendes, exhortations, serments, prières, outre les longs (parfois, très longs) passages explicatifs. Cela va du produit court (syllabe) à la production longue (tirade³²⁵). L'usage répété de nombres particuliers se situera au croisement des actes de langage et des actes physiques, les nombres étant à la fois énoncés et actés.

Les deux types d'actes, paroles et gestes, sont généralement liés, leur emploi comme *signes* s'affirmant sans cesse. Cela ne peut surprendre dans une liturgie axée sur la *Création par le Verbe*, contexte de pensée chrétienne s'exprimant par des ensembles symboliques particuliers, mots ou configurations d'objets, à ce contexte. Si l'usage des métaphores est plus visible dans les actes de langage, car elles y bénéficient de la durée de l'énoncé, elles peuvent aussi prendre appui sur des configurations gestuelles (signes « pénaux », par exemple)³²⁶, simples ou plus complexes.

L'emploi des nombres symboliques s'actualisera de différentes manières, par des figures, des configurations d'objets ou de parole (entre le VM et ses deux Surveillants, par exemple), ou des sons. À l'évidence, l'usage et l'environnement chrétiens justifieront l'emploi d'un lexique reprenant le vocabulaire exégétique, liturgique ou religieux. Ces termes que recensent largement tous les dictionnaires maçonniques, sans en donner les origines d'usage, sont : chapitre³²⁷, collègue³²⁸, offices, officiers³²⁹, convent³³⁰, temple, chapelain³³¹, orateur³³², vénérable³³³, diacre³³⁴, frère et frère servant³³⁵, néophyte³³⁶, novi-

³²⁵ Ce Rite est bavard.

³²⁶ Langlet, 2009a 2.

³²⁷ Du latin médiéval « *capitulum* », « réunion de religieux réguliers au début de laquelle on lisait un *chapitre* de la règle ». Les « chapitres » de dégustateurs d'anisette renvoient à des habitudes sémantiques.

³²⁸ Du latin classique « *collegium* », ensemble, corps de magistrats ou des prêtres. Au Moyen Âge désigne diverses communautés de laïcs et de religieux.

³²⁹ Du latin médiéval « *officiarius* », personne pourvue d'une charge (X^e-XI^e s.), dérivé de *officium*, fonction, devoirs d'une fonction ; assistance, service ; obligation morale. Désigne dès le VII^e s. les *offices liturgiques*. Depuis le XII^e s., l'office est, dans la liturgie catholique, l'ensemble des prières et des lectures pour « la messe ». Cela désigne aussi, la fonction ou tâche à accomplir. C'est ensuite une « charge » et tout type de charge, religieuse ou civile. Ici, en raison du contexte, le sens liturgique est prépondérant. L'Officier « officie » lors d'une cérémonie. Pour Schmitt, 1990 : 70 : « *Les ouvrages intitulés De officiis changent de nature, deviennent des livres de liturgie. Il n'y est plus question des « devoirs » en soi, comme dans les De officiis de Cicéron mais bien des devoirs rituels des prêtres et des évêques, des « offices ecclésiastiques » ou des « divins offices » fixant les rôles du clergé dans l'Église et leurs obligations à l'égard de Dieu* ».

³³⁰ Du latin classique *conventus* (assemblée) : toute assemblée ; spécialement, sous la forme « couvent », l'établissement religieux où l'on vit en communauté. Le terme est utilisé par les Maçons pour désigner l'assemblée annuelle des représentants des Loges d'une fédération où se règlent diverses questions.

³³¹ Celui qui a la charge d'une chapelle et en est bénéficiaire, et prêtre attaché au service d'une personne.

³³² Celui qui prie (*orare*) ou proclame la prière.

³³³ Pour ne pas citer *profès*, ou élu, qui sortent du cadre des Grades bleus.

³³⁴ Emprunté au bas latin *diaconus*, du grec : « serviteur » et « personne ayant une fonction religieuse ».

³³⁵ Reprend la dichotomie moine/convers. Le frère lai (il a vocation à rester laïc) est aussi le frère servant.

³³⁶ Le nouvel initié. Emprunté au grec et employé, dans l'église primitive, pour désigner le chrétien récemment baptisé, venu à une « vie nouvelle ». Littéralement : nouvelle plante.

ce³³⁷, obéissance³³⁸, observance³³⁹, etc., qui nécessiteraient une étude particulière plus approfondie des liens entre deux communautés appartenant à un même environnement culturel³⁴⁰.

1.10.5.5 Les sons

Nous incluons, en toute logique, des *sons* utilisés dans le déroulement du rite et, d'abord, les plus simples, les coups frappés parfois à l'aide d'objets (maillets, cannes), parfois avec les mains (« applaudissements », batteries) et qui obéissent à des rythmes particuliers fondés sur des nombres. La présence récurrente des *triplements* (et des multiples) est dotée ici d'une telle *visibilité* que les Maçons croient souvent qu'ils en ont la propriété ou qu'ils les ont inventés. L'usage rituel, symbolique, du nombre trois n'est pas nécessairement chrétien à l'origine, mais il prend un sens renouvelé dans un christianisme trinitaire et la Maçonnerie en a, pour le coup, hérité. D'autres nombres symboliques (cinq, sept, quinze³⁴¹, etc.) apparaissent aussi dans les rituels et ils seront tous associés aux actes de langage.

Faut-il y ajouter la musique dont on fait un si large usage ? Selon les critères proposés, il n'y a aucune raison de l'écarter, cet usage s'étant imposé depuis longtemps, sans pour cela que ce soit précisé par les textes. Ne dit-on pas que ces anciens textes n'étaient que des aide-mémoire ? En outre, la musique est justifiée par *l'écoute* qu'on en fait, et celle-ci, par la configuration des corps humains. Proche de la musique, les rituels anglais proposent des hymnes (ouverture/fermeture) sur des airs très liturgiques. Les Constitutions de 1723 proposaient en dernière partie quatre chants, dont certains avec partition, et celles de 1738, une dizaine. La pratique du chant choral se justifie dans toutes les liturgies.

1.10.6 Le centre du Rite

Il est enfin important de souligner à nouveau, à ce point de notre tentative de classement des objets du Rite, et à l'intérieur de « l'espace intime », que l'ensemble des éléments rituels est non seulement fondé sur la métaphore englobante, mais encore que les

³³⁷ C'est celui qui, après avoir été admis aspirant ou postulant (celui qui demande), décide d'aller plus avant dans la vie religieuse. Le noviciat est une période d'essai d'un maximum de deux ans, sans engagement. Le terme est plus particulièrement utilisé, en Maçonnerie, par le RÉR (écuyer novice).

³³⁸ Le mot est emprunté au latin *obœdientia* signifiant « obéissance, soumission ». Le terme est d'abord un mot appartenant au champ religieux : c'est l'obéissance d'un religieux à son supérieur ou à une règle monastique et, par métonymie, c'est la règle ou l'ordre religieux.

³³⁹ Respect de la règle d'un ordre religieux ; règle elle-même ; manière de se situer par rapport à la règle (ex. cistercien de la stricte observance). Par extension, ordre religieux défini par sa règle. Il existe une puissance maçonnique appelée « Stricte Observance ».

³⁴⁰ La thèse de Lassalle, 1984 porte sur « La formation et l'évolution du vocabulaire de la franc-maçonnerie en France au XVIII^e siècle, et celle de Balmont, 1992, sur l'usage d'un type de mot, le mot de passe.

³⁴¹ Langlet, 2008c : Chapitre XIV.

objets en sont, pour certains, l'illustration matérielle. Ainsi, par nécessité, un grand nombre d'objets tridimensionnels des deux espaces extérieurs *actualisent* des notions appartenant d'abord à l'ordre de la pensée, à la métaphore préalable comme *acte de pensée*. Il est banal d'établir l'équivalence entre la pierre et le Maçon, ou le Temple et le Maçon, l'une étant à « tailler », à polir et à mettre à la forme voulue par le Constructeur, l'autre étant à construire dans toutes ses parties pour répondre au plan divin. On devine les similitudes métaphoriques³⁴². Les cisterciens insistaient sur la nécessité d'orner uniquement l'âme de leurs frères et refusaient en conséquence les ornements dans leurs églises, à la différence des bénédictins portant trop, leur semblait-il, d'attention aux édifices, à la richesse des vitraux et à leurs vêtements liturgiques.

La comparaison nous semble justifiée car, de même, les ornements extérieurs des locaux, les objets de la Loge et ceux manipulés physiquement au cours du rite ne doivent pas faire oublier qu'ils ne sont nécessaires que pour illustrer « visiblement » un contenu fait d'« objets » à manipuler mentalement, à énoncer par actes de langage, puis à manipuler par actes de pensée. Ils ne sont nécessaires qu'à ceux qui ne peuvent quitter la matérialité du monde³⁴³. Nous comprendrons, sur cette base, tous les objets présents et contenus dans le Rite (entendu comme acte de langage), et celui-ci trouve sa source au plus intime de l'espace le plus intime de notre modèle. Les textes, expression stabilisée de ces actes de langage, sont ainsi révélateurs de la source et, comme tels, peuvent *peut-être* permettre, mais n'est-ce pas utopique ?, de retrouver les intentions de « l'auteur ».

1.11 Les caractères du Rite

Si nous devons faire ici un constat, nous reprendrions les notions rencontrées en les présentant dans une nouvelle configuration à partir des principes énoncés, la recherche d'un modèle nouveau. D'abord, au lieu de dire que la Maçonnerie est *héritée* de la maçonnerie des constructeurs médiévaux, filiation directe qu'expose la « transition », nous dirions que la communauté connue sous le nom de « Maçonnerie » actualise, sur un héritage datant du Moyen Âge (retenons aussi cette période, pourquoi pas, elle est intéressante), une pratique ne se préoccupant que de construction spirituelle (« spéculative »). Elle utilise pour cela des outils (les principes des instruments) empruntés à la notion (à l'art ?) de construction, et à d'autres environnements suivant ses besoins, sur une base métaphorique, comme *supports de méditation*, en compagnie de notions tirées de la Bible et des arts libéraux, dans leur configuration de préparation aux Écritures³⁴⁴. La

³⁴² Lubac, 1964 : IV, 41.

³⁴³ Les textes du RÉR précisent à ce propos que la Loge n'est assujettie à aucun décor.

³⁴⁴ Voir le point 3.6.2.

construction est toujours autre que matérielle, elle n'est pas non plus sociale, mais essentiellement ontologique.

Revenons une dernière fois sur la notion d'*emprunt* qui détermine l'ensemble de nos analyses. Nous avons remarqué que tous ceux qui l'utilisaient lui donnaient le sens de filiation. À l'exception de R. Dachez ou de J. Thomas, c'est vrai dans tous les cas, et notamment des auteurs cités plus haut, P. Négrier et P. Geay, H. Tort-Nouguès et Bruno Etienne. C'est évident chez J. Trescases et sous-entendu chez Claude Guérillot. On pourrait multiplier les exemples. Sur la notion d'emprunt, les théories littéraires font de même³⁴⁵. Nous distinguerons, au contraire, l'*emprunt* de la *filiation*, sur l'hypothèse suivante : la *filiation* reçoit ou subit un legs qu'elle ne choisit pas, dont elle est tributaire et qui la configure totalement. Il s'agit globalement ici d'une continuité.

Si, dans un cas, on assiste au transfert d'un domaine à un autre, dans le second, il y a l'idée de lignée parentale, la hiérarchie des objets s'inscrivant dans un modèle vertical. L'*emprunt*, au contraire, entre dans une circularité des objets. Il a la volonté de sélectionner les plus pertinents et adaptés en vue d'un usage nouveau, pour des questions de facilité, et sur des rapprochements de forme. Ils seront « parlants ». Le mécanisme est assez analogue, pensons-nous, aux caractères de la métaphore définis par Paul Ricœur, en particulier dans *L'Herméneutique biblique*³⁴⁶. On s'inscrit dans une discontinuité textuelle, une hétérogénéité visant un nouvel horizon et toujours de manière métaphorique³⁴⁷. Il ne s'agit plus de filiation de type historique, mais d'une rupture anachronique. Le Rite sera caractérisé par la métaphore englobant l'ensemble des éléments ayant fini par le composer, la *métaphore architecturale*. C'est en cela que ce Rite peut être qualifié de « maçonnique ».

Les premiers textes dont nous disposons établissent une distinction, et même une opposition, entre deux types d'acteurs : les maçons de « pratique », les ouvriers, et les Maçons de « théorie », les Francs-Maçons, les spéculatifs. La confrontation s'établit sur le type d'action, matérielle face à spirituelle. Cela confronte deux niveaux ontologiques, le *praktikè* matériel, et le *theoretikè* spirituel. Ces notions nous permettent de les redéfinir en rituel et rite, texte de surface et contenu³⁴⁸. L'opérativité, ou l'enchaînement d'opérations capables de produire un résultat, l'actualisation de potentialités humaines, s'établit sur le plan intellectuel et, dans la configuration maçonnique, cette *opérativité* est spirituelle. Elle utilise l'environnement symbolique et fait porter l'effort sur une mo-

³⁴⁵ Lorsque l'on parle, à propos de l'intertextualité, d'emprunts, on fait référence à une filiation textuelle : « pour peu qu'on ne l'analyse pas seulement en termes de filiation et d'emprunts, elle [l'intertextualité] peut faire apparaître l'historicité particulière d'un intertexte » (Piégay-Gros, 1996 : 60).

³⁴⁶ Ricœur, 2001 : 188-216 est, sur ce point, fondamental.

³⁴⁷ Lubac, 1964.

³⁴⁸ Ricœur, 2001 : 188-216.

dification/amplification de la conscience, notion prise dans son sens habituel de *principe d'être et d'action*.

Cela nous paraît plus exact que d'y voir un héritage « *des mythes et légendes druidiques, égyptiennes, templières* », ou du « *compagnonnage médiéval* »³⁴⁹, ce qui est sans doute vrai après tout (intertextualité toujours à l'œuvre), mais de manière très relative, ou, pour la légende du 3^e Grade, d'« *une revivification par les maçons d'antan d'un vieux topos* »³⁵⁰. Nous héritons, certes, d'éléments dispersés provenant de cultures environnantes sans que l'une puisse être revendiquée comme une ascendance directe. Définirait-on la langue française comme l'« héritage » de l'italien, ou de l'anglais, du hollandais ou de l'allemand, ou du sanscrit, même si le français a bénéficié d'apports plus ou moins importants de ces langues, et de bien d'autres, ce qui en a fait une « *aventure polyphonique* »³⁵¹. Mais elle l'est à partir d'un terrain celtique et du latin parlé en Gaule, à un moment de l'Histoire.

La méthode et sa justification sont tout entières exprimées par Hugues de Saint-Victor, au XII^e siècle. Il écrit, au chapitre sur l'allégorie de son *Didascalicon*³⁵² —à propos de la préparation à la lecture de la Bible :

Regarde le travail du maçon. Une fois les fondations mises en place, il étend tout droit son cordeau, il laisse glisser son fil à plomb, puis il place à l'alignement les pierres soigneusement taillées. Puis il en prend et il en reprend, et si d'aventure il en trouve qui ne correspondent pas à la disposition initiale, il prend une lime, il coupe ce qui dépasse, il polit les aspérités, il redonne une forme à ce qui en était dépourvu, et, finalement, l'ajoute aux autres pierres qui étaient bien alignées. S'il en trouve d'autres qui ne valent pas la peine d'être taillées ou ajustées convenablement, il ne les prend pas, de peur de briser sa lime en tâchant de briser un caillou. Attention ! Je t'ai présenté une chose que mépriseront ceux qui ne se servent que de leurs yeux, mais que jugeront digne d'être imitée ceux qui savent comprendre. Les fondations sont en sous-sol, elles ne sont pas toujours en pierres taillées. Le bâtiment est au-dessus du sol, il exige d'être construit avec une surface régulière. De même la Sainte Écriture contient beaucoup de choses qui doivent être pris dans un sens littéral.

Hugues sera le premier à mettre, au service d'une lecture renouvelée de l'Écriture, les richesses de la tradition chrétienne et les progrès des *arts libéraux*. Il ne parle pas d'un héritage des maçons (opératifs), lui qui vit au Moyen Âge !, il établit une comparaison métaphorique. Nous sommes très loin de la vulgate de la transition qui postule, en fait, qu'il y aurait eu d'abord (mais quand ?), un rituel maçonnique « pur » (et sans taches), hérité d'un monde ouvrier non contaminé par les spéculations, et sur lequel on aurait

³⁴⁹ Ripert, 2005 : 125.

³⁵⁰ Salix HS, 1995 : 50.

³⁵¹ Walter, 1994 : 225.

³⁵² Hugues de Saint-Victor, 1991 : VI, 4.

greffé, de manière forcenée, des éléments hermétiques, hébraïques, christiques, chevaleresques et alchimiques, *ad libitum*, faisant s'éloigner la Maçonnerie actuelle « de sa spécificité de voie de métier ». Le rituel actuel serait alors une sorte d'organisme (littéraire) génétiquement modifié³⁵³.

³⁵³ La question des « modifications » du rituel n'appartient pas à cette problématique.

2. Le corpus

L'établissement du corpus est une étude en soi. Les textes disponibles sont en effet nombreux et les plus anciens sont dispersés, manuscrits ou ont été édités dans des publications épuisées, et les plus récents, frappés d'un relatif secret. On peut néanmoins les trouver en librairie spécialisée, dans des bibliothèques publiques ou dans des collections personnelles. Le plus difficile a été de choisir dans la masse de ces documents pour obtenir un échantillonnage représentatif. Dans ce domaine, la statistique n'a aucune incidence sur la validité d'un texte et le nombre de Loges qui pratiquent un Rit ne fournit aucun supplément de sens à son rituel.

2.1 Rites et obédiences

Il n'a pas été question, pour nous, d'étudier certains points rituels par rapport à telle ou telle obédience, comme c'est souvent le cas. Le terme *obédience* désigne, dans le contexte maçonnique, une fédération d'au moins trois Loges, mais cela révèle surtout qu'elles étaient censées, à l'origine, pratiquer un même Rit. Il n'y avait d'ailleurs pas tant de Rits qu'on le dit³⁵⁴. On peut alors dire qu'il n'y a d'obédience qu'à une seule règle à la fois. Les obédiences maçonniques sont des corps administratifs destinés, aussi à leurs débuts, à établir des liens de correspondance entre les Loges de même Rit et à se charger de tâches communes.

Elles se sont néanmoins chargées très vite de la régulation des rituels (qu'elles ont considérée comme tâche commune...) et de leur uniforme pratique dans toutes les Loges de leur correspondance. Le but recherché n'a été atteint qu'en partie. Les textes ainsi régulés possèdent pour chaque Rit une sorte de caractère standard qu'il est loisible de considérer comme commun dénominateur des Loges les ayant adoptés. Les choses se sont naturellement compliquées lorsque les obédiences se sont mises à accueillir plusieurs Rits³⁵⁵ et non plus seulement des variantes d'un seul.

Cet effort d'uniformisation est sans doute un héritage de la culture classique et n'est pas spécifiquement français. Analysant l'uniformité médiévale en matière liturgique, Philippe Buc souligne que « *Dans une culture formée par la matrice romaine, la liturgie*

³⁵⁴ Même en tenant compte des fantaisies contemporaines (rite « opératif » du OITAR, par exemple).

³⁵⁵ Le GODF revendique d'ailleurs, depuis peu, la propriété de tous les Rits, bien qu'il n'ait été fondé qu'à partir du Rit moderne (Rit Français). La GLDF est composée à 99,99 % de Loges du RÉAA. La GLNF a été fondée par deux Loges de Rits différents, même si elle accueille actuellement divers Rits, et la GLTS-O l'a été à partir de Loges du RÉR. Les obédiences féminines ou mixtes utilisent des rituels similaires sans être identiques aux obédiences masculines pré-citées.

devait manifester l'unanimité, et cette dernière requérait une uniformité rigoureuse tant dans le temps que dans l'espace »³⁵⁶. Les efforts de la papauté pour faire adhérer (plier) l'église celtique aux usages romains sont exemplaires de cette uniformisation³⁵⁷. Nous pouvons appliquer cette analyse à la Maçonnerie, au regard des efforts déployés pour « standardiser » les rituels³⁵⁸, ce qui revient à rechercher l'uniformisation des pratiques. Si elle n'est pas toujours réalisée, elle est une tentation permanente. En outre, on insiste parfois sur la nécessité d'un *ne variatur* du texte³⁵⁹, par crainte sans doute de déviations hérétiques. L'exemple de l'Écosse est en totale contradiction avec cela³⁶⁰.

La confusion entre le Rit et l'obédience³⁶¹, appelée *Grand Orient* ou *Grande Loge*, est assez naturelle car, on peut le remarquer dans l'Histoire, telle ou telle obédience est identifiée à son Rit unique, son Rit de fondation ou son Rit majoritaire. Nous y reviendrons à propos des différents Rits. C'est vrai pour les obédiences françaises (à l'origine), avec le *Rit Français*³⁶² et le Grand Orient de France (GODF), le *Rit Écossais Rectifié* et le *Rit Émulation* et la Grande Loge Nationale Française (GLNF), le *RÉR* et la Grande Loge Traditionnelle et Symbolique-Opéra (GLTS-O), ou le *Rit Écossais Ancien & Accepté* et la Grande Loge de France (GLDF).

La plupart de ces puissances maçonniques pratiquent maintenant, en France, un panachage de Rits plus ou moins étendu (très restreint à la GLDF). Cela reste exact avec le *Rit Émulation* (ou de « forme » *Émulation*, *Emulation Working*) et la Grande Loge Unie d'Angleterre (GLUA/UGLE), le *Rit d'York* et chaque Grande Loge nord-américaine, ou le « *Scottish Working* » et la Grande Loge d'Écosse (GLoS). Il est toujours possible d'apporter des modulations à ces constatations, mais cela nous semble représenter le cœur des pratiques³⁶³.

³⁵⁶ Buc, 2003 : 111 sqq.

³⁵⁷ Synode de Whitby (664). Voir ci-dessous.

³⁵⁸ Mais on a bien cherché, et on cherche encore, à uniformiser toutes sortes de pratiques communes, dans divers domaines.

³⁵⁹ Devoirs du Maître installé : « *Vous reconnaissez qu'il n'est au pouvoir d'aucun homme, ni d'aucun groupe d'hommes, d'introduire des innovations dans la Forme de la Franc-Maçonnerie* ».

³⁶⁰ Solis, 2007 : préface.

³⁶¹ Il n'existe pas, entre une *Grande Loge* et un *Grand Orient*, de différence fondamentale, dans le monde. Mais, pour la France, une « Grande Loge » désignera le plus souvent une fédération de Loges pratiquant le même Rit, alors qu'un Grand Orient sera une fédération de Loges de plusieurs rites. L'appellation GL serait la plus ancienne et viendrait de Grande-Bretagne, celle de GO serait française.

³⁶² Les adjectifs *français* et *écossais* sont, en France, ambigus, employés dans un texte maçonnique. Ils peuvent désigner des objets appartenant à la France ou à l'Écosse, mais aussi des éléments du *Rit Français* (RF) ou du *Rit Écossais Ancien et Accepté* (RÉAA). Pour les distinguer, nous avons été contraints, suivant les études, d'adopter différents usages. Nous avons pu écrire les adjectifs, pour les rituels ou ce qui en est proche, avec guillemets (« écossais », « français »), et sans guillemets pour la géographie ou la nationalité (français, écossais). Le maçon écossais est, dans ce cas, d'Écosse, mais le maçon « écossais » de France. Nous adoptons ici un autre usage que nous supposons plus simple. Ce qui concerne le Rit aura une capitale initiale : Rit Français (RF), Rit Écossais Rectifié (RÉR), Rit Écossais Ancien et Accepté (RÉAA), et ce qui concerne la nationalité ou la géographie demeurera en bas de casse (français, écossais).

³⁶³ Nous renvoyons à Solis, 2004 pour les précisions et les quotas de Rit par obédience.

Ce sont donc ces textes qui nous ont servis de base de travail, notre propos n'étant que de fonder nos recherches sur les *Rits* eux-mêmes, et en conséquence, les textes qui en retenaient la forme. Si notre toute première approche s'est faite par un seul Rit, le *RÉAA*, et son rituel (version GLDF), il nous est apparu, après quelques études, qu'il était nécessaire de dépasser cet unique document et qu'il existait un fonds commun rituel et symbolique « maçonnique », où la plupart des Rits actuellement travaillés semblaient avoir puisé leurs sources. Dans un premier temps, fissurer cette matrice n'a pas été facile. Cela n'avait pas qu'un caractère d'hypothèse, mais un regard un peu curieux sur les différents textes laissait apparaître nombre d'objets communs et un usage assez semblable de ces derniers. Les rituels présents comportent, certes, des ajouts qui n'ont rien de spécifiquement maçonniques, mais cela délimite nettement, en creux, ce qui l'est en propre. Pourtant, cette manière de considérer les choses est difficilement abandonnée, même par les Maçons des plus hauts Grades qui continuent de clamer que « leur » Rit est le meilleur, la forme la plus achevée de la Maçonnerie ou qu'ils sont les dépositaires de la plus pure Tradition. La psalmodie nous semble aussi excessive qu'inexacte.

2.1.1 La question du Rite d'origine

Il est ici hors de question de dire quel fut le Rite d'origine, même si la recherche maçonnique est, d'une certaine façon, une démarche en recherche de l'origine... Plus généralement, l'« origine » n'est-elle pas, d'une certaine manière, l'objet de toute forme de recherche ? Nous ne portons pas la question sur le plan philosophique, elle y est située d'emblée. Il n'est pas non plus possible de dire s'il y eut jamais un seul Rite. Il nous semble même tout à fait improbable qu'il n'y eut jamais un Rite originel, unique et à peu près fixe, même s'il serait une consolation pour beaucoup, ici ou là³⁶⁴. L'environnement d'un cadre stable et immémorial semble toujours un apaisement de l'âme et un repos pour l'esprit³⁶⁵. Mais peut-être faut-il chercher le stable sur un autre plan.

Ces questions nous apparaissent même comme inutiles. En vertu des lois humaines permettant à un corpus particulier d'émerger à plusieurs endroits en même temps³⁶⁶, mais aussi de migrer et de s'adapter selon les lieux et les époques³⁶⁷, nous avons accepté l'idée que les principes fondamentaux du Rite maçonnique n'ont, en réalité, pas de véritable origine historique, au sens où les historiens l'entendent. Nous pouvons, néanmoins, retracer une partie de l'histoire particulière d'un Rit par son rituel et découvrir son inscription dans la vie des hommes qui l'ont utilisé.

³⁶⁴ Étant entendu que ce serait celui qu'ils pratiquent depuis tout petits.

³⁶⁵ N'est-ce pas le rôle de « *l'impensé qui nous pense* » de Sachot, 2007.

³⁶⁶ Une *convergence*.

³⁶⁷ La *diffusion*. Voir la conclusion.

2.1.2 L'échantillonnage

Plusieurs questions se posent alors à propos de l'échantillon de textes que nous considérerons comme représentatif. La méthode statistique ne possède pas que des vertus, mais elle permet de découvrir la fréquence d'emploi de tel ou tel rituel. Nous ne nous fonderons pourtant pas sur ce principe, le poids d'une obédience particulière ne créant pas la validité d'un Rit. Les rituels considérés comme « maçonniques » ont, en outre, été fort nombreux dans le passé, mais beaucoup n'ont eu d'existence qu'éphémère, le temps parfois d'avoir été écrits. D'autres ont duré plus longtemps et sont encore largement pratiqués. Ils résultent souvent de différentes évolutions, faites d'emprunts, d'ajouts, de réécritures. Nous dirons qu'après cela, ils ont eu la validation de la postérité.

2.2 Limites temporelles et spatiales

2.2.1 Limites temporelles

Il sera important de définir les limites de notre recherche et, d'abord, des limites temporelles, ensuite, spatiales. Pour la période considérée, qui constitue l'approche *synchronique*, nous avons utilisé en priorité les rituels travaillés de manière courante, ce que nous appellerons leur *état actuel*. Toutefois, il n'existe pas, dans cette période, un seul rituel « de chaque sorte », malgré les organismes régulateurs. Cela ne complique pourtant pas réellement notre tâche.

Comment définir la *contemporanéité* d'un rituel ? Notre échelle de grandeur sera la période commençant après la seconde guerre mondiale (1946-48 env.), que l'on a appelé le « renouveau de la Maçonnerie »³⁶⁸, et se poursuivant actuellement. Tous les rituels utilisés au cours de cette période sont en effet « contemporains » pour les Maçons vivants qui ont pu vivre quelques changements. Cela est soutenu par d'autres raisons. Dans plusieurs cas, en outre, un rituel n'aura pas varié depuis son adoption, parfois fort ancienne (fin XVIII^e s.). Une très petite variation (possible) ne met pas en cause l'homogénéité globale d'un système particulier. C'est le cas du RÉR qui demeure globalement identique (à une légère exception près) quelle que soit son obédience d'accueil. Ce sera le cas des différents Rits anglophones. Ici, l'*ancien* est aussi l'*actuel*. Le « *Régulateur* » est également « actuel » pour le *Rit Français*, bien qu'il en existe une autre version, « actuelle » elle aussi, puisque travaillée simultanément.

Il existe donc rarement (au sein d'une même fédération de Loges ou de plusieurs) une seule version du Rit en usage. La vie (rituelle) des Loges est ainsi faite qu'une version ancienne peut satisfaire leurs membres, même si une « nouvelle » a été adoptée officiel-

³⁶⁸ Et renouveau, il y a eu : abandon des dérives politiques de la III^e République et retour aux valeurs spirituelles, dans toutes les obédiences.

lement par leur convent³⁶⁹. Nous ne tiendrons naturellement pas compte d'éventuels ajouts manuels, comme les plus anciens documents peuvent en témoigner, révélant une réflexion sur le texte, mais qui ne sont simplement périphériques. Ces ajouts sont en outre indétectables pour une enquête globale.

Nous nous sommes fondé, autant que possible, sur les textes imprimés officiels, pour leur actualité autant que pour des raisons de facilité d'accès. Si la majorité de ces textes n'a pas varié au cours de la période choisie, il existe une exception importante : le *RÉAA* a connu une dernière grande variation au début de cette période. Elle avait été préparée, par une commission *ad hoc*, élaborée dans les années 1950 et effective une décennie plus tard. Ce Rit n'a plus opéré de changements majeurs depuis, ce qui n'est pas nécessairement l'avis de ses pratiquants. On trouve, en 1979, une réintroduction de pratiques des années 1927, mais l'ensemble n'en est pas profondément affecté. On sait qu'un changement de virgule, la restitution d'une orthographe correcte, ou un effort de cohérence des éléments du texte ou de la structure du Rit peuvent se muer en « changements » intolérables, révélateurs (pour des esprits inquiets) d'une perte sensible de substance symbolique³⁷⁰. La familiarité avec ce qu'on a découvert en Loge joue réellement un rôle « stabilisant », le besoin du *ne variatur*, mais se transforme rapidement en habitude et en automatisme sclérosants par pénurie d'exégèse et d'herméneutique. Le rituel devient ritualisme.

2.2.2 *Limites spatiales*

Pour les limites spatiales, nous avons cantonné nos études aux rituels de quatre pays principaux. La facilité d'accès aux documents n'a pas été le seul critère, ni le principal, mais elle a joué un rôle aussi important que notre propre connaissance des Rits. Les pays choisis constituent le terrain historique d'implantation de la Maçonnerie où s'est déroulée la majeure partie de son développement. Ce sont, d'abord, l'Angleterre, l'Écosse et (dans une moindre mesure) l'Irlande, qui ne forment pas un bloc monolithique, mais où il semble assuré que les premiers textes sont apparus comme tels. Ils sont, en outre, plus ou moins unis par une langue commune ou des langues très proches. Ce sera la France ensuite, où les rituels britanniques se sont rapidement implantés et ont été adaptés. L'Allemagne n'est pas un pays secondaire : elle est représentée par les rituels de style RÉR résultant d'une influence de la Stricte Observance templière (dont la nature « ma-

³⁶⁹ cf. note 329.

³⁷⁰ Cela révèle des réflexes identiques (mêmes raisons, mêmes réponses) à ceux des catholiques à qui on avait « changé la messe ». Voir Isambert, 1982 : 91, « *Les plaintes abondent sur la religion qui "ne devrait pas changer, puisque ce qu'on cherche ; c'est d'être sûr de quelque chose"* ». Mêmes longues plaintes des Maçons lorsque « le rituel est modifié ».

çonique » est contestée), ou par d'autres semblables aux textes anglais ou aux rituels du RÉAA. Par défaut de textes, nous n'avons pas retenu le Rit Suédois³⁷¹.

Les autres pays d'Europe ont largement adopté, en les traduisant, les rituels français ou anglais de l'un ou l'autre Rit, et ne témoignent pas de variations significatives par rapport aux textes d'origine. Pour les Amériques, devenues Etats-Unis d'Amérique et Canada, les rituels qui s'y sont stabilisés sont nettement d'influence irlandaise ou écossaise : c'est le style York (ou AFAM³⁷²), non seulement dans la forme, mais dans la pratique³⁷³. Leur contribution permet parfois d'appréhender, de manière contemporaine, ce qu'avaient pu être les plus anciens rituels des pays d'origine. Nous soulignerons, pour conclure, que nous ne nous sommes pas soucié de régularité administrative mais de régularité rituelle.

2.3 *Antients et Modernes*

Il nous semble maintenant nécessaire, avant d'établir le corpus des textes utilisés, de dire quelques mots sur deux termes que nous ne pourrions éviter d'utiliser dans la caractérisation des Rits. Ces termes sont *Antient* (ou Ancien³⁷⁴) et *Modern* (ou Moderne). Jean Solis considère la querelle entraînée par cette différenciation entre Rits comme « *absconse* »³⁷⁵ et Pierre Mollier³⁷⁶ souligne que les controverses suscitées peuvent apparaître « *picrocholines* », mais qu'elles sont « *la clef indispensable pour comprendre la genèse des différents rites maçonniques* »³⁷⁷. Ils ont certainement raison sur l'insignifiance de la controverse : elle a un aspect de « tempête dans un verre d'eau ». Mais, comme dans bien des domaines, cela ne concerne que les familiers ou les habitués d'un genre, sensibles aux variations infimes. Cela révèle pourtant deux courants fondamentaux à l'œuvre à l'intérieur du Rite maçonnique, entendu globalement. Pourtant, selon P. Noël, « *tous les rituels continentaux du XVIII^e siècle, "Ecossais" ou non, se rattachaient peu ou prou à la tradition "moderne", sans cependant la copier servilement* »³⁷⁸.

³⁷¹ Feddersen, 1982 présente de nombreux Tableaux des pays nordiques, mais les rituels eux-mêmes sont plus difficiles d'accès, hormis les quelques études des AQC.

³⁷² *Antient, Free and Accepted Masons*.

³⁷³ Webb, 2008.

³⁷⁴ En anglais ou en français, mais avec capitale initiale.

³⁷⁵ Solis, 2004 : 18.

³⁷⁶ P. Mollier est directeur du service Bibliothèque-Archives-Musée/Études et Recherches maçonniques (GODF) et rédacteur en chef de *Renaissance traditionnelle*. Auteur d'articles sur l'histoire de la franc-maçonnerie. Il est l'éditeur scientifique de *Le Régulateur du Maçon* (1785-1801).

³⁷⁷ Mollier, 2004 : 28.

³⁷⁸ Noël, 2002.

2.3.1 Première Grande Loge

En 1717, une première *Grande Loge* est créée à Londres de la réunion de quatre Loges londoniennes, visiblement non ouvrières (même un peu) : la *Grande Loge de Londres et de Westminster*. Pourquoi ce titre ? Westminster était, depuis 1540, une « city » indépendante avec une place spéciale au cœur de la ville. La « city » de Londres, quant à elle, date du Moyen Âge, et elle est la plus ancienne d'Angleterre. La puissance maçonnique qui se crée alors, presque une « obédience », semble très locale, mais il se trouve que la « localité » de fondation est située au cœur de la capitale d'Angleterre. Ce facteur servira d'amplificateur au mouvement³⁷⁹.

En 1723, le pasteur James Anderson (1678-1739)³⁸⁰, écossais presbytérien émigré résidant à Londres, est chargé, selon lui, par cette Grande Loge de produire un livre de *Constitutions* destinées à réglementer toutes les Loges existantes (ou plutôt ralliées à cet organisme). La rumeur souffle qu'il a pour cela rassemblé tous les documents anciens disponibles et qu'il les a détruits³⁸¹. Premiers murmures de complot sur la Maçonnerie, émanant des Maçons eux-mêmes ! Cela aurait été destiné à éliminer toute trace de références antérieures, peut-être trop catholiques. En 1738, la *Grande Loge de Londres et de Westminster* se transforme en *Grande Loge d'Angleterre*. Elle marchait sur un terrain neuf et n'eut aucun mal à s'y installer.

2.3.2 Grande Loge d'York

En 1725, se crée une Grande Loge d'York, *Grande Loge de toute l'Angleterre* qui n'eut d'influence que sur le territoire des Yorkshire, Cheshire et Lancashire. Elle fut fondée pour lutter « contre le modernisme et l'œcuménisme affiché des londoniens »³⁸². York a toujours été un foyer culturel important en Angleterre et une ville majeure sur le plan religieux et n'était pas prête à reconnaître Londres comme capitale. Remarquons que sa région est la Northumbrie qui a une frontière commune avec ce qui deviendra l'Écosse, le pays des Scots. C'est en Northumbrie que se tiendra le synode de Whitby (664). Les rapports entre la Northumbrie et l'Écosse ayant été permanents, les moines écossais quittent le premier, après leur défaite au synode. York devient, à l'époque saxonne, le deuxième centre ecclésiastique d'Angleterre après Cantorbéry. Après divers épisodes douloureux, on y construit la magnifique cathédrale que l'on connaît et son ar-

³⁷⁹ Bernheim, 2004.

³⁸⁰ J. Anderson (né vers 1678) a grandi à Aberdeen (Écosse). Il fut ordonné pasteur de la *Church of Scotland* en 1707, puis part pour Londres où il devient ministre de différentes congrégations. C'est là qu'il meurt en 1739.

³⁸¹ Méreaux, 1995.

³⁸² Solis, 2004 : 18.

chevêque est toujours le second personnage de l'Église d'Angleterre. La *GL d'York* disparaîtra vers 1792, de manière étonnante, par manque de Grand Maître.

2.3.3 Grande Loge des Antients

En 1751, des Maçons, pour la plupart d'origine irlandaise expatriés à Londres, s'unissent pour fonder ce qu'on appellera la *Grande Loge des Antients*. Le titre complet en est la « *Très Ancienne et Honorable Fraternité des Maçons Francs et Acceptés* ». Les Grandes Loges d'Irlande et d'Écosse reconnurent rapidement cette nouvelle obédience comme *régulière*, car fidèle aux « usages anciens », c'est-à-dire à des pratiques traditionnelles, ou tenues pour telles. La GL de Londres les rejettera comme « dissidents ». Les différences rituelles provenaient sans doute d'une manière différente d'appréhender un fonds commun dont on prétend souvent qu'il trouve son origine en Écosse³⁸³. L'Écosse et l'Irlande n'ont-ils pas été deux pays unis par une culture et une langue communes, les Irlandais et les Écossais n'ont-ils pas été considérés longtemps comme un seul peuple³⁸⁴ ? Cette Grande Loge revendique cette différence majeure avec celle des « Anglais », tradition face à modernité. Les *Anciens* font imprimer leurs propres *Constitutions*, *Ahiman Rezon*³⁸⁵, écrit sur un ton polémique par Laurence Dermott (1720-1791)³⁸⁶ qui propose un énoncé comparatif entre les usages anciens (*Old Regulations*), qu'il défend, et les nouveaux usages (*New Regulations*), d'Anderson et de Desaguliers (1683-1744)³⁸⁷. Ses reproches sont sévères et motivés³⁸⁸. C'est Laurence Dermott qui attribua, aux Maçons de la *GL de Londres*, le sobriquet de « *Moderne* », pour les discréditer. L'appellation est restée.

2.3.4 Les « *Traditioners* »

Ainsi existait-il en Angleterre des Loges *Modernes* travaillant « selon Desaguliers », et des Loges revendiquant des usages beaucoup plus *Anciens*. La querelle est présente

³⁸³ Mollier, 2004 : 26 ; Stevenson, 1992.

³⁸⁴ Hobsbawm-Ranger, 2006.

³⁸⁵ Il y a eu de grandes discussions à propos de ce titre en hébreu. *Le testament de quelques frères*, *Les secrets de frères préparés*, *Royal bâtisseurs* et *Frère Secrétaire* sont quatre des significations proposées par les dictionnaires maçonniques, en plus de « *aide à un Frère pour la Loi* ». La *GB* de 1560 donne : « *Rezon, a secretarie, or leane* », 1 R 11, 23 ; et « *Ahiman, brother of the right hand* », Nb 13, 23. Il n'y a donc pas lieu de chercher pour quelle(s) raison(s) Laurence Dermott a intitulé ainsi ses Constitutions, mais ce n'est sans doute pas « *a help to a brother* ». Le document cessera d'exister après 1813, lors de l'Union des deux GL rivales.

³⁸⁶ L. Dermott est né à Dublin en 1720. Ce catholique irlandais émigre à Londres en 1746 où il survit grâce à de petits métiers. Il y meurt en 1791, après avoir été le Grand Secrétaire de la Grande Loge des Anciens.

³⁸⁷ Jean-Théophile Désaguliers, devenu John Theophilus Desaguliers : né à La Rochelle (faubourg d'Aytré) le 12 mars 1683 d'un père pasteur huguenot réfugié en Angleterre à la suite de la révocation de l'édit de Nantes (1687). Après un bref séjour à Guernesey, ils s'installent à Londres. J.-T. Desaguliers devient un scientifique britannique principalement connu (actuellement) comme un des fondateurs de la Franc-maçonnerie « moderne » avec J. Anderson. Il meurt à Londres le 29 février 1744.

³⁸⁸ C'est un exemplaire d'*Ahiman Rezon*, de 1782, qui nous sert de référence.

dans un texte, *Dialogue entre Simon et Philippe* (1740), qui expose les dispositions des deux types de Loges³⁸⁹. Mais il existait aussi, avant l'Union, des Loges dites des « *Traditionners* », souchées sur la GL des *Modernes* mais n'ayant pas renoncé à leurs usages *Anciens*³⁹⁰. Rien n'est simple, on le voit. Tous les rituels suivants seront plus ou moins teintés de *Modern* ou d'*Antient*. Les Rites s'exporteront sur le continent dans des proportions variables, elles aussi, le Rite *Moderne* étant, historiquement, le premier à s'être officialisé en France de manière organisée. Les onze points de différences ont été étudiés par Bernard E. Jones³⁹¹ qui précise qu'elles ne distinguaient pas dans le détail, et en même temps, *toutes* les Loges Modernes de *toutes* les Loges Anciennes.

2.3.5 La Grande Loge Unie d'Angleterre

En 1813, sous la pression des pouvoirs politiques (et des Grands Maîtres qui étaient parents), les deux Grandes Loges adversaires fusionnent. La forme rituelle retenue semble globalement de facture *Ancienne*, mais retient nombre d'éléments *Modernes*. En conséquence, nombreux sont ceux qui pensent que les Anciens ont gagné, puisque l'Angleterre a « abandonné le rite moderne »³⁹², ce qui est une erreur car la réflexion n'est fondée que sur la forme du rituel. Elle en a conservé l'esprit et la manière de le travailler, insistant sur les aspects moraux, sociaux et charitables³⁹³ (caritatifs), plus que sur le travail d'exégèse symbolique. Mais ce serait aussi une erreur de considérer ce Rit comme seulement *Modern*, et de le rejeter, comme le font certains « écossais ».

2.3.6 En France

Les différences d'approche, *Antient* et *Modern*, s'exporteront en France et apparaîtront dans deux Rits (ou types de Rit) : l'un deviendra le « *Rite Français* » (et les Rits Écossais), l'autre s'appellera le « *Rit Écossais Ancien et Accepté* »³⁹⁴. Car, en France, rien n'est simple, même si tout ne l'a pas été non plus outre-Manche. Le GODF est fondé en 1773 mais certains parisiens, attachés à l'inamovibilité de la charge de vénérable, se constituent en Grand Orient (ou Grande Loge) de Clermont. Ces deux obédiences sont Françaises, ou Modernes, héritage britannique accommodé à la française³⁹⁵ : leurs rituels

³⁸⁹ Langlet, 2006c : doc. R.

³⁹⁰ Lepper, 1982.

³⁹¹ Jones, 1994 : 201-2.

³⁹² Mollier, 2004 : 108.

³⁹³ « *Charity is at the heart of Freemasonry* ». Celle-ci s'exerce, pour les Anglais, à travers quatre organismes : *The Grand Charity*, *The Royal Masonic Trust for Girls and Boys*, *The Royal Masonic Benevolent Institution* et *The New Masonic Samaritan Fund*. La France a le bonheur d'avoir une obédience davantage portée à la réflexion sociale et politique, même si elle sur-estime largement son influence dans la société. Mais ses adversaires aussi.

³⁹⁴ Le RÉR est plus proche du RF quoique retenant l'appellation d'« écossais ».

³⁹⁵ Mais non, comme on le voit affirmer, « d'imagination latine », ce qui est faux pour désigner le génie français.

et leurs Grades sont identiques. Le Grand Orient élabore un Rit « du Grand-Orient » (Rit Français) adopté en 1786. Mais des Loges résistent qui sont « écossaises », restées fidèles aux Grades symboliques antérieurs au Rit Français. Ces Maçons revêtus de Hauts-Grades recevaient des honneurs particuliers et croyaient observer les usages de l'ancienne maçonnerie d'Écosse. Il existe aussi le *Rit Écossais Philosophique* (REP), pratiqué dans certaines Loges. Le « Rit Écossais » et le Rit Français sont alors identiques, excepté la disposition des chandeliers autour du Tapis de Loge³⁹⁶.

La résistance des « écossais » fut sans doute provoquée par la volonté centralisatrice du GODF qui facilita l'éclosion d'un Rit inédit, le RÉAA, en 1804, avec 33 grades organisés aux États-Unis en une échelle ignorée des « écossais » de France. Il s'organise en un *Suprême Conseil pour la France* qui gèrera tous les Grades jusqu'en 1894, date à laquelle est fondée la Grande Loge de France (GLDF). Une Grande Loge générale Écossaise fut d'abord fusionnée avec le GODF, mais « l'ancien Rit Écossais » s'en sépara très vite. Il existait encore des directoires du RÉR, issus de la Stricte Observance à laquelle Jean-Baptiste Willermoz avait fait subir quelques transformations³⁹⁷.

2.4 Les rituels contemporains

Comme évoqué plus haut, il ne pouvait être question de fonder nos études sur le rituel d'une « obédience », mais sur les *Rits* eux-mêmes par les rituels « courants ». Pour cela, nous avons travaillé, autour de trois rituels français (francophones), du *Rit Écossais Ancien et Accepté* (RÉAA), du *Rit Français* (RF), ou Rit moderne, et du *Rit Écossais Rectifié* (RÉR) ; de trois rituels anglophones, du *Rit Émulation*, du *Rit d'Écosse*, et du *Rit d'York*. Rapidement, il s'est avéré indispensable d'utiliser des textes antérieurs.

2.4.1 Rituels français

2.4.1.1 Rituels dits « Écossais »

Pour le RÉAA, nous avons retenu les versions dont nous disposions le plus facilement, les rituels de la GLDF³⁹⁸ et deux versions de la GLNF, le rituel dit « Cerbu »³⁹⁹, et celui de « 1802, selon les anciens cahiers »⁴⁰⁰ (qui présente quelques différences avec le précédent). En fait, ces versions sont assez comparables, l'une des deux variétés GLNF étant presque semblable à celle de la GLDF, comme l'est celle de la GLTS-O⁴⁰¹, qui l'a adoptée. Le choix des textes, même contemporains, reste fondé sur des critères histo-

³⁹⁶ LMT, 1993 : 493.

³⁹⁷ Bernheim, 1998 : 1.

³⁹⁸ RÉAA b1, 1962, 1989, 1998 et 2000 ; RÉAA b2, 1986, 2002 ; RÉAA b3, 1967, 1990, 1991, 2002.

³⁹⁹ RÉAA c1 ; RÉAA c2 ; RÉAA c3.

⁴⁰⁰ RÉAA d1 ; RÉAA d2 ; RÉAA d3.

⁴⁰¹ RÉAA e1, 2005 ; RÉAA e2, 2005 ; RÉAA e3, 2005.

riques mais ici l'histoire est celle du Rit : « *le bastion historique* »⁴⁰² du RÉAA est la GLDF qui gère, par délégation d'un Suprême Conseil de France, les trois premiers Grades. C'est donc le *Rit officiel* et quasi unique de la GLDF (seules cinq ou six Loges (venues de la GLNF) utilisent un *RÉR* « version GLDF », et une Loge (venue de la GLNF) pratique le *Rit Émulation*).

Le RÉAA a « essaimé », comme il convient de dire, en masse, à la GLNF en 1965, lors d'événements fondés, n'en doutons pas, sur des divergences profondes d'ordre spirituel. Ces Loges de la GLNF sont ainsi les sœurs (pour elles de 1965) ou les cousines (pour les suivantes) de celles de la GLDF. On doit remarquer, néanmoins, qu'un Rit, pratiqué, à partir d'un *même texte d'origine*, mais dans plusieurs obédiences, acquiert au fil des ans, en raison d'usages obédientiels particuliers, des colorations légèrement différentes, ici, un rouge ponceau⁴⁰³ différemment moiré. Dans ces trois juridictions maçonniques, le cœur des pratiques est cependant identique, car fondé sur des critères semblables de régularité spirituelle⁴⁰⁴. Ce Rit a été, lors de son établissement, un effort de synthèse des différents Rits connus, dans l'intention de créer un Rit « universel », adoptable par tous. Cela n'a pas été le cas, tous ne l'ayant pas admis comme tel, chacun ayant son idée de l'universalité. On l'a vu, au contraire, comme *un autre Rit* s'ajoutant à la liste des existants. Rêve d'universalisme, semblable, toutes proportions gardées, à la création de l'espéranto.

Pour les Loges utilisant ces rituels « écossais », nous trouvons les versions les plus récentes et d'autres plus anciennes. Pour tout compliquer (mais c'est relatif), on trouve aussi des Loges pratiquant ce Rit sous la forme du *Guide des Maçons écossais du rit ancien et accepté* (*GME*⁴⁰⁵), première version reconnue et imprimée. Il n'est alors pas possible de séparer nettement les approches synchronique et diachronique, le plus ancien texte et des plus récents étant utilisés simultanément.

2.4.1.2 *Rituels Français*

Ce ne sera pas non plus possible avec le *Rit Français (RF)*. On considère souvent, avec optimisme, qu'il n'a pas subi d'apports étrangers et qu'il s'est *simplement* développé de manière naturelle, en restant conforme à sa trame originale. Il reste « le » Rit de référence du GODF, même si l'on y travaille actuellement plusieurs Rits. Nous avons d'abord retenu la version qui semblait la plus courante, le rituel dit « Groussier » (1863-1957), utilisé majoritairement. Mais nous n'avons rapidement pu ignorer le *Régulateur*

⁴⁰² Solis, 2004 : 144.

⁴⁰³ Le rouge ponceau est la couleur des tabliers des Maçons de ce Rit.

⁴⁰⁴ Ce n'est pas tout à fait le cas avec les Loges du GODF qui, là encore, a largement imposé ses propres manières de procéder en ne retenant pas l'obligation d'ouvrir les travaux avec la Bible ouverte.

⁴⁰⁵ cf. 2.5.2.1.

du *Maçon*, pratiqué par de nombreuses Loges s'étant, de nouveau, tournées vers cette version. Outre le GODF, le *RF* est aussi pratiqué à la GLNF, dans sa forme dite ici « Traditionnelle » (*Régulateur*), à la GLTS-O, et à la Loge Nationale Française (LNF).

2.4.1.3 Rituels « Écossais » Rectifiés

Nos rituels du Rit Écossais Rectifié (RÉR) de référence seront ceux établis pour « *le Régime de la Franche Maçonnerie Rectifiée, rédigés au convent général de l'Ordre l'an 5782 [1782]* » (à Wilhemsbad), « à partir des rituels de la *Stricte Observance Templière allemande avec des intentions issues de la pensée de Martinez de Pasqually* »⁴⁰⁶. Ce Rit, qui comprend un Régime⁴⁰⁷, est toujours pratiqué sous la forme qui lui a été donnée à la fin du XVIII^e siècle. Comme le RÉAA, il semble avoir été un effort de synthèse des Rits existants, mais il est visible que l'accent y est mis sur des éléments *Modernes* qui sont très apparents. Lui non plus n'a pas été adopté universellement. Ce Rit est pratiqué à la GLNF depuis sa fondation en 1913⁴⁰⁸, et à la GLTS-O, issu d'un « essaimage » de Loges RÉR de la première en 1958. On peut dire qu'il est, dans les deux cas, leur Rit « historique » même si, depuis, d'autres Rits y sont travaillés. En ce qui concerne le RÉR, le texte est donc assez ancien et continue d'être utilisé dans sa forme du XVIII^e siècle, avec les expressions et des habitudes qui sont désuètes (mais charmantes).

2.4.1.4 Autres rituels

Les rituels de *Memphis-Misraïm* (RMM), dans les versions publiées par R. Ambelain, ont été consultés dans nos premiers travaux, mais ils comportent trop de peu de différences avec ceux du RÉAA pour être décisifs. Ils ne seront pas retenus ensuite. Enfin, une Loge belge utilise le *Rite Écossais Philosophique* (REP), d'origine « avignonnaise ». Ce Rit est apparu vers 1774 et révélait le travail selon les rituels de la Loge *St-Jean du Contrat social* d'Avignon. C'est un Rit aux éléments principaux *Modernes* (surveillants devant des colonnes disposées SO et NO ; mots J, B et M ; mots de passe T, S et G ; voyages marqués par l'eau et le feu ; légende d'Hiram où le mot n'est pas perdu mais substitué ; chandeliers SE-SO-NO) mais il est considéré comme « écossais ». Ce Rit ancien, d'Avignon, est aussi actuel.

⁴⁰⁶ Tristan, 1983 : 165. Pour une biographie du personnage : www.fm-fr.org/fr/spip.php?article125.

⁴⁰⁷ Le « Régime » est un système maçonnique et chevaleresque chrétien constitué en France vers la fin du XVIII^e siècle. La notion de Régime renvoie au système, et celle de Rite à la pratique rituelle. Les deux expressions, Régime Écossais Rectifié et Rite Écossais Rectifié, ne sont donc pas, à vrai dire, interchangeables, mais la pratique courante les confond, en raison de leur sigle commun, RÉR.

⁴⁰⁸ Noël, 2002.

2.4.2 Rituels anglophones

Pour les Rits anglophones, nous nous sommes trouvé, comme pour la France, devant plusieurs types de textes : différents rituels anglais, des écossais, un document irlandais et des rituels américains. On confond souvent les premiers sous la dénomination unique de Rits « anglais », qui n'est juste que dans la mesure où ils sont dans cette langue⁴⁰⁹.

2.4.2.1 L'Angleterre

Le Rit « anglais » le plus connu en France est le *Rit Émulation*, du nom de la *Lodge Emulation of Improvement* l'ayant mis au point à partir de 1813, et présenté pour adoption à la GLUA en 1816⁴¹⁰. Le nom anglais est « *Emulation Ritual* », mais la notion de « Rit » à la française semble étrangère à la mentalité britannique, même si elle n'y est pas inconnue. On y parle plus volontiers de *working*, ce qui sous-entend que l'adoption d'un rituel laisse aux Loges le loisir d'ajouts tenant compte de leurs habitudes.

Le *RE* résulte (aussi) d'un effort de synthèse entre *Anciens* et *Modernes* ou, diront certains, d'un *compromis* entre les deux courants rituels, incarnés par les deux Grandes Loges adversaires, fusionnées, en 1813, par l'*Union Act*. Cette *Union* fut politique, la synthèse le fut aussi, même si elle portait sur des éléments rituels. Le Rit présente à la fois des aspects Anciens et des aspects Modernes. Ces derniers sont malgré tout largement masqués par une façade Ancienne : la majorité des pratiquants (et d'autres) le voient comme le Rit le plus proche de la symbolique du métier, directement hérité des « opératifs »⁴¹¹ (constructeurs de cathédrales...), mais aussi contenant un discours *exclusivement* vététotestamentaire. Cela n'est pas si certain et il est facile de repérer dans le texte les points de compromis Anciens-Modernes et la manière d'utiliser les extraits bibliques.

Ce texte n'a été imprimé de manière officielle qu'en 1969, mais il en existait de nombreuses copies « sauvages » avant cette date. Il partage cela avec le RÉR, d'être l'un des rituels les moins modifiés depuis leur adoption. On notera quelques « ajustements » portant sur les serments (1986)⁴¹² dont le texte, conservé dans les *Instructions*, a été « allégé » dans la cérémonie, sous les pressions de la société civile et religieuse. Mais de nombreuses Loges n'en tiennent pas compte et continuent d'utiliser le texte initial.

Le rituel qui nous a servi de référence fut d'abord la traduction de la GLNF où il est, semble-t-il, pratiqué (presque) depuis sa fondation comme obédience (*Loge Saint-George N° 3*, 1914). Nous avons ensuite découvert le texte original et abandonné le ri-

⁴⁰⁹ L'ouvrage de référence est Solis, 2004.

⁴¹⁰ Dyer, 1973. Le rituel a été « approuvé par la Grande Loge [d'Angleterre] en juin 1816 », la Loge *Emulation* s'est tenue pour la première fois en 1823.

⁴¹¹ L'assimilation des Anciens aux opératifs nous semblent quelque peu osée.

⁴¹² ER, 1992 : 10.

tuel français (et celui, identique, de la GLTS-O) pour ses nombreuses imperfections. Cela nous a amené à traduire l'intégralité du rituel et des *Instructions* pour disposer d'un texte qui nous semble plus fiable⁴¹³.

Les deux documents en français contenaient trop de références à d'autres usages, en particulier du RÉAA et du RÉR, avaient « adapté » le style Emulation au vocabulaire des transfuges de ces Rits (ex. : *Experts* pour *Diacres*), ou avaient « lissé » les répétitions, fréquentes dans un texte anglais se voulant précis au détail, pour « alléger » le rituel. Cela conduisait à des erreurs de perspective, par contagion rituelle. Les directions spatiales notamment (Est, Ouest, Nord, Sud) déterminent, au RE, les déplacements ou les positions des acteurs (« *au Nord du plateau du 1^{er} Surv* »), alors que les Français préfèrent se situer « à gauche » ou « à droite », en perdant un peu de substance symbolique. D'autres formules maçonnico-jargonantes ont traduit le texte de manière peu compréhensible. Nous y reviendrons.

Le rituel *Emulation* est proche d'autres textes en anglais que l'on prend souvent pour de siennes variantes. Nous avons utilisé, pour des questions de précision, ceux des textes que nous avons pu acquérir, le *Ritus Oxoniensis*⁴¹⁴, l'*Oxford Ritual*⁴¹⁵, le *Stability*⁴¹⁶, l'*Universal*⁴¹⁷, le *Revised Ritual*⁴¹⁸, le *Logic*⁴¹⁹, le *Sussex Ritual*⁴²⁰ ou le *Craft Guide (South London)*, le *Castle Ritual*⁴²¹, ou le *Taylor*⁴²² et le *West End Ritual*⁴²³, tous proches d'*Emulation*, mais aussi le rituel de *Bristol*⁴²⁴, quelque peu singulier dans le paysage anglais. Notre traduction de ce dernier nous a permis d'en mieux connaître le contenu. Tous ces rituels semblent d'un usage minoritaire, mais ce n'est qu'une perception française. Dans les habitudes maçonniques hexagonales, en effet, les rituels sont émis, contrôlés et distribués par les obédiences⁴²⁵. Les différents rituels anglais appartiennent à cette tradition maçonnique et, à ce titre, il nous a semblé justifié de les prendre en compte, car réellement utilisés et donc « actuels ».

⁴¹³ Langlet, 2001c et 2001d.

⁴¹⁴ RGB af0.

⁴¹⁵ RGB ae0.

⁴¹⁶ RGB ah0.

⁴¹⁷ RGB ai0.

⁴¹⁸ RGB ag0.

⁴¹⁹ RGB ac0.

⁴²⁰ RGB ai0.

⁴²¹ RGB ab0.

⁴²² RGB ad0.

⁴²³ RGB ak0.

⁴²⁴ RGB aa0.

⁴²⁵ En Grande-Bretagne, chaque Rit est contrôlé par sa propre instance régulatrice.

2.4.2.2 L'Irlande

Pour l'Irlande, nous n'avons disposé que d'une seule version (dans une édition « pirate » américaine⁴²⁶) dont nous avons été conduit aussi à traduire entièrement le texte. Ce document propose un rituel proche des usages écossais et, surtout, américains, ce qui ne surprendra personne. Des précisions sur le rituel d'Irlande, fournies par Harry Carr⁴²⁷, qui cite R. E. Parkinson, nous ont été d'une aide précieuse, comme les études des *AQC* et les explications de Bernard E. Jones⁴²⁸.

2.4.2.3 L'Écosse

L'Écosse propose un environnement rituel très différent de l'Angleterre. Pouvions-nous attendre autre chose ? Jean Solis souligne que « *La Grande Loge regroupe administrativement quelques 1150 loges actives autonomes et les fédère spirituellement autour des principes intangibles de la régularité. À part cela, elle ne fait pas la régulation des rituels, n'influence pas les pratiques exactes des loges* »⁴²⁹. Celles-ci possèdent parfois leur propre rituel, parfois utilisent l'un ou l'autre des rituels imprimés (mais toujours difficiles à trouver, car très limités en nombre). Les grands principes symboliques des autres rituels ne sont pas toujours adoptés par les Loges écossaises (comme la présence des deux colonnes, ou la place des Surveillants). Il a alors semblé nécessaire aux Maçons d'Écosse de disposer d'un *référentiel*, plus petit commun dénominateur.

Cela s'est concrétisé en 1901, par l'établissement du *Standard* (RSE), « *ossature stricte mais néanmoins suffisante, même si les loges en rajoutent parfois beaucoup, ou varient même légèrement de cette base* »⁴³⁰ ; ensuite, dans les années 1960, par l'édition du « *Modern, qui n'est pas vraiment différent mais beaucoup plus complet. Il correspondait à la nécessité de donner un nombre important de précisions et de détails, plus quelques formes longues ou plus développées* »⁴³¹. Régularité et régulation, souvent confondues en France par esprit jacobin, apparaissent ici comme des notions appartenant à des plans différents.

On a pu voir, dans cette manière de travailler le rituel, « la » survivance de loges opératives, qui pourrait être plus probable en Écosse que partout ailleurs, le 3^e Degré ayant, par exemple, mis beaucoup de temps à s'y imposer⁴³². De nombreuses loges d'Écosse n'ont pratiqué longtemps qu'une maçonnerie en deux Grades et ont longtemps refusé un Grade de Maître, trop « anglais » à leur goût. Elles s'en étaient fort bien passées jusque-

⁴²⁶ RGB ba0.

⁴²⁷ Carr, 1992 : 24.

⁴²⁸ Jones, 1994 : 202

⁴²⁹ Solis, 2007 : 12.

⁴³⁰ *Ibid.* : 13.

⁴³¹ *Ibid.* : 13.

⁴³² Stewart, 2007 : 210.

là. Les rituels actuels disponibles en Écosse comportent pourtant ces trois Degrés. Outre le *Standard* et le *Moderne*, nous nous sommes reposé sur le *Scottish Craft Ritual* (SCR) et le rituel *Goudielock* (GOU), dans leurs versions originales. Il existe depuis peu une traduction autorisée⁴³³, en français, intitulée *Tous les rituels de la Grande Loge d'Écosse*, due aux soins diligents de Jean Solis⁴³⁴.

2.4.2.4 Les États-unis

Le Rit largement pratiqué aux États-Unis (et aussi en Australie et Afrique du Sud) est d'inspiration *Ancienne*. On le connaît en France sous le nom générique de *Rit d'York* (RY), mais aussi comme le *Rit de Nova-Scotia*. Il trouve ses fondements dans un ouvrage paru en 1797, *Freemason's Monitor or Illustrations of Masonry*, de Thomas Smith Webb (1771-1819)⁴³⁵. Il est utilisé, de manière relativement standardisée, dans tous les états d'Amérique du Nord. C'est un Rit assez peu pratiqué en France et souffre, en conséquence, comme d'autres, d'un déficit de traductions décentes.

Les versions habituellement éditées aux États-Unis ne sont pas officielles, mais elles sont si proches du rituel « régulier » (vérification faite auprès de Maçons américains) que nous avons été fondé à nous en servir. Dans les textes disponibles en librairie, on trouve parfois quelques commentaires anti-maçonniques, que ce soit le fait de réels anti-maçons (ne supportant pas l'idée même d'un secret, pour eux « satanique » ou au moins anti-chrétien, dans un pays où pourtant s'affiche une grande tolérance pour tous les courants spirituels ou religieux, sans toujours s'y tenir), soit le fait de Maçons cherchant à se dédouaner. Le procédé n'est pas nouveau⁴³⁶.

La grande parenté avec les rituels d'Écosse s'explique par l'Histoire. Si l'Union anglaise (1813) avait fini par toucher l'Écosse et provoqué la standardisation (relative) de ses textes, les Loges d'outre-Atlantique devenues indépendantes n'en ont pas été affectées. Ainsi, ont-elles conservé un rituel plus directement proche des Anciens, sans trop de variantes ou de modifications significatives (mots B, J et Mn ; mots de passe S et T). Cela explique les étroites parentés entre RSE, IRL, et YOR et, dans une moindre mesure, avec certains rituels anciens du RÉAA et le RÉ. Nous avons procédé, comme pour d'autres textes, à la traduction d'un ou de plusieurs passages d'une version de ce rituel et parfois à une « mise en texte » lorsqu'il était trop fortement théâtralisé (légende du 3^e Grade⁴³⁷).

⁴³³ Par la GLoS.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Webb, 2008. Plusieurs fois réédité du vivant de l'auteur, ce texte a inspiré les cérémonies pratiquées aux États-Unis.

⁴³⁶ Langlet, 2006c : 265 ou 292.

⁴³⁷ Langlet, 2008b, volume II.

Des versions de ce *York Rite of Antient, Free and Accepted Masons* sont donc présentées sous divers noms : *Rite du Nevada*, *Rite de l'état de Washington*, *Rite de la GL de Virginie*, *Rite de la GL Provinciale de Nova Scotia*, etc. Il est assez semblable dans tous les cas, mais il prend le nom de l'état où il se pratique. Remarquons que toutes les GL ne traitent pas leur rituel de la même manière. Certaines l'éditent, d'autres non, la transmission étant alors exclusivement orale (Virginie ou Caroline du Nord). Dans ce cas, un exemplaire du rituel est sous la garde d'un seul frère assermenté (le « Grand Instructeur national »⁴³⁸) chargé de faire apprendre, de mémoire, le rituel aux autres Frères. S'il conserve l'exemplaire écrit, il est chargé de faire pratiquer les démonstrations et les *instructions*, une sorte de *coach* du rituel. Certaines GL peuvent aussi imprimer un texte codé (Californie).

Certaines, comme celle de *Nova Scotia* (Nouvelle-Écosse) publient un rituel pratiquement « en clair ». C'est pourquoi, en France, on désigne parfois le Rit sous ce nom : des Loges américaines (OTAN et VI^e flotte) travaillaient en France avec cette version imprimée. Les divulgations disponibles sont *Look to the East*!⁴³⁹, le *Duncan's Masonic Ritual and Monitor*⁴⁴⁰ et le *Ronayne's Handbook of Freemasonry*⁴⁴¹. Nous avons aussi consulté *A Ritual and Illustrations of Freemasonry*, édité anonymement à Londres⁴⁴² mais représentatif du travail américain. Nous avons encore trouvé des versions fiables du rituel d'York sur des sites internet anti-maçonniques, qui comptent sur le dévoilement des textes pour lutter contre le « secret » et l'« iniquité ».

2.4.2.5 Autres pays

Nous avons utilisé de plus différents extraits de rituels allemands⁴⁴³, et autrichiens⁴⁴⁴ lorsque nous avons eu la chance d'en trouver. Les textes en allemand présentent des similarités avec les rituels « écosso-anciens », mais intègrent quelques éléments modernes. Ils appartiennent à la Grande Loge d'Autriche et à la Grande Loge des Maçons anciens et acceptés d'Allemagne⁴⁴⁵.

⁴³⁸ On traduit souvent ce titre de la manière erronée habituelle comme « Grand Lecteur national ». Rappelons que *Lecture* en anglais signifie *Instruction* en français.

⁴³⁹ RUS ab0.

⁴⁴⁰ RUS aa0

⁴⁴¹ RUS ac0.

⁴⁴² RUS ad0.

⁴⁴³ RAL aa3.

⁴⁴⁴ RAL ac3.

⁴⁴⁵ Langlet, 2008b.

2.5 Les rituels anciens

À côté des rituels contemporains, nous nous sommes référés à leurs versions antérieures disponibles. Cela en constitue l'approche diachronique. Ces rituels s'ordonnent sur le second axe évoqué plus haut, l'axe du temps historique. La séparation nette entre les deux approches a été difficile à établir, car elles ne sont jamais loin l'une de l'autre, les rituels, bien que représentant une relative stabilité à un moment, font en permanence référence à leurs sources. Il n'a pas été possible de procéder autrement, certains ayant évolué sous la pression des idéologies de la société civile, comme on le découvrira avec le RF, mais c'est vrai aussi pour le RÉAA. Le « mur de Berlin » entre la Loge et le monde profane n'est pas aussi infranchissable qu'on le prétend. Chaque rituel actuel, ou presque, a donc connu plusieurs versions antérieures, certains en ont eu de nombreuses, d'autres, de rares et exceptionnelles. Nous avons signalé, dans les paragraphes précédents, les documents restés à leur état initial, ou très proches. Les Rits actuels ont ainsi une histoire spécifique permettant de disposer d'états préalables.

Cela permet, en outre, de prendre conscience qu'il a existé, et qu'il existe encore, des « échanges » entre rituels. Des éléments, cohérents dans l'un d'eux, sont introduits un jour, à l'occasion d'une réimpression, de manière anonyme et autonome, dans le rituel d'un autre style. Une diffusion silencieuse, en somme. Cela se fait le plus souvent pour des raisons aussi diverses que profanes : on le trouve « bien », et l'on doit l'avoir aussi ; on y trouve « un facteur d'animation », et il en faut absolument ; on découvre un usage inconnu et, l'herbe étant plus verte ailleurs, on s'empresse de vouloir la faire pousser à l'identique chez soi. Tout cela, bien entendu, dans la plus grande incohérence rituelle. Les usages, même s'ils comportent un cœur de pratiques, sont, on le voit, quelquefois flottants. Mais, c'est ce cœur des pratiques qui fait d'un rituel un style particulier.

2.5.1 Les rituels de Rit « Moderne »

2.5.1.1 Le XVIII^e siècle

Précédant les textes en français, les documents fondateurs sont tous d'origine anglaise, mais les érudits Maçons classent comme *maçonniques* l'ensemble des textes datés du XVII^e siècle, comme ceux de la première moitié du XVIII^e qui présentent quelques traces de ce qui emplira les suivants. Ils revendiquent aussi des textes appartenant manifestement au métier auxquels nous ferons une place à part.

S'il a été précédé de plusieurs divulgations, le seul texte à être le plus proche d'un rituel s'intitule *Masonry Dissected (La Maçonnerie examinée en détail, 1730⁴⁴⁶)*. Il dé-

⁴⁴⁶ Langlet, 2006c : doc. Q.

voile, de l'avis général, les usages de la « Première » Grande Loge (anglaise, de 1717). Cette révélation des usages a dû être d'autant plus juste qu'elle s'est mesurée à la fureur des Maçons lors de sa parution imprimée. Ce document n'adopte pourtant pas encore complètement ce qui caractérise un rituel, comme on l'entend aujourd'hui, une structure entièrement catéchistique. Il ne possède en outre ni ouverture ni fermeture de la Loge, à aucun Grade, et ne décrit pas le détail des cérémonies. Nous dirions qu'il s'agit plutôt d'un livret d'Instructions des trois Grades, ou une sorte d'aide-mémoire. Ce texte a été ensuite « traduit » en français, sous le titre *La Réception mystérieuse*, en 1738, sans doute à Londres, pour une première édition. Notre texte de référence est une copie de l'édition bruxelloise (1743) intitulée : « *Prichard, Samuel. L'origine et la Déclaration mystérieuse⁴⁴⁷ des Francs-Maçons...* »⁴⁴⁸. La traduction en est très approximative. Si les Maçons français ont commencé à travailler à partir de ce texte, on comprend qu'ils n'aient rien compris, ou qu'ils aient métamorphosé beaucoup d'éléments originaux. La Maçonnerie de cette époque se révèle aussi dans d'autres documents, notamment les textes reprenant les interrogatoires de John Coustos (1703-1746) et de ses frères par l'Inquisition portugaise en 1743, *Les documents Coustos (Coustos Papers)* dont la relation a été publiée in extenso dans *Ars Quatuor Coronatorum* n° 81, en 1969⁴⁴⁹, et qui permet de vérifier les usages rituels de manière « indirecte ».

En France, avant le *Rit Français* proprement dit, qui existera d'abord en cahiers manuscrits, on peut retenir comme états préalables du Rit toutes les divulgations de la première moitié du XVIII^e siècle. Le premier document révélant un rituel pratiqué en France est pourtant fort lacunaire : c'est un assez court libelle, *Réception d'un Frey-Maçon* (1737)⁴⁵⁰. Des textes plus complets seront publiés ensuite de manière continue, de 1740 à 1750 : *Le secret des francs-maçons attribué à l'abbé Pérau...* (1742), et *Le Catéchisme des Francs-Maçons dédié au beau sexe (CFM)*, édité en 1740, « à Jérusalem et à Limoges », par Léonard Gabanon⁴⁵¹, suivi de plusieurs rééditions. Nous nous sommes servi d'une édition moderne faite à partir de celle de 1744.

L'Ordre des Francs-Maçons trahi, qui recopie le *Secret...* et le *Catéchisme...*, paraît en 1745. Le document est largement connu, comme *Le Sceau rompu, ou La Loge ouverte aux profanes par un franc-maçon*, de la même année. Notre texte d'OFT est une réédition sur l'édition de 1745⁴⁵². Une partie du texte a été éditée sous le titre

⁴⁴⁷ Sic.

⁴⁴⁸ EFE, 1971 : 11 et Prichard, 1976.

⁴⁴⁹ Vatcher, 1969 : 9-87.

⁴⁵⁰ VDH n° 12, p. 85.

⁴⁵¹ Pseudonyme de Louis Travenol (1698-1783).

⁴⁵² Pérau, 1745.

d'*Adoniram ou Adoram, architecte du Temple de Salomon*⁴⁵³, et comporte quelques différences avec le texte d'*OFT*. À ces éditions, nous avons ajouté le *Ms Tarade*⁴⁵⁴, assez similaire à *OFT* pour les formules et expressions, mais qui en diffère sur quelques points notés en cours d'étude.

En 1747, paraissent *La Désolation des entrepreneurs modernes du Temple de Jérusalem* (Travenol/Gabanon), et *Les Francs-Maçons écrasés*, suite possible d'*OFT*. L'année suivante, on imprime *L'Anti-Maçonn* compilant *CFM* et *OFT*. En 1751, on publie *Le Maçon démasqué* (LMD), réédité en 1757 (« à Berlin »). Une édition de 1786 (« Leipzig & Frankfurt ») contient des textes en français et en allemand⁴⁵⁵. En 1766, il paraît en anglais, sous le nom de *Solomon in all his glory, or The Master Mason*, mais comporte de nombreuses erreurs de traduction. C'est l'édition de 1757, appartenant au M.A.B.⁴⁵⁶ de la Grande Loge de France, qui nous a servi de référence. Ce texte est traduit en anglais et présenté dans *Early French Exposures* (EFE), ouvrage de référence édité par AQC en 1971. En Angleterre, le travail des Modernes sera divulgué par *Jachin and Boaz* en 1762⁴⁵⁷. Nous avons découvert, en traduisant ce document, qu'il reprenait souvent le texte d'*OFT* de 1745.

En 1748, paraît un texte très différent des autres, sous le titre *Le Parfait Maçon*. Il a été édité en 1994 par Johel Coutura qui l'a fait suivre de plusieurs documents dont l'inspiration tranche avec les divulgations françaises les plus connues⁴⁵⁸. On y trouve *La Franc-Maçonne*, ou *L'École des francs-maçons*. L'époque des publications au parfum de scandale touche à sa fin, en France. Suivra une période de rituels authentifiés par les autorités maçonniques. Les divulgations reprendront peu après, par contre, en Angleterre.

En 1770, *Corps complet de maçonnerie* (CCM) est le premier rituel français imprimé, officiel et complet, émanant d'une institution maçonnique. Il anticipe directement le *Rite Français*. Nous avons utilisé la réédition de la GLDF en 2004. Nous avons ensuite disposé des *Rituels du Rite Français Moderne, 1786*, réédités en 1991⁴⁵⁹. En 1788, on imprime un petit *Recueil des Trois premiers grades* dont le texte, édité avec soin par Pierre Mollier en 2001⁴⁶⁰, est une autre version du *RF*. Il est beaucoup plus proche d'un autre texte, le *Livre des marchés* (1780 env.), que du *Régulateur* de 1801.

⁴⁵³ Adoniram.

⁴⁵⁴ Ce manuscrit fait partie de la collection personnelle de C. Gagne (SCDF).

⁴⁵⁵ EFE, 1971.

⁴⁵⁶ Musée, Archives, Bibliothèque.

⁴⁵⁷ Le texte original a été édité par Jackson, 1986.

⁴⁵⁸ Coutura, 1994.

⁴⁵⁹ RFM a0, 1786.

⁴⁶⁰ RDM, 2004.

Nous avons trouvé, dans la documentation régionale, un ensemble de textes représentant une des multiples versions du « Rit moderne » : ce rituel a été utilisé par la « *Loge de l'Heureuse-Alliance de la ville d'Uzerche* », entre 1778 et 1788⁴⁶¹. Tous ces textes livrent les usages des Loges de l'époque utilisant le *RF*. Nous avons ajouté le manuscrit de la Loge *St Jean de la Constance* (Grenoble, 1768)⁴⁶², le rituel « *Rampon* » (1780⁴⁶³) et donc le *Livre des marchés*⁴⁶⁴ (1780 env.), proche du précédent. Nous citerons enfin le *Recueil précieux de la Maçonnerie adonhiramite*, attribué à Louis Guillaumin de Saint-Victor, dont la première édition aurait paru en 1781⁴⁶⁵.

Trois rituels anglais ont été réédités pour notre plus grand profit, dans les *Early Masonic Exposures, 1760-1769*, en 1986 : *Three Distinct Knocks* (1760), *Jachin and Boaz* (1762) et *Shibboleth* (1765)⁴⁶⁶. Nous avons procédé (en 2003) à une traduction complète des deux premiers documents⁴⁶⁷ lorsque nous avons pris conscience de parallèles entre le premier texte et le *GME* français. Il existait des traductions partielles, et il en a existé de nouvelles depuis, mais ce n'était pas suffisant pour avoir une vue d'ensemble. Certaines divulgations françaises ont été traduites en anglais en édition critique, sous le titre *Early French Exposures, 1737-1751*, par Harry Carr, en 1971⁴⁶⁸. Cet ouvrage donne d'intéressants renseignements sur les textes français et, en particulier, sur les allers-retours France-Angleterre. Il existe un autre recueil de textes, *Early Masonic Pamphlets*, de 1978, publié par le même éditeur⁴⁶⁹, contenant des extraits de rituels ou des documents révélant des éléments intéressants.

2.5.1.2 Le XIX^e siècle

Le siècle suivant verra de nombreuses publications de rituels. Ce sera, en outre, plus qu'au siècle précédent, celui de la régulation des rituels. En 1801, le GODF édite *Le Régulateur du Maçon*, premier rituel officiel imprimé du *Rit Moderne* par l'obédience. Il imprime ainsi les textes envoyés aux Loges en manuscrits dans les années 1780. *Le Régulateur* a été le résultat de la codification, réalisée en 1801 sous l'influence (et par le travail) d'Alexandre-Louis Roëttiers de Montaleau (1748-1808), des différents rituels *modernes* pratiqués en France avant la Révolution de 1789⁴⁷⁰.

⁴⁶¹ Transcription parue dans le *Bulletin de la Société des lettres sciences et arts de la Corrèze 1914-1919*.

⁴⁶² Ce texte provient d'un manuscrit intitulé « *Statuts & Règlements particuliers, de la Loge de St Jean de la Constance à Grenoble le 1^{er} octobre 1768* ».

⁴⁶³ RFM a0, 1780 (document GLNF).

⁴⁶⁴ Latomia LINCD-06, 186, pages 203-13 (origine : BM de Bordeaux, Ms 2098).

⁴⁶⁵ Nous avons travaillé à partir de celle de 1809, appartenant à la Bibliothèque de la GLDF.

⁴⁶⁶ Jackson, 1986.

⁴⁶⁷ Langlet, 2003a et 2003b.

⁴⁶⁸ EFE, 1971.

⁴⁶⁹ EMP, 1978.

⁴⁷⁰ Une excellente présentation de la chronologie se trouve dans Mollier, 2004 : 39-84.

Ce Rit est typique de ce qui était pratiqué en France (et sur le continent) au début du XVIII^e siècle, avant la diffusion des Rits « écossais »⁴⁷¹. Une précision n'est pas inutile : « Cette appellation de « Rite Français » ne remonte [en effet] pas aux origines de la Maçonnerie en France. Elle n'apparaît pas avant les dernières années du XVIII^e siècle. À cette époque, et au XIX^e siècle ensuite, elle désigne spécifiquement le système pratiqué par le Grand Orient de France, système qui avait été adopté en 1785 pour les grades 'symboliques' »⁴⁷². Le Rit Français représente assez bien ce qu'était la « première » Maçonnerie (anglaise) des *Modernes*, établie en France dans les villes importantes, vers 1725, à l'occasion des pérégrinations de commerçant anglais (britanniques) et en vertu de leur esprit missionnaire. Les rituels d'origine traduits ensuite en français ont été légèrement transformés pour être « acceptables » à la mentalité française.

Nous nous sommes fondé sur une nouvelle édition du *RDM* parue en 2004⁴⁷³ mais aussi, pour nos premières études, sur le texte antérieur des éditions du *Prieuré*. Le rituel de la Loge « *La Tolérance* », Londres (1848), extrêmement proche du *RDM*, nous a permis d'utiles comparaisons⁴⁷⁴. Suivront deux versions modifiées de ce rituel Français, la version « Murat » (1858⁴⁷⁵) et la version « Amiable » (1887)⁴⁷⁶. Elles présentent un rituel où le symbolisme a disparu, car la Loge semble alors, aux Maçons du GODF, plutôt ridicule et en contradiction avec la « *libre-pensée* » dont les effets bénéfiques ne devraient pas se faire attendre, pensait-on. Il fallait que les travaux maçonniques « *aboutissent à un résultat pratique* »⁴⁷⁷ dans le domaine social et politique, s'entend.

2.5.1.3 Le XX^e siècle

La version « Amiable », modifiée en 1907 par Blatin, sera utilisée jusqu'à la version « Groussier »⁴⁷⁸ de 1938, qui initiera un mouvement de retour au symbolisme. Une seconde modification de cette version sera effectuée en 1955. Les versions « Groussier » s'affranchiront, on le constate, des conceptions ultra-positivistes des rituels antérieurs. Nous avons travaillé à partir de la version imprimée de 1955⁴⁷⁹.

Selon certains historiens maçonniques, les sept Grades de la *Mère Loge Écossaise de Marseille*, dont le texte a été imprimé en 1812⁴⁸⁰, étaient déjà pratiqués en 1751. Ce do-

⁴⁷¹ Certains ont adopté le terme « écossiste », puisque les juridictions elles-mêmes parlent de *l'écossisme*. Mais comment renommer les Rits : « Écossiste Ancien et Accepté » ?, « Écossiste Rectifié » ?

⁴⁷² Blondel, 1984 : 47.

⁴⁷³ RDM, 2004.

⁴⁷⁴ À l'exception des noms empruntés à GME (transcription du rituel : *Ordo ab chao, suppl. au n° 32*).

⁴⁷⁵ RFM a0, 1858.

⁴⁷⁶ Nous avons pu disposer de ces textes grâce à l'aide de Pierre Mollier.

⁴⁷⁷ Nefontaine, 1994 : 82.

⁴⁷⁸ Arthur Groussier (1863-1957), fondateur du code du travail, a été à plusieurs reprises Grand Maître du GODF. Il bénéficie d'une rue à Limoges...

⁴⁷⁹ RFM a1, 1955, par exemple.

⁴⁸⁰ Date donnée dans le Supplément n° 32, *Ordo ab chao*, 2006 : 189.

cument est considéré comme une *source du rite français*, malgré l'adjectif « écossais ». Il est donc aussi revendiqué par les écossistes⁴⁸¹. Le texte en a été édité par les éditions du *Prieuré* en 1993, et préalablement par *Les Rouyat* en 1977. Edmond Mazet, en outre, s'est penché sur la *Mère Loge de Marseille*, dans une étude parue dans les *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*⁴⁸². Enfin, une partie du texte a été proposée dans *Ordo ab Chao*⁴⁸³, du SCDF, en 2006.

2.5.2 Les rituels du Rite « écossais ancien »

2.5.2.1 Le XVIII^e siècle

Les textes « écossais » donneront globalement, d'une part, le *Guide des Maçons écossais du Rit ancien (GME)*⁴⁸⁴, d'autre part le *RÉR*. Avant l'impression de ces deux types de rituel, il a existé, comme nous l'avons signalé, différents rituels « écossais » que nous avons consultés à titres divers. Certains sont très connus, d'autres moins accessibles. Il s'agit, outre celui de la *Mère Loge de Marseille*, du *Rituel du marquis de Gages* (1763)⁴⁸⁵, de celui du *prince de Clermont* (1765)⁴⁸⁶, du rituel de la *Loge du Parfait Désintéressement* (1768-9, Mirecourt)⁴⁸⁷, de celui de la *Loge Écossaise « La Fidélité »* (1744, Le Havre), du *Rituel du comte de la Barre* (1770 env.), de celui de la *Mère Loge d'Avignon* (1774)⁴⁸⁸, du rituel de la *Loge de Saint-Petersbourg* (1787), et du *rituel du duc de Chartres* (1784)⁴⁸⁹. En 1775, le *Rituel de la Stricte Observance [templière]* (SOT) anticipe celui du *RÉR*⁴⁹⁰, officialisé en 1782. Il existe encore un *Système de Zinnendorf* (1770) inspiré de la même SOT. Nous avons disposé d'un extrait de ce rituel paru dans un ouvrage autrichien⁴⁹¹.

Le *GME* est le premier rituel associant en une unique dénomination les trois qualificatifs *écossais, ancien, accepté* : *Guide des maçons écossais du rit ancien et accepté*. C'est certainement le premier rituel imprimé de ce Rit, mais il existe des manuscrits antérieurs (ou contemporains), comme le « Pyron »⁴⁹² d'une structure générale identique. Nous avons consulté des rituels édités sous l'autorité du SCDF, avant qu'il ne délègue la

⁴⁸¹ Néologisme prétendant qualifier les Maçons pratiquant des rites dits « écossais », c'est-à-dire un système de « hauts grades » appelé l'écossisme.

⁴⁸² Mazet, 1980.

⁴⁸³ *Ordo ab Chao*, Supplément au n° 32, pages 181-204.

⁴⁸⁴ RÉAA a0, 1820.

⁴⁸⁵ Ce rituel avait été publié en 1984 dans le n° 57 de *Renaissance Traditionnelle* (47-73). Une transcription a été éditée dans *Aperçus sur la légende d'Hiram*. *Ordo ab Chao*, N° 32, Suppl., p. 71-98, 2006.

⁴⁸⁶ Clermont, 1765.

⁴⁸⁷ *Latomia* LIN CD-11, 36e.

⁴⁸⁸ cf. 2.4.1.4.

⁴⁸⁹ RDC, 1997.

⁴⁹⁰ Var, 1991 (fonds Willermoz, Lyon, MS. 5939 309).

⁴⁹¹ Bankl, 2000.

⁴⁹² Manuscrit des 33 grades dont la page de titre indique « 5811-5812 ». Langlet, 2008b.

gestion des trois premiers Grades à la GLDF (1894). Ce seront les versions du RÉAA de 1829, 1843, 1862, 1871 et 1905 (MAB).

2.5.2.2 Le XIX^e siècle

Une rupture majeure se produit entre le *GME* et le rituel de 1829⁴⁹³, « *selon les anciens rituels* », qui acquiert ce qui constituera la trame des rituels suivants, dont l'actuel. La version 1829 se rapproche de tous les autres textes en français, c'est-à-dire globalement du Rit Moderne. Après le texte de 1829⁴⁹⁴, on découvre un rituel de 1843⁴⁹⁵, de la Loge « *Le progrès de l'Océanie* »⁴⁹⁶. Ce texte présente les évolutions du Rit jusqu'à cette date. On commence à opérer des coupes sévères dans le texte et à en transformer le sens.

2.5.2.3 Le XX^e siècle

La version adoptée en 1843 persistera jusqu'à environ 1880-1905⁴⁹⁷ où se produiront de nouveaux changements. Pourtant, on assiste aussi à des modifications subtiles d'un texte qui est encore raccourci. Ces modifications, avec d'autres mineures qui suivront, demeureront jusqu'à la fin des années 1950⁴⁹⁸.

Avec les rituels des années 1960, qui font partie des textes « contemporains », on assiste à une transformation encore plus importante⁴⁹⁹. S'il existe un écart sérieux entre *GME* et le rituel 1829, la modification produite avec l'arrivée du rituel 1960 est importante. Beaucoup de ces changements sont dus à une injection intramusculaire de « Rit Emulation » dans le rituel *RÉAA*, à des endroits choisis. Mais on y conserve la trame générale, suffisamment d'éléments et, surtout, assez des textes précédents, pour garder le cachet globalement appréciable comme « *écossais/ancien/accepté* » (et ne pas trop irriter les Maçons de ce Rit). Ainsi, le *RÉAA* renoue-t-il, peut-on dire, avec ce qui le caractérise depuis l'origine : le syncrétisme de traditions diverses.

2.5.3 Les autres rituels « écossais »

En 1880, une douzaine de Loges quittent le Suprême Conseil de France (SCDF) qu'elles trouvent trop religieux et trop peu engagé dans la vie sociale et politique pour fonder la *Grande Loge Symbolique Écossaise* (GLSE). On voit qu'un organisme peut proclamer haut et fort en termes explicites une revendication « écossaise » et « symbolique » et en démentir le contenu. Ces Maçons renâclent particulièrement à utiliser l'invocation au Grand Architecte de l'Univers et ils ne sont pas les seuls à l'époque. Le

⁴⁹³ RÉAA a0, 1829.

⁴⁹⁴ Réédité dans *OAC* 32b.

⁴⁹⁵ RÉAA a1, 1840 ; RÉAA, a0, 1843 (attribué à la Loge « *Le progrès de l'Océanie* »).

⁴⁹⁶ Ouverte le 8 avril à Honolulu par un marin français, Georges Le Tellier.

⁴⁹⁷ RÉAA, a0, 1862, 1871 et 1905 ; RÉAA b0, 1905.

⁴⁹⁸ RÉAA b1-OF, 1952 ; RÉAA b1-R, 1952.

⁴⁹⁹ RÉAA b1, 1962 ; RÉAA b2, 1965 ; RÉAA b3, 1967.

rituel adopté par cette fugace obédience sera dépouillé de toute connotation spirituelle. Bien qu'il ne contienne rien de particulier, nous l'avons consulté grâce à l'aide du M.A.B. de la GLDF.

2.6 *Autres documents utilisés*

Outre les rituels *stricto sensu*, ou considérés comme tels, nous avons été amené à utiliser divers ouvrages en rapport direct avec les rituels, ou d'autres contenant des rituels complets ou des parties d'entre eux⁵⁰⁰. Dans la première catégorie, nous ferons une place spéciale aux « anciens catéchismes » qui constituent les premières attestations assurées de textes maçonniques. Aucun des rituels contemporains n'est jamais utilisé ni étudié sans faire référence à ces anciens textes fondateurs. Les oublier serait comme si en traduisant un texte, par exemple la Bible, on esquivaient les traductions précédentes, en supposant qu'elle n'est qu'un texte autosuffisant. Erreur lourde de conséquences car, dans ce domaine comme dans d'autres, les forces intertextuelles sont en permanence actives. Aucun rituel n'est en effet un objet tout à fait mort qu'il serait possible de disséquer suivant les méthodes les plus précises pour y trouver l'absolu de ses structures profondes et surtout l'absolu du sens destiné à modifier la conscience de ritualisant. L'intertextualité est, dans le cas des rituels, très forte, ce qui est toujours pris en compte de manière inconsciente, mais ne semble pas avoir été énoncé clairement et étudié⁵⁰¹.

Nous aurons donc, pour éclairer nos études, des textes s'échelonnant entre 1696, pour le plus ancien, le *Ms Edinburgh Register House*, et 1740, le *Dialogue between Simon and Philip*. Cela représente une vingtaine de textes fondateurs de la Franc-Maçonnerie⁵⁰² contenant, souvent de manière précise, les éléments qui nourriront les textes actuels. S'ils en proposent le contenu, ils en fournissent aussi la forme particulière, faite de questions et de réponses alternées.

Il nous faut, ensuite, signaler le premier texte « officiel », ou législatif, le *Livre des Constitutions* dites *d'Anderson*, dans ses deux premières éditions, de 1723 et de 1738⁵⁰³. Il est simplement officiel parce qu'il offre une série de règles à adopter sur divers points, et il est le premier de ce type, dans le domaine. Il ne contient pas de rituels, mais propose, si on le lit entièrement, de nombreux éléments permettant de comprendre la manière dont le Rite a été appréhendé en ses débuts londoniens. Il a été traduit en français,

⁵⁰⁰ Voir l'Annexe II pour une liste complète de textes.

⁵⁰¹ Cela ne s'entend que si l'on ne limite pas l'intertextualité à la reprise inconsciente et difficilement isolable de textes antérieurs (Piégay-Gros, 1996).

⁵⁰² Langlet, 2006c.

⁵⁰³ Anderson, 1976.

en 1742, par le Frère de La Tierce, et réédité plusieurs fois, dont récemment en 2007⁵⁰⁴. Il existe aussi une traduction déjà ancienne en français des *Constitutions* de 1723, réalisée par le fondateur de la revue anti-maçonnique, *Revue internationale des Société Secrètes* (RISS)⁵⁰⁵, Mgr Ernest Jouin, en 1930, avec une introduction et des notes, mais elle est devenue difficile à trouver⁵⁰⁶. Il en existe une plus récente et complète, par Daniel Ligou⁵⁰⁷, qui nous a d'abord servie, mais devant les erreurs d'interprétation et les préjugés qu'elle présentait, nous avons réalisé, en 2004, une traduction complète de ce texte (à l'exception des chansons de la dernière partie), précédée d'une introduction que⁵⁰⁸. Il en existe une autre depuis, éditée par B. Étienne⁵⁰⁹. Nous en avons fait de même, en 2002⁵¹⁰, avec les *Constitutions de Roberts* de 1722, qui ont précédé d'une année celles du bon pasteur.

Nous avons ensuite utilisé des ouvrages présentant les principaux éléments des rituels, signes, mots, couleurs des décors, etc., dénommés *Tuileurs*⁵¹¹, *Mémentos* ou *Régulateurs* : le *Thuilleur de l'Écossisme* de Delaunay (1813)⁵¹², le *Thuilleur* de Grasse-Tilly (1813)⁵¹³, le *Manuel Maçonnique*, paru en 1820 sous couvert d'anonymat, connu sous le nom de *Tuilleur de Vuillaume*⁵¹⁴, ou le *Manuel général de Maçonnerie*, plus connu comme le *Tuilleur de Teissier* (1^{er} éd. 1845⁵¹⁵), et le *Nécessaire maçonnique* de Chappron (1817)⁵¹⁶. Vuillaume a encore édité un ouvrage dont le titre seul éclaire le propos : *L'Orateur Franc-Maçon...* (1823)⁵¹⁷, recueil de textes commentant le rituel, assez semblable aux recueils de discours aidant les prêtres à rédiger leurs sermons⁵¹⁸.

Outre ces ouvrages, nous mentionnerons *Le véritable lien des peuples ou la Franc-Maçonnerie rendue à ses vrais principes*, écrit par Nicolas Chaales-Des Etangs⁵¹⁹, les rituels de Ragon⁵²⁰, les trois volumes (classiques) de *La franc-maçonnerie rendue intelli-*

⁵⁰⁴ Anderson, 2007.

⁵⁰⁵ Fondée en 1912, dont l'objectif était de faire la lumière sur le « péril maçonnique » (la théorie du complot cher à l'abbé Barruel).

⁵⁰⁶ Anderson, 1930. On en trouve un seul exemplaire dans une bibliothèque universitaire, à la Bibliothèque Cujas de droit et de sciences économiques (Paris).

⁵⁰⁷ Anderson, 1995.

⁵⁰⁸ Langlet, 2004d.

⁵⁰⁹ Anderson, 2007.

⁵¹⁰ Langlet, 2002g.

⁵¹¹ L'orthographe de ce mot est variable, tuilleur, tuilleur, thuilleur.

⁵¹² Delaunay, 1821.

⁵¹³ Grasse-Tilly, 2003.

⁵¹⁴ Vuillaume, 1975.

⁵¹⁵ Teissier, 1993.

⁵¹⁶ Chappron, 1993.

⁵¹⁷ Vuillaume, 1823.

⁵¹⁸ Houdry, 1743 et 1865.

⁵¹⁹ Nicolas Chaales-Des Etangs (1766-1847).

⁵²⁰ Jean-Marie Ragon de Brettignies, 1781-1866.

gible à ses adeptes, d'Oswald Wirth⁵²¹, écrits en réaction contre les rituels positivistes du GODF de son époque⁵²². Nous avons aussi retenu, pour nos études sur la légende d'Hiram, l'ouvrage d'Eliphas Lévi, *Histoire de la magie*⁵²³, pour certains textes sur la Maçonnerie, et le petit livre de Papus⁵²⁴, *Ce que doit savoir un Maître Maçon* (1910)⁵²⁵.

Nous avons souvent fait appel aux rituels publiés par la *Fondation Latomia*. Cette fondation « a pour unique objet de promouvoir les recherches sur les rituels comme sur l'histoire maçonnique elle-même. A cette fin, elle met à la disposition des chercheurs tout document susceptible d'aider à cette promotion. Destinée en premier lieu aux Maçons, quelle que soit leur Obédience, elle peut être accessible, sur examen, à des chercheurs profanes qualifiés ». En raison de ses relations privilégiées avec la Bibliothèque du GO des Pays-Bas, la fondation a accès au fonds Kloss⁵²⁶, un fonds maçonnique très important, réuni au XIX^e siècle. Les documents, édités dans une série de CD-ROM, regroupent diverses collections (*Maçonnerie des Hommes*⁵²⁷, fonds *Mirecourt*⁵²⁸, *Brifaut*⁵²⁹, documents Sharp⁵³⁰, *Bonseigneur*⁵³¹, collection du comte de la Barre⁵³², et *Les Cayers maçonniques*⁵³³). Ce sont le plus souvent des reproductions de manuscrits accompagnés de transcriptions et, parfois, de traductions. Il y en a plusieurs dizaines, de tous Grades, et de tous Rits. Nous avons aussi fait appel à la Bibliothèque du Musée maçonnique de Bayreuth qui nous a, notamment, prêté l'ouvrage définitivement épuisé de Klaus Feddersen sur les Tableaux de Loge⁵³⁴.

Nous avons utilisé des rituels édités par différentes revues de recherche maçonnique, les célèbres volumes des *AQC (Ars Quatuor Coronatorum)* Transactions de la Quatuor Coronati Lodge No. 2076 (GLUA, 1884→), d'abord, pour leur ancienneté et donc le

⁵²¹ Oswald Wirth (1860-1943).

⁵²² Ils ont beaucoup vieilli, mais se vendent encore en grand nombre. Ce qu'ils offrent doit sans doute suffire à la majorité des pratiquants.

⁵²³ Lévi, 1986.

⁵²⁴ Dr Gérard Encausse, 1865-1916.

⁵²⁵ Bibliographie de Papus à : <http://www.crptrad.info/maitres/papus/bibliographie.htm> (07/2007).

⁵²⁶ Georg Burckhart Franz Kloss (1788-1854).

⁵²⁷ Collection, initialement de six volumes, acquise par André Joseph Lerouge (1760-1833) qui ne put obtenir que les cinq derniers.

⁵²⁸ Vers 1768, Poullain de Grandprey entreprit de réveiller la Loge *Saint-Jean du Parfait Désintéressement* à l'Orient de Mirecourt, au sud de Nancy. A cet effet, il réunit une collection de rituels, dont certains semblent venir du général von Hahn, connu pour avoir réuni une collection de dessins au trait représentant les tableaux de Loge de nombreux Degrés. La collection passa à A. J. Lerouge et ensuite à Kloss. Pour l'essentiel, il paraît acceptable de dater d'avant 1761 les cahiers de cette collection.

⁵²⁹ Elle appartient aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

⁵³⁰ Cette collection fut acquise, en 1952, par le Suprême Conseil de la Juridiction Nord du Rite Écossais Ancien et Accepté. Les documents sont en anglais.

⁵³¹ Ces documents ont été déposés à l'université *Tulane* de la Nouvelle-Orléans.

⁵³² L'important bibliothèque maçonnique de Sébastien Charles, comte de la Barre est actuellement la propriété du comte de Litchtervelde.

⁵³³ C'est le volume manquant de *La Maçonnerie des Hommes* (acquise par Lerouge), le premier de la collection, retrouvé en Australie, à la Bibliothèque Nationale australienne, dans le fonds Clifford.

⁵³⁴ Feddersen, 1982.

nombre de ses volumes et de ses études ; ceux de la revue *Renaissance Traditionnelle*, ou de feu la revue *Le Symbolisme* (→1972), les *Travaux de la Loge de recherches Villard de Honnecourt* (GLNF, 1980→) ; *Acta macionica*, la revue de la Grande Loge régulière de Belgique, ainsi qu'*Heredom, The Transactions of the Scottish Research Society* (Washington, D.C., 1992→), la publication du Suprême Conseil de la Juridiction Sud (USA), certains volumes d'*Ordo ab chao*, la revue du Suprême Conseil de France et la revue *Salix-Rencontres écossaises*, du Suprême Conseil pour la France. Nous avons consulté parfois, lorsque nécessaire, des exemplaires de *La Chaîne d'union* (GODF, 1983→), de *Le maillon de la chaîne maçonnique* (éditions Detrad-AVS) ou de *Points de vue initiatiques* de la GLDF⁵³⁵.

Nous signalerons enfin quelques ouvrages dont le but est de présenter une iconographie la plus fournie possible des divers objets maçonniques, dont certains sont réellement rituels comme les Tableaux, les Tabliers, les bijoux, des outils, auxquels nous associerons les photos de Loges⁵³⁶ révélant les dispositions des divers meubles et objets (colonnes, bannières, chaires, Tableaux), ou les plans de locaux ou bâtiments⁵³⁷ (tracés géométriques souvent particuliers) ; mais dont certains ne sont que des supports rappelant, par la présence de symboles, qu'ils sont fabriqués à l'intention des Maçons pour un usage privé ou de sociabilité (vaisselle, par exemple)⁵³⁸.

⁵³⁵ Périodique publié depuis 1966, et sous sa forme actuelle depuis 1971. S'est vendu en maisons de presse.

⁵³⁶ Cryer, 1990.

⁵³⁷ Binder, 1995 ; Curl, 1991 ; Moore, 2006.

⁵³⁸ Morata, 1988.

3. Les questions principales d'une recherche

3.1 Préambule

La Maçonnerie n'intéresse guère les sociologues, anthropologues, ethnologues et autres spécialistes des sciences humaines, à *quelques rares exceptions près*, nous l'avons vu. Ce sujet est sans doute pour eux inclassable. Certains spécialistes étudient avec compétence les symboles ou les rites de manière générale, mais il n'y en a pas pour réserver une place spécifique à la Maçonnerie.

Il existe des théologiens qui, à côté de la pratique religieuse, se penchent sur le corpus doctrinal. Tels les mathématiciens, à partir de postulats ou d'axiomes (Dieu, la Trinité, la divinité du Christ, la virginité de Marie, etc.), ils établissent de vastes traités, comparent et analysent les faits religieux. Bien sûr, ils évitent la Maçonnerie, ne serait-ce que parce que tous les Maçons ne croient pas en Dieu et qu'ils n'ont pas, *du moins en théorie*, de doctrine, tout au plus des *landmarks*⁵³⁹, mais aussi parce que le sujet ne s'y prête pas à leurs yeux, pas plus que tout fait initiatique, ésotérique par nature⁵⁴⁰. On peut dissocier la pratique religieuse de l'étude théologique, alors que beaucoup de *planches*⁵⁴¹, que nous considérerons comme éléments de la pratique maçonnique, se préoccupent de ce qu'est ou de ce que devrait être la Maçonnerie, et portent sur ses rituels et leurs symboles constitutifs. Ainsi, en Maçonnerie, on mélange pratique et étude théorique sur les rituels, du moins en France (Rits Écossais, Français ou Rectifié).

Les Maçons français⁵⁴², quelle que soit leur obédience, et ceux des pays ayant suivi leur exemple, font des « planches » et s'étudient donc eux-mêmes. On répugne pourtant à faire de la Maçonnerie un sujet d'études universitaires hors des Loges. Les historiens et les psychanalystes sont les seules exceptions notables : les premiers cherchent les racines et les origines de l'Ordre, les seconds assimilent la pratique maçonnique à une

⁵³⁹ On peut définir les « landmarks » ainsi : ils constituent un ensemble de principes que beaucoup de Maçons tiennent pour les préceptes antiques et intangibles de la Maçonnerie. On les considère comme les fondements de la régularité maçonnique. Chaque Grande Loge ou Grand Orient est jugé à partir de ces principes mais, comme toutes les puissances maçonniques sont indépendantes et qu'il n'existe pas d'autorité supérieure globale au-dessus d'elles, les principes de régularité peuvent différer selon les juridictions. Albert G. Mackey les a définis en 1865 en 25 principes venus peu à peu s'établir en us et coutumes universels.

⁵⁴⁰ Etienne, 2002 : 17, le souligne par ce simple exemple : « Dans le Grand dictionnaire des religions paru aux éditions PUF et dirigé par M. Poupard au mot "initiation" il n'y a qu'un renvoi "cf. rites africains". Cette problématique n'est pas surprenante ni choquante, il y a bien deux systèmes de socialisation : la pédagogie de l'imposition et l'initiation ».

⁵⁴¹ Nous aborderons cette notion en 3.6.7.

⁵⁴² Les maçonneries anglo-saxonnes, Emulation, York, ne permettent pas à l'adepte de faire des planches, on lui impose la seule connaissance par cœur des rituels. Cela ne devrait pourtant pas l'empêcher de réfléchir.

quête introspective et nos cérémonies à des séances de psychanalyse collective. C'est aussi, sous une forme différente, une recherche des racines et des origines. Le sens ne naît-il pas de la différence ?

3.2 *Position des universitaires*

On remarquera que, parallèlement, les Maçons dédaignent eux-mêmes les travaux de ces chercheurs et ne se soucient guère des études sociologiques, ethnologiques, ou autres concernant la Maçonnerie. Ceux qui font de la recherche sur la Maçonnerie n'évoquent, en grande majorité, que des études historiques et, encore, sur des domaines bien ciblés. Il est vrai que les travaux de nombre d'historiens actuels de la Maçonnerie sont remarquables et font oublier que les auteurs se contentaient, il y a peu encore, de recopier les travaux antérieurs sans chercher des sources et des documents authentiques⁵⁴³. À ce propos, Pierre-Yves Beaurepaire écrit fort pertinemment :

Chaque année la bibliographie maçonnique s'enrichit en France de plusieurs dizaines d'entrées⁵⁴⁴. Si l'on retranche les dossiers racoleurs d'hebdomadaires en mal de tirages élevés sur les « réseaux d'influence maçonniques »⁵⁴⁵ ou les travaux rédigés en dehors de tout sérieux scientifique, la moisson n'en demeure pas moins abondante. Mais ces fruits sont non seulement de qualité inégale —ce qui n'est pas propre à la recherche maçonnique— mais également trompeurs, car ils nourrissent une illusion, celle de la bonne santé de la recherche maçonnique en France. Elle reste effet en marge des champs de recherche « légitimes » de la corporation historique et partant à l'écart de la reconnaissance académique. Depuis vingt ans, le nombre de thèses soutenues ou en cours est très bas. Elles sont dans leur grande majorité l'œuvre d'érudits profanes ou francs-maçons qui ont fourni un travail de terrain important mais entrepris le plus souvent hors des canons universitaires. [...] ⁵⁴⁶

Il souligne en effet les réticences des historiens et les « *champs de recherche "légitimes" de la corporation historique* », et il conduit à comprendre ce que doit être « *la recherche maçonnique* ». Il poursuit en soulignant l'abondance des documents accessibles :

La Franc-maçonnerie n'attire pas les étudiants et leurs directeurs de recherche en dépit de l'existence de fonds documentaires accessibles, proches et volumineux, de la découverte régulière de nouveaux gisements, et des efforts des obédiences libérales pour ouvrir leurs archives et bibliothèques.

⁵⁴³ La thèse de Lassale, 1984 est une exception notable (et restée unique) : thèse d'Histoire, elle porte sur la formation et l'évolution du vocabulaire maçonniques français au XVIII^e siècle.

⁵⁴⁴ Il évoque en exemple la « *riche et brillante présentation historiographique de Charles Porset* ».

⁵⁴⁵ Des marronniers pour les hebdomadaires. Une information nulle pour le public. Mais chaque ville est servie d'un dossier sur « Les réseaux maçonniques de... ». Le fait que ces articles soient classés par les hebdomadaires eux-mêmes dans la rubrique « politique » le mettent hors du champ de nos études.

⁵⁴⁶ Beaurepaire, 2003 : 13.

Après ce bilan quelque peu pessimiste de la recherche historique, il constate plus loin :

Si, ces premières observations faites, on cherche à établir un diagnostic pour proposer une stratégie de relance, il faut s'intéresser aux structures d'encadrement de la recherche existantes. Significativement, aucune ne relève directement de l'histoire moderne et contemporaine⁵⁴⁷.

C'est pourquoi il lui est enfin possible d'affirmer :

En poursuivant notre tour d'horizon, nous arrivons à la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, où Antoine Faivre, germaniste, anime un séminaire réputé consacré à l'Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine. En raison de l'imbrication entre la nébuleuse ésotérique et la sociabilité maçonnique, dont on aura de nombreux exemples dans les chapitres suivants, ce séminaire a servi de cadre et d'auditoire à de nombreuses recherches sur la Franc-maçonnerie, mais pour l'essentiel consacrées au symbolisme et à l'étude des rituels de hauts grades. Malgré le nom du séminaire, l'histoire sociale et culturelle y est très marginale⁵⁴⁸.

Et, en effet, Antoine Faivre⁵⁴⁹ et Jean-Pierre Brach, qui lui a succédé comme directeur d'études, 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 la Sorbonne, s'intéressent plus à l'ésotérisme occidental qu'à la Maçonnerie⁵⁵⁰. Nous pourrions encore nous étonner qu'aucun spécialiste des *sciences humaines*, en dehors de l'historien, ne se soit réellement penché sur les rites maçonniques, et ne les ait comparés aux autres rites. On s'étonnera aussi que l'on n'ait pas cherché à apporter à la réflexion sur la Maçonnerie la contribution des sciences du langage, de l'histoire des idées, de l'histoire médiévale autre que celle des mythes. Tout reste (sans doute) à faire dans ces disciplines, avec les croisements nécessaires entre les disciplines.

On peut alors continuer de s'interroger sur les raisons d'une telle absence⁵⁵¹. Lorsque l'on déploie, en effet, de grands efforts (et des crédits) pour envoyer quelque chercheur à

⁵⁴⁷ *Ibid.* : 14.

⁵⁴⁸ *Ibid.* : 18. On sent bien que l'auteur regrette que l'on se préoccupe de sujets si peu importants.

⁵⁴⁹ Faivre, 1973 ; Faivre, 1996 et Faivre, 2003.

⁵⁵⁰ On trouve ces noms associés à la revue *Politica hermetica* dont le comité de rédaction est aussi composé de Xavier Accart, Michel Bouvier, Étienne Kling, Jean-Pierre Laurant, Pierre Mollier, Marco Pasi, Émile Poulat et J. Rousse-Lacordaire. Les noms de Jean Baubérot, Francis Bertin, Jean Borella, Alain Gouhier, Régis Ladous, Pierre Lory, M. Maffesoli, Michel Michel, et Pierre-André Taguieff sont au comité scientifique.

⁵⁵¹ Le catalogue informatisé des thèses (Sudoc) renvoie, pour « franc-maçonnerie », 38 réponses pour 34 véritables résultats (4 doublons). Sur les 34 résultats, 28 traitent de sujets d'histoire, d'histoire sociale, de politique ou de « sociabilité ». Seules 5 s'en démarquent : une de droit, une de lexicologie, une traite d'ésotérisme, une des hauts-grades, une de symbolisme et une de sémiotique. Pour des sujets souvent mis en rapport avec « franc-maçonnerie », comme « ésotérisme », le Sudoc renvoie 27 réponses dont 5 erreurs d'indexation. Pour « rites et cérémonies », on trouve 414 réponses dont la majorité concerne les rites afri-

l'autre bout de la planète étudier les rituels d'une tribu en voie d'« intégration » mais nouvellement découverte, on peut regretter de constater qu'une « tribu à rituel(s) » proche dans l'espace et à l'activité persistante, la Maçonnerie, n'a pas fait l'objet de ce type de curiosité aiguë et de recherches dépassionnées, utilisant les méthodes éprouvées de décodage rationnel. Le goût de l'exotisme n'explique pas tout. Les secrets allogènes sont-ils moins importants que les secrets autochtones, puisqu'on ne se prive pas de chercher les premiers et de se tenir sur la réserve sur les seconds ?

3.2.1 *Chercheur ou cherchant ?*

Il ne se trouve pratiquement pas d'allusion aux rituels (comme textes) dans les travaux de Gilbert Durand⁵⁵², ni chez Jean Hani⁵⁵³ pourtant fervent lecteur de René Guénon. Et reconnaissons que les Maçons ne cherchent guère à étudier leurs rites de façon comparative ! C'est pourquoi Bruno Etienne⁵⁵⁴ apparaît comme une exception dans ce paysage. Nous l'avons cité plus haut, dans *L'initiation*, cet auteur, anthropologue et Maçon, souligne la différence existant entre le « *cherchant* » et le « *chercheur* »⁵⁵⁵. En note de son introduction, il écrit : « *je revendique la double casquette à partir de mes deux postures ; je pratique, je suis alors le cherchant et le chercheur décrypte le sens que je donne à ce que "je" pratique* ». Nous le citerons plus longuement, mais la suite de ses propos concernent les compétences d'un anthropologue que nous ne sommes pas :

Rompant ainsi avec la tradition de fausse modestie qui veut, au nom de la tolérance dans nos loges, qu'un spécialiste d'une question se taise devant la certitude de celui qui sait tout comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, il y a en effet quelque utilité à prendre le problème de l'initiation d'une façon profane, par-delà la pratique de chacun d'entre nous et l'orthopraxie (c'est-à-dire une pratique vraie et ritualisée) de certains ou encore au-delà du rapport imaginaire que certains entretiennent avec leur propre démarche. Il paraît en effet fécond d'essayer de comprendre ce que l'anthropologie apporte à la connaissance de notre propre initiation car après tout il existe quelques profanes qui ont d'éminents spécialistes des religions, qui ne se prétendent pas de grands initiés mais qui ont écrit de fort belles pages sur l'initiation des hommes et des femmes sans entrer dans le Temple. De plus concrètement concerné par ma double appartenance, comme ce fut le cas pour G. Durand ou H. Corbin par exemple, je me pose la question depuis longtemps : qu'est-ce que ma profession m'a apporté sur le plan de mon initiation et vice-versa ?⁵⁵⁶

cains ou asiatiques (provenance des étudiants). Pour « rites de passage », il y a 29 réponses dont, aussi, la majorité concerne l'Afrique ou l'Asie.

⁵⁵² Durand, 1960 ; Durand, 1979 et Durand 2002.

⁵⁵³ Hani, 1992.

⁵⁵⁴ Etienne, 2000 et Etienne, 2002.

⁵⁵⁵ Etienne, 2002 : 12-13. Il récidive dans Etienne-Solis, 2008.

⁵⁵⁶ *Ibid.* :12-13.

Cette « double position » est évoquée par Francesco Remotti à propos de l'incomplétude des systèmes. Citant Douglas Hofstadter, Remotti écrit : « *Pour Hofstadter, travailler à l'intérieur des systèmes (par exemple calculer pour un mathématicien) est une chose, mais mener à bien des observations ou réfléchir sur ce système en est une autre. S'il est possible à une machine d'agir sans s'observer, "tous les humains sont capables, dans une certaine mesure, de travailler à l'intérieur d'un système tout en réfléchissant à ce qu'ils font"* (Hofstadter, 1985 : 43) »⁵⁵⁷. On ne saurait mieux exprimer les caractères inévitables d'une recherche sur un système. En pratique, il est nécessaire de comprendre qu'une étude de chercheur est de type anatomique et ne dispense en rien du vécu d'un « cherchant »⁵⁵⁸.

Si nous avons cité abondamment Pierre-Yves Beaurepaire, c'est qu'il nous semble exemplaire dans la démarche, et unique dans sa position. Pour lui, historien, la recherche maçonnique semble n'être constituée *que de l'Histoire*. Admettons-le, la « recherche maçonnique » désigne sous sa plume une recherche historique. Et il étaye sa thèse en brossant un panorama d'autres pays voisins dont nous citerons la bienheureuse Belgique (laïque, libérale et libérée), l'Espagne (et sa « *recherche sur le libéralisme* », malgré les efforts des forces réactionnaires et anti-libérales) et l'excellente Autriche (de « *posture résolument européenne* » où l'on a « *le souci permanent de replacer l'histoire maçonnique dans son environnement social, culturel et politique* »⁵⁵⁹).

Pour la Grande-Bretagne, il cite « *le Canonbury Masonic Research Center*⁵⁶⁰ créé à Londres en 1999 » et qui « *organise des cycles de conférences données par des chercheurs maçons –appartenant à des obédiences régulières ou non et profanes, et encourage financièrement les recherches* ». Mais une petite phrase assassine, dans le style de celles qu'il reprochera plus loin à André Kervella, nuance son approche scientifique : « *La Grande Loge [Unie d'Angleterre] se considère depuis le XVIII^e siècle comme la mère loge universelle et s'est octroyée le droit exclusif de reconnaître comme régulier ou de disqualifier comme irrégulier les autres corps maçonniques à travers le monde* »⁵⁶¹. Il énonce une des vulgates maçonniques françaises, une scie psalmodiée par plusieurs obédiences. Une approche dépassionnée de l'Histoire permettrait, semble-t-il, de revenir à un point de vue justifié.

⁵⁵⁷ Remotti, 2003 : 68.

⁵⁵⁸ Il apparaît même que cela est recommandé en Maçonnerie, mais elle n'échappe pas à la loi commune, même si l'habitude est de penser au contraire qu'on ne peut assumer deux positions en même temps. Or, ce n'est pas l'affirmation de deux positions, mais d'une double position.

⁵⁵⁹ Beaurepaire, 2003 : 20.

⁵⁶⁰ *Canonbury Masonic Research Centre*, Canonbury Tower, Canonbury Place, Islington, London N1 2NQ.

⁵⁶¹ Beaurepaire, 2003 : 21.

La question de la « régularité maçonnique » (reconnaissance diplomatique des obédiences entre elles, mais au-delà la régularité⁵⁶² du Rite et sa fonction initiante) est donc, en France, un sujet provoquant très vite des réactions épidermiques dont la violence ne repose généralement que sur une analyse particulière de l'Histoire. Particulière, mais incontrôlée, le plus souvent apprise « au berceau », et inlassablement répétée au fil des ans, elle en devient « vérité établie ». Néanmoins, P.-Y. Beaurepaire reconnaît ensuite que « *la Grande Loge Unie a favorisé la création au sein de l'Université de Sheffield – donc sous patronage universitaire du Centre for Research in Freemasonry, dont la direction a été volontairement confiée à un profane, Andrew Prescott* »⁵⁶³ (il a depuis démissionné, et laissé son poste au Dr Andreas Önerfors).

Fidèle à ses principes, il ne cite de thèses universitaires qu'historiques ou portant sur la « *sociabilité démocratique* » et regrette, en conséquence, « *Cette incapacité de la recherche maçonnique à capitaliser durablement l'investissement scientifique se prolonge au sein des plus jeunes générations de chercheurs* »⁵⁶⁴. Si nous le citons beaucoup, c'est par sa position isolée dans le domaine. Cet historien est le seul à aborder clairement la question et, même, à l'aborder tout simplement. La recherche maçonnique —qu'il nous soit permis d'éviter l'horrible vocable de « *maçonnologie* »⁵⁶⁵— n'est pourtant, croyons-nous, pas uniquement historique, et les recherches de Bruno Etienne le prouvent amplement. Ce dernier a la malchance d'être, par une autre approche, isolé lui aussi. Mais peut-être est-ce, à l'inverse, une chance véritable ? Un phare est toujours visible de loin, car isolé. Citons enfin, à propos de recherche maçonnique, l'existence récente d'un *Institut Maçonnique de France* qui avait affiché l'ambition, lors de sa création⁵⁶⁶, d'être un centre regroupant des chercheurs reconnus, mais qui semble être resté une coquille vide sous l'égide du GODF⁵⁶⁷, sans autre utilité que de distribuer un prix littéraire et une dé-

⁵⁶² Au sens maintenant de fidèle à une Règle.

⁵⁶³ Beaurepaire, 2003 : 21.

⁵⁶⁴ *Ibid.* : 26.

⁵⁶⁵ Terme forgé par Alec Mellor.

⁵⁶⁶ Créé en octobre 2002 par l'ensemble des neuf Obédiences composant « La Maçonnerie Française » (sic), l'Institut Maçonnique de France (IMF) a pour objet essentiel de redécouvrir, d'approfondir et de faire mieux connaître à tous les publics intéressés - maçonniques ou non - les valeurs culturelles et éthiques de la Franc-Maçonnerie, à travers son patrimoine historique, littéraire et artistique. Cette déclaration est devenue : « Neuf obédiences libérales et adogmatiques ont décidé de créer un espace commun de réflexion, de rencontres et de travail dit « La Maçonnerie Française » afin de mieux faire connaître les idéaux qui guident le travail des Franc-maçons. Ce sont Le Grand Orient de France, La Fédération Française de Droit Humain, La grande Loge de France, La Grande Loge Féminine de France, La Grande Loge Traditionnelle et Symbolique Opéra, La Grande Loge Mixte de France, La Grande Loge Mixte Universelle, La Grande Loge Féminine de Memphis-Misraïm, La Loge Nationale Française » (hermione.free.fr/autour.html).

⁵⁶⁷ Il est significatif que les liens retenus sur le site web de l'IMF ne concernent que le Musée du GODF, la fondation du GODF, la lettre de l'Iderm, ou les revues du GODF et que les « Pages internes » ne concernent que le Grand Collège du Rite Écossais Ancien Accepté. Grand Orient de France ». La démonstration est faite, en effet, d'un « *un carrefour éditorial où les auteurs des principales collections maçonniques*

coration maçonnique de convenance⁵⁶⁸. Néanmoins, son directeur, Roger Dachez⁵⁶⁹, a produit de nombreux travaux de grande précision⁵⁷⁰, fort utiles au chercheur du domaine et en assez grand nombre. Nous citerons ici, avec intérêt, l'opinion de cet auteur ayant fait sienne, dans le domaine historique, « *la position définie dès 1947 par deux grands historiens anglais de la Maçonnerie, Knoop et Jones, dans la préface à la première édition de leur ouvrage majeur The Genesis of Freemasonry* ».

« *En premier lieu, avertissaient les auteurs, bien qu'il ait été jusqu'ici habituel de penser l'histoire maçonnique comme quelque chose d'entièrement à part de l'histoire ordinaire, appelant ainsi et justifiant un traitement spécial, nous pensons qu'il s'agit d'une branche de l'histoire sociale, de l'étude d'une institution sociale particulière et des idées qui structurent cette institution, et qu'on doit l'aborder et l'écrire exactement de la même façon que l'histoire des autres institutions sociales* ».

Nous ne pouvons qu'approuver cette position. Nous reprendrons avec plaisir la suite du texte de Roger Dachez, soulignant encore que « *l'érudit anglais John Hamill, qui fut longtemps bibliothécaire de la Grande Loge Unie d'Angleterre, et conservateur de ses fabuleuses archives et de son musée, dans son ouvrage simplement intitulé The Craft, republié en 1994 sous une forme révisée et le titre History of English Freemasonry, exprimait clairement cette difficulté* :

« *Il y a donc, écrit John Hamill, deux principaux types d'approches de l'histoire maçonnique : l'approche dite "authentique" ou scientifique, selon laquelle une théorie est fondée ou développée à partir de faits vérifiables ou de documents ; et une approche dite "non-authentique" qui s'efforce de replacer la spirituelle dans le contexte de la tradition du Mystère, en cherchant des liens entre les enseignements, les allégories et le symbolisme de la Maçonnerie d'une part, et ceux de diverses traditions ésotériques d'autre part. L'absence de certaines connaissances sur la période des origines de la Maçonnerie, et la diversité des approches possibles expliquent sans doute pourquoi ce problème*

pourront, s'ils le désirent, coordonner leurs recherches et leurs projets, et les principales revues maçonniques conduire, chaque fois que cela paraîtra utile, des actions en commun ».

⁵⁶⁸ L'Ordre Maçonnique de La Fayette. La Circulaire-bulletin d'inscription envoyé « Aux Vénérables de Loge, Paris, Janvier 2005 », et signée R. Dachez est disponible sur : hermione.free.fr/. Elle est à distinguer de « *L'association de l'Ordre Lafayette* », créée en 1999 à l'initiative de trois personnalités françaises, « *en concertation avec leurs homologues américains (un gestionnaire, un artisan, un ancien militaire historien, un ancien consul), tous présidents d'association où ils ont constaté que la mémoire du Marquis de Lafayette s'estompait au moment où il était le plus indispensable que le souvenir et la signification de son action perdurent* ». Sa décoration est « *L'Ordre Lafayette/Lafayette Order* ».

⁵⁶⁹ Dachez, 2006.

⁵⁷⁰ Renaissance Traditionnelle, « *revue sans aucune attache obédientielle* » et Loge d'études et de recherche William Preston (LNF).

demeure encore si captivant. [...] Savoir si nous découvrirons jamais les véritables origines de la Franc-Maçonnerie demeure une question sans réponse »⁵⁷¹.

3.2.2 Comment définir une recherche « authentique » ?

Il faut néanmoins noter que l'alternative posée par J. Hamill rejette dans les ténèbres d'un enfer définitif, long et douloureux, tous ceux qui ne s'inscrivent pas dans son école, « l'authentique » donc, puisque « non-authentique » est destiné à définir, négativement, la voie selon laquelle il ne conviendrait pas d'étudier la Maçonnerie. On admet certainement, selon cette conception, que les études « authentiques » soient lues par tous, et admises comme pertinentes, mais celles qui s'en écarteraient seraient rien moins que des spéculations à la limite du superstitieux, du crédule, pour tout dire de l'erreur, car portant sur des sujets non scientifiques. Il semble que nous retrouvions l'exact symétrique de Patrick Geay.

C'est une position largement répandue, à laquelle nous n'échappons, tous, que rarement, mais qui révèle chez des auteurs qui, avançant des arguments d'autorité, mettent en avant *leur* lecture —sérieuse— des sources, une conduite analogue aux condamnations des hérésies par les catholiques ou des superstitions papistes par les calvinistes. Ridiculiser ce qui paraît contraire à son point de vue, ou seulement différent, est une méthode d'argumentation classique, l'*apo-dioxis*. On y souligne la non-pertinence de la thèse adverse, son absurdité ou sa faiblesse par un effet de connivence. C'est reprendre silencieusement une dichotomie pur/impur ou, plus trivialement, propre/sale. En outre, on y ajoute le tiers exclu : la *recherche* ne peut qu'être vraie ou fausse.

Nous ne voyons pourtant pas en quoi une étude de la surface des choses, celle du fait historique ou social, devrait exclure une recherche du contenu, qui concerne en priorité ce dont parlent les textes qu'utilisent les Maçons, qu'ils y croient ou non, qu'ils y attribuent un intérêt ou non. Notre approche ne s'inscrit pas, non plus, dans la « *tradition du Mystère* », ni des mystères, bien qu'il soit facile de trouver les parallèles évidents avec ces traditions, surtout celle du Mystère si on le définit dans le champ de la christianité, sur de simples fondements historiques, ethnologiques ou anthropologiques. Elle ne s'inscrit pas non plus dans la recherche des courants « ésotériques », hermétiques, occultes ou occultistes, qui fait le miel de nombreux auteurs. C'est une recherche du sens, non mystérieux, mais caché, occulté, par la surface du texte, et que peut faire émerger un travail utilisant des outils philologiques, exégétiques, herméneutiques ou sémiologiques.

Il semble certes plus facile de produire des listes de Rits, de Loges⁵⁷², des documents de correspondance et de les comparer, sans chercher de sens autre que factuel. Les hypo-

⁵⁷¹ Dachez, 1999 : 79-80.

thèses, de l'école « authentique », pour appréciables qu'elles soient, ne touchent pas au cœur de la problématique maçonnique, un *Rite* rappelons-le clairement, qui à l'évidence *dit* quelque chose. Elles ne proposent rien sur l'héritage et la circulation des idées, ce qui a sans doute quelque intérêt, et elle n'a pas non plus à chercher si ces textes ont un sens, ou ce qu'il est, comme, dans le cas qui nous intéresse directement, *à quoi tout cela sert-il* dans la pratique quotidienne du Maçon. Il est vrai que le terrain est aussi peu sûr qu'un champ de mines ou que les sables mouvants.

3.2.3 Délimitation de nos recherches

Mais nous nous y engagerons. Notre position sera donc la plus inconfortable possible⁵⁷³. En reconnaissant l'apport essentiel des historiens et de leurs recherches, nous avons cherché à étudier les textes *pour leur contenu*, sans y chercher à tout prix un ésotérisme quelconque, mais sans l'a priori de le rejeter s'il s'y trouvait. Il faut avouer que, dans notre cas, nous ne sommes jamais arrivé à une définition satisfaisante de cette notion⁵⁷⁴ qui n'a pas eu, pensons-nous, de répercussion majeure sur nos recherches. Plus modestement, nous nous sommes d'abord penché sur les textes pour comprendre la *mécanique* à l'œuvre, à travers la structure d'une cérémonie. La mise en lumière de celle-ci nous a renvoyé à l'élaboration du texte rituel, c'est-à-dire vers ses sources générales. Mais notre position est plus inconfortable encore puisqu'elle sera loin de s'appuyer sur la *doxa* maçonnique attachée aux différents points étudiés.

Après de nombreuses années de lectures diverses sur la Maçonnerie (mais aussi sur d'autres sujets connexes : le rite, les rites, l'initiation, les techniques rhétoriques, les symboles, l'exégèse, les sociétés de mystères antiques), et l'acceptation plus ou moins tranquille des théories développées par les auteurs parcourus (outre l'Histoire « maçonnique », manières d'envisager les éléments du « rituel » —le Rite— et explications des divers symboles souvent foisonnantes en raison d'une sorte d'ésotérisme diffus) ; après des années d'études personnelles de tel ou tel élément du rituel —études toujours parcelaires et selon la méthode découverte dans la pratique ordinaire—, nous nous sommes trouvé devant le constat que tout cela ressemblait à de l'entomologie sans théorie globale de la zoologie. L'arbre cachait sans doute la forêt, et même le rameau d'acacia pouvait cacher l'arbre entier. Pour continuer dans la métaphore sylvestre, que dire, alors, de la prise de conscience d'une forêt ! La Maçonnerie devait pouvoir s'étudier plus globalement, *par ses textes* en particulier, par ce qui en fait une société particulière, les rituels.

⁵⁷² Masgnaud, 1989, 1996, 2000 et la plupart des monographies régionales ou locales.

⁵⁷³ Jocher, 1999.

⁵⁷⁴ Etienne-Solis, 2008 se sont attelés à définir cette notion et d'autres, comme occulte, occultisme, etc.

Elle partage cela avec les confréries de pénitents, par exemple, dont les rituels présentent d'intéressantes parentés.

Notre premier travail important a d'abord porté sur l'*Initiation*, c'est ainsi que l'on appelle, ici, la cérémonie de réception. Il nous a semblé utile de l'étudier en entier, mais dans les détails, comme une longue phrase dont on étudierait les éléments grammaticaux. Pour justifier ce constat, nous avons supposé en outre que *les principes sont exposés au commencement*, d'une manière ou d'une autre, que cela soit explicite ou sous le voile de l'allégorie au moyen de symboles. L'effort a porté de la même manière sur la cérémonie du 3^e Grade où, à côté de points fort proches du 1^{er} Grade, nous trouvions des éléments très surprenants et caractéristiques.

Dans les deux cas, il s'agissait d'une « réception ». Les deux questions à s'être ensuite posées, sans ordre chronologique et sans hiérarchisation, ont été celles des sources, lesquelles se sont rapidement révélées chrétiennes, de leur apport dans les rituels, ainsi que des sources anglaises ou écossaises. Cette dernière question nous a contraint à des efforts de traductions qui n'étaient pas envisagées au début de ces recherches, et à l'établissement de différents outils personnels, comme une chronologie des traductions bibliques⁵⁷⁵ ou des textes maçonniques⁵⁷⁶.

3.3 La cérémonie d'Initiation

La cérémonie de réception est l'élément rituel initial pour celui qui intègre la « compagnie »⁵⁷⁷, c'est son premier contact avec le Rite. Outre une culture générale pimentée de curiosité, la lecture de René Guénon et de quelques ouvrages et dictionnaires de symboles⁵⁷⁸, mais aussi avec une formation d'angliciste et des réminiscences de cours de linguistique, puis de linguistique « structurale », nous n'avions, pour tout support d'étude, que notre connaissance d'un seul rituel, celui du RÉAA⁵⁷⁹. Nous avons donc commencé notre travail avec ce document, et avec ces outils. Il a d'abord été nécessaire, et plus simple, de lister les éléments de manière chronologique, puis nous avons essayé de dégager quelques principes. C'était globalement procéder à la manière accoutumée parmi les Maçons.

Mais, très rapidement, nous est venue l'intuition que l'on ne pouvait énoncer quoi que ce soit d'un peu général sur un seul exemple, et qu'il faudrait au moins faire intervenir

⁵⁷⁵ Annexe IV.

⁵⁷⁶ Annexe II.

⁵⁷⁷ Comme l'exprimait le XVIII^e siècle.

⁵⁷⁸ cf. la bibliographie dans Langlet, 2004a.

⁵⁷⁹ Le « rituel » d'un Rit de la Maçonnerie symbolique (ou bleue) est composé des textes des trois Grades : *Rituel du premier degré symbolique*, *Rituel du Deuxième degré symbolique*, *Rituel du Troisième degré symbolique*.

les rituels « cousins » pour se faire une idée plus globale de la cérémonie et du sens qu'elle pourrait dégager. Il a alors rapidement semblé impératif de rassembler les principaux rituels du 1^{er} Grade accessibles, le plus souvent en les photocopiant (la recopie manuelle ne fait plus partie des habitudes générales) à partir d'originaux en usage. Ce détail n'est pas inutile, car certains rituels comportaient des ajouts manuscrits prouvant que la fixité d'un texte (officiel !) peut être « tempérée » par les us et coutumes de telle ou telle Loge.

Cela a constitué notre premier corpus. Nous avons recherché les plus petites unités de sens de la cérémonie, sans avoir connaissance des travaux de Claude Lévi-Strauss ni d'une grille d'analyse théorique qu'il nous a fallu inventer au fur et à mesure. La bibliographie proposée dans « *Des Rits maçonniques. I. Vécu initiatique et Franc-Maçonnerie* » le révèle, elle ne comporte globalement que des références aux rituels ou au symbolisme, sans citer les théoriciens du rite, anthropologues, ethnologues ou sociologues⁵⁸⁰. Pratiquant du Rite, ou Maçon maçonnant, il nous a fallu adopter, quoique de manière naturelle, la double position de cherchant et de chercheur, disons, au moins, de cherchant réfléchissant sur sa pratique et sur les objets qui lui étaient proposés. Mircea Eliade, l'un des spécialistes des sciences religieuses à avoir abordé le fait initiatique — sans entrer toutefois dans le fond de la spécificité maçonnique —, à qui l'on demandait pourquoi il n'avait jamais jugé utile se faire initié, répondit qu'il pensait qu'il était inutile et sans doute néfaste d'être un insecte pour pratiquer l'entomologie.

Joli mot plein d'esprit et qui semble toujours, à beaucoup, frappé au coin du bon sens, mais qui ne tient pas compte, ou fait semblant de ne pas tenir compte, du fait qu'un homme n'est pas un insecte et qu'on ne dissèque que des textes, qu'une pratique et non des Maçons... La métaphore entomologique nous semble ici aussi injustifiée que trompeuse. Nous ne saurions mieux résumer la position qui est la nôtre, toutes proportions gardées, qu'en rappelant celle de Bruno Étienne. On se saurait être plus clair en répondant par-delà le temps à Mircea Eliade !, et réaffirmer ce qu'énonçait R. Hofstadter en 1985. Denis Jeffrey adopte dans ce cas le terme de « *ritualisant* »⁵⁸¹, qui n'est pas non plus dénué d'intérêt.

Nous avons tenté, dans notre première étude importante, de répondre aux questions suivantes : « *Que se passe-t-il exactement lors de la cérémonie de réception ?* » ou, plus trivialement, « *Comment ça marche* » ? Cela s'est ensuite accompagné de : « *Que signifie ce qu'on y dit et comment cela progresse-t-il, de l'entrée à la réception dans le*

⁵⁸⁰ cf. la bibliographie de Langlet, 2004a.

⁵⁸¹ Jeffrey, 2003 : 3. Il écrit : « *Je vais présenter le rite de l'intérieur, pour montrer comment il se vit, comment il se met en scène, comment il se pratique. Le point de vue est celui du ritualisant, c'est-à-dire de celui qui pratique le rite* ».

groupe ? », de « *Comment justifier le discours qu'on y tient, à quoi cela renvoie-t-il ?* » qui voisinera toujours avec la question « *Est-ce que l'aspect un peu décalé du Rite maçonnique a un sens par rapport à la société globale ?* ». Il y avait de nombreuses autres interrogations, mais nous nous limiterons à celles-là. Les différents rituels sont vite apparus comme des variations à l'intérieur d'un ensemble faisant système : on y retrouvait, en substance, les mêmes éléments fondamentaux, la base, dans des configurations à la fois semblables et différentes. Un même objet⁵⁸² symbolique pouvait trouver une place à un moment différent du rite et être justifié par un autre discours, mais il était présent dans le système. Les rituels étaient alors l'illustration de ce que C. Lévi-Strauss a appelé des « *aires de transformations* », sans qu'il nous soit encore possible donner un nom au phénomène constaté. Néanmoins, il y avait une surprenante cohésion des éléments d'une cérémonie parfois survalorisée, mais parfois considérée comme la dépouille d'un passé un peu folklorique.

Remarquons, une fois encore, que l'initiation maçonnique, comme tout rite de passage, est d'abord une cérémonie consistant à admettre un individu, l'*impétrant*, au sein d'un groupe d'individus déjà initiés, la Loge. Pour comprendre ce mécanisme, nous pouvons nous aider du concept de *holon*, défini par Arthur Koestler dans son essai *Janus – Esquisse d'un système*⁵⁸³ : le rapport de toute entité aux autres entités rassemblées en groupe est un équilibre entre deux forces, l'une centripète, tendant à l'intégration au groupe et l'autre centrifuge, tendant à son rejet. L'initié est ainsi un *holon* par rapport à la Loge. La définition de Koestler renouvelle (en le reprenant) le *hólon* de Parménide (la sphère de l'être) qui est un tout autosuffisant, complet et parfait, puisque sans parties.

3.3.1 La cérémonie et ses structures

Cette étude a donc commencé en tenant compte, d'abord, de l'enchaînement des séquences, ou chronologie séquentielle de la cérémonie : préparation (du candidat), entrée dans la Loge, voyages, serment, communication des secrets⁵⁸⁴. Le corpus rituel initial s'est augmenté d'études sur les différents Rits. Chaque élément étudié permettait de retenir une sorte de mini-corpus constitué des extraits des rituels sur tel ou tel point auxquels venaient faire écho les sources dont il était loisible de disposer. Suivaient des observations sur chaque point étudié, mais le découpage adopté s'est rapidement démarqué de ce que la littérature maçonnique proposait par ailleurs, et propose encore en général. L'*Introduction* à ce travail sur l'Initiation, devenu un livre par acharnement, soulignait l'axe de travail envisagé :

⁵⁸² Objet, au sens d'un élément ayant une identité propre.

⁵⁸³ Koestler, 1979.

⁵⁸⁴ Langlet, 2004a.

Il s'agit ici, non seulement d'analyser les symboles présents, mais aussi leur environnement et, surtout, *les rapports*⁵⁸⁵ qu'ils ont entre eux, puisque c'est dans ces rapports que les choses prennent leur sens. [...] Il ne s'agira pas de produire un travail d'érudition, même si, pour étayer notre cheminement, nous nous sommes permis des citations qui exprimaient, ou qui illustraient, le mieux, notre propos. Sur ce plan-là, d'autres peuvent faire mieux que nous. Il ne s'agira pas non plus de faire entrer les symboles dans telle ou telle grille profane, ou exotérique, ni de chercher à en « forcer le sens », mais de les laisser vibrer⁵⁸⁶.

L'approche peut sembler impressionniste, et elle l'est certainement, mais qu'il nous soit permis de supposer que cela ne constitue pas un défaut dans ce type de recherches, tous les angles d'attaque pouvant apporter quelque ration de sens. Notre approche, inscrite dans le titre, « *Vécu initiatique et Franc-Maçonnerie* », souligne que l'aspect personnel ne semblait pas pouvoir être évacué sans dommages du travail de réflexion. Cherchant/chercheur. L'effort que nous envisagions —et qui demeure identique aujourd'hui— était de dégager non seulement « *les éléments identiques ou semblables* », mais aussi les grands « *invariants* », ce que nous avons appelé alors « *la charpente* ». Il ne nous était d'ailleurs pas venu une meilleure image pour exprimer le sens des recherches engagées.

Nous nous sommes donc attaché à chercher, au sein des Rits, les éléments identiques ou semblables, les points de rapprochements, qui sont ce sur quoi la communauté est évidente. Ces éléments sont quelquefois dispersés dans des grades différents, mais leur usage permet d'en éclairer le sens. Tel geste sera fait au premier grade dans un Rit et au troisième degré dans un autre, par exemple. Ces éléments émergent des Rits, comme les îles de la mer, en indiquant tout ce qui lie, par nature, les Rits particuliers et qu'on peut ne pas voir au premier abord, parce dissimulé sous la surface. C'est ce que nous pourrions appeler les invariants maçonniques. Ces éléments sont distincts des landmarks, même s'il leur arrive de se croiser et, pour certains, de se superposer. Ces invariants sont aussi des invariants symboliques, que l'on trouve utilisés par d'autres traditions, adaptés ici à un contexte particulier et entourés d'un discours spécifique⁵⁸⁷.

Les points de rapprochements, les invariants, soulignaient en creux les variantes, mais celles-ci nous paraissaient si naturelles que nous n'avions pas pris conscience de leur importance. En fait, nous cherchions d'abord ce qui faisait de ce Rite, une ritualité particulière. Même si nous reconnaissons la validité de ses travaux, et même si nous nous appuyons sur une histoire des textes, la recherche « historique » nous est apparue assez inadaptée à notre démarche pour la raison suivante : si un élément apparaît dans un rite,

⁵⁸⁵ Nous soulignons.

⁵⁸⁶ Langlet, 2004a : 12.

⁵⁸⁷ *Ibid.* : 17.

il peut avoir été emprunté à une liturgie antérieure, qui l'avait elle-même emprunté précédemment. L'origine historique d'un symbole ne peut qu'être qualifiée d'*émergence*, ou de première attestation, dans l'état actuel de nos connaissances, et jamais comme une invention, au sens de sa non-existence absolue antérieurement. Tout texte est, d'une certaine manière, porteur des textes antérieurs et cela nous semble applicable aux éléments du Rite.

Quoi qu'il en soit, ces premières études ont porté en grande partie sur le serment et sur les conditions qui l'entourent et le précèdent. Même sans l'apport d'A. Van Gennep, venu plus tard, nous n'avons pu que remarquer, dans la suite séquentielle, les étapes qu'il avait dégagées. L'isolement du candidat, dans une pièce à l'écart⁵⁸⁸, quelle que soit sa configuration, correspond à la phase du *préliminaire* ou séparation de l'individu du groupe, son « monde ancien ». La difficulté réside dans la disposition complexe de certains locaux. Elle retient l'attention par un foisonnement d'objets qui servent aisément de prétexte à d'innombrables travaux symboliques dépareillés et fragmentaires.

Le candidat passe par un lieu qui est le point de rencontre de plusieurs principes. C'est d'abord un lieu de séparation et de mise à l'écart, car coupé de l'extérieur. Cela est déjà important. C'est en même temps un lieu d'enfermement, car toujours clos. Cela aura aussi un rôle significatif. C'est, enfin, un lieu sans lumière, ou seulement éclairé d'un cierge. C'est un lieu où commencera le renouveau initiatique. Selon les Rits, ce lieu sera le support d'un sens symbolique plus ou moins profond⁵⁸⁹.

Il n'est donc possible de préparer l'agrégation à une communauté qu'en créant une rupture, une distance avec le groupe d'origine, au moins symboliquement. Il était ensuite facile de repérer ce qui appartient à la phase *liminaire* (du latin *limen*, seuil) ou phase de mise à l'épreuve, avec les rites de marge qui, souvent, confrontent l'impétrant avec sa propre mort. Ici la prétendue mort (« au monde profane ») dans le Cabinet de Réflexion (pour les Rits concernés) est une séparation, un *préliminaire*, alors que la mort simulée au 3^e Degré appartiendra au *liminaire*, à la déstructuration de la *communitas*⁵⁹⁰. L'entrée, accompagnée d'une « porte basse » ou étroite, est le début du *liminaire*⁵⁹¹. La vêtue requise « ni nu, ni vêtu », dépouillement des marques du monde antérieur — appelée « préparation » — marque ce statut d'indétermination. Le candidat est « agi » de l'extérieur, répète ce qu'on lui souffle, obéit aveuglément aux injonctions. Il subit par-

⁵⁸⁸ Langlet, 2004a : Chapitre I.

⁵⁸⁹ *Ibid.* : 28.

⁵⁹⁰ Turner, 1990. Victor Turner a repris les thèses de van Gennep et analysé plus spécifiquement la phase liminale qu'il nomme aussi *communitas*.

⁵⁹¹ Langlet, 2004a : Chapitre II. *La préparation*.

fois l'ordalie (coupe amère⁵⁹²). Il est instable, un pied dénudé, l'autre chaussé, marchant parfois sur des « planches à bascule », etc. Dépouillé, chahuté⁵⁹³, il est dans un monde indifférencié et, à un moment, il ne peut plus reculer. Il ne peut sortir qu'initié, sinon c'est la mort qui l'attend, mort véritable dans les rites ancestraux pour ceux qui ne pouvaient réussir les épreuves, mort symbolique ici, qui sera représentée par le rejet total de la communauté à laquelle il aspirait. Mais l'indétermination dans laquelle il se trouve, que le discours souligne, est aussi et surtout un entre-deux, une sorte de sas. Cela le place dans un espace transitionnel, dont on pourrait dire qu'il est virtuel, mental, certainement non matériel même si la topographie peut l'illustrer. Un espace créé par le discours, d'abord, et vécu comme tel par le candidat.

Il existe des étapes où l'on demande au candidat s'il désire continuer. Le jeu des contrastes est intense et ce stade « entre-deux », *déstructuré mais en attente*, sera palpable sous une autre forme lors de l'accès au 3^e Grade dans une Loge désaxée⁵⁹⁴. Cela correspond précisément aux mécanismes soulignés par M. Leone, quant à la déstructuration de la conscience lors d'une conversion⁵⁹⁵ : les vérités d'hier ne sont pas encore remplacées par celles de demain, instabilité du système antérieur et déstabilisation de l'identité religieuse. Dans le Rite, ces phases précèdent le serment, anticipation, ou premier temps, de la phase *post liminaire* : l'agrégation au groupe, assimilation à la *communitas*⁵⁹⁶. Tous les éléments du Rite sont canoniquement disposés le long de l'arc initiatique.

Une précision supplémentaire s'impose ici : dans la plupart des Rits⁵⁹⁷, la première phase du liminaire est occupée par une prière. Ce point a longuement retenu notre attention⁵⁹⁸, mais peu de choses étaient disponibles dans la littérature maçonnique. Pourtant les anciens textes, avant d'avoir été laminés par les idéologies politiques, comportaient ce type de texte. La prière constitue le premier élément de rupture avec le monde antérieur, du candidat d'abord, mais c'est aussi la rupture réitérée lors de chaque « ouverture » de la Loge. Elle trouve son symétrique dans la prière de « fermeture », et constitue la rupture, cette fois, du temps sacralisé du Rite, au retour à la vie ordinaire⁵⁹⁹.

⁵⁹² Le modèle est à trouver dans le seul exemple d'ordalie biblique, Nb 5, 11-31. Un mari déshonoré commence par faire une « oblation de jalousie » ; le prêtre prépare une boisson, les « eaux d'amertume et de malédiction » (de l'eau sacrée, avec de la poussière du sol) que la femme doit boire ; enfin elle prête un « serment d'imprécation » et boit la coupe. Si elle n'est pas incommodée, elle est déclarée pure, dans le cas contraire, elle subira de terribles tourments (Revault, 1967 : 30).

⁵⁹³ *Ibid.* : Chapitres III et IV .

⁵⁹⁴ Langlet, 2008b, ou dans le Temple noir au 18^e degré.

⁵⁹⁵ Leone, 2004.

⁵⁹⁶ *Communitas* est emprunté à Turner, 1990. La *communitas* n'est pas une simple collection d'individus placés, à un moment donné, côte à côte, par le rite, mais leur congruence, leur osmose existentielle, le passage du micro- au macro-, un changement d'échelle significatif, de la personne à la communauté.

⁵⁹⁷ Tous les Rits de langue anglaise, *sans exception*, et les versions anciennes des Rits pratiqués en France.

⁵⁹⁸ Langlet, 2001a et 2006b.

⁵⁹⁹ *Ibid.* Voir la Présentation.

3.3.2 *Le serment*

Il s'est dégagé, en fin de compte, que le serment constituait la partie centrale du rite⁶⁰⁰ (ce dont personne ne doute), que tout le reste le prépare. Le seul nombre de pages que nous y avons consacrées le démontre aisément, 205 sur 430, soit 47,67 % de l'ouvrage total⁶⁰¹. Le serment laisse apparaître la structure suivante : le candidat, un bandeau sur les yeux (conditions du liminaire), est toujours conduit à un endroit particulier où sont disposés les objets appelés « *les Trois Grandes Lumières de la Maçonnerie* » pour y prêter le serment d'entrée dans la communauté (phase post-liminaire)⁶⁰². Ce serment conditionne « la restauration de la Lumière », c'est ainsi que l'on appelle le retrait du bandeau (temps 2 du *post-liminaire*).

La méthode comparative permet de constater que certains Rits procèdent, ici, de manière simple, en une séquence serment>lumière, et que d'autres allongent le procès avec un *premier* serment accompagné d'un retrait temporaire du bandeau, suivi d'un nouveau serment, le « bon », avec retrait définitif du bandeau et restauration définitive de la Lumière. Si nous prenons comme unité de mesure cette manière la plus simple, et pourquoi ne le ferions-nous pas, les quelques Rits procédant différemment compliquent quelque peu les choses en doublant certains éléments et en anticipant certains autres. Nous retrouverons cela avec, justement, la saynète accompagnant le « premier serment », appelée « scène du parjure », qui introduit au 1^{er} Grade des éléments du 3^e, avec la présence d'un « cadavre »⁶⁰³. Ce transfert semble relativement récent, les Rits aux racines les plus anciennes, « modernes » ou « anciens », ne comportent pas ce scénario. Le *Régulateur* et les Rits anglo-saxons (RE, RY) actuels ne connaissent qu'un seul serment, le RÉAA et le RFGO (et un Rit minoritaire, le RMM, de forte inspiration RÉAA) en proposent deux⁶⁰⁴. L'« innovation » est typiquement française. Nous en trouverons d'autres avec les légendes du 3^e Grade. Le clivage ne se fait pas ici entre *anciens* et *modernes*, mais entre anglais et français. Un autre exemple de transfert, plus ancien, réside dans la marche par-dessus le tapis, au RÉR, anticipant le « passage au-dessus » du 3^e Grade⁶⁰⁵.

3.3.3 *Une ligne de partage*

Ce qui s'est enfin dégagé, à la suite de la phase « serment », c'est tout l'ensemble justifiant l'agrégation au groupe, nommé ici « communication des secrets »⁶⁰⁶ (temps 3 du

⁶⁰⁰ Langlet, 2004a : Chapitres VI à VIII.

⁶⁰¹ Hors introduction, conclusion et annexes.

⁶⁰² Langlet, 2004a : 233.

⁶⁰³ *Ibid.* : 157.

⁶⁰⁴ *Ibid.* : 192 et 198.

⁶⁰⁵ Langlet, 2008b : Chapitre V.

⁶⁰⁶ *Ibid.* : Chapitre IX.

post-liminaire). La traduction des phases rituelles en séquences au moyen de tableaux⁶⁰⁷, c'est-à-dire le passage du discours linéaire à ses principes structurels, a nettement fait apparaître un élément masqué par les rituels, précisément par l'abondance du discours : il constitue une ligne de partage entre deux types de Rits, les Rits A (Anciens) et M (Modernes). Ce point n'avait jamais été, à notre connaissance, repéré par les auteurs, Maçons ou non, écrivant sur le Rite : les Rits « anciens » (Rits anglo-saxons et RÉAA, sur ce point) investissent le nouveau promu d'une vêtue particulière selon deux conditions. L'une est secondaire, c'est la reprise de ses vêtements habituels. L'autre est principale, c'est la communication des « secrets » du Grade. Les Rits A communiquent en effet les secrets *avant* l'investiture du Tablier (et parfois des Gants) qui devient donc la marque du partage des secrets de la communauté (« *il vous donne le droit de vous asseoir parmi nous* »), en concluant la phase *post-liminaire* (Tableau 12, ci-dessous). La vêtue rituelle, symbole de l'assimilation au nouveau monde, de l'admission dans la *communitas*, indique que plus rien ne sera comme avant.

Par contre, les Rits M remettent le Tablier *avant* de communiquer les secrets (cf. le Tableau). On dira, d'une autre manière, qu'ils les communiquent *après* avoir revêtu le candidat des attributs vestimentaires rituels, comme si, dans ce cas, ces vêtements *autorisaient* la communication. L'inversion des procédures peut sembler de peu d'intérêt mais elle révèle, mieux que tous les discours, deux polarisations de ce que l'on entend par « Maçonnerie ». Au-delà des procédures, il existe certainement une conception très différente de la fonction transformatrice du Rite. Le *Tablier* n'est plus dans le second cas la marque de l'acquisition d'un savoir, il est celle de son accession. Est-ce bien raisonnable ?

Tableau 12. La communication des secrets (abrégé)	
<p><i>Groupe A</i> Lumière Secrets du Grade Reconnaissance Tablier Charité Outils Bienvenue</p>	<p><i>Groupe M</i> Lumière Tablier Secrets du Grade Reconnaissance Charité Bienvenue</p>

Ainsi, d'une recherche philologique⁶⁰⁸ (au sens saussurien⁶⁰⁹) visant à trouver le sens, nous avons abouti à la mise en lumière de structures dont nous n'avions *a priori* pas soupçonné l'existence.

⁶⁰⁷ *Ibid.* : annexes, tableaux 1 à 14.

⁶⁰⁸ Le terme (et ce qu'il sous-entend) est actuellement plutôt déprécié (entre-t-il encore dans le champ de recherches légitimes ?). Cela nous semble injuste. Le choix des moyens heuristiques doit viser à la meilleure efficacité reconnue pour celui qui recherche l'exégèse d'un texte.

⁶⁰⁹ Saussure, 1969 : chap. 1, Introduction (« *Ensuite parut la philologie [...] qui veut avant tout fixer, interpréter, commenter les textes ; cette première étude l'amène à s'occuper aussi de l'histoire littéraire,*

3.4 La légende d'Hiram

3.4.1 La découverte de nouveaux outils

Cet axe de recherche a ensuite conditionné nos travaux sur la légende d'Hiram. Nous avons bénéficié, pour cela, de la découverte récente des outils de la sémiotique qui, si nous ne les manions pas avec aisance, nous ont néanmoins apporté quelques principes d'analyse supplémentaires ou, plus exactement, nous ont permis d'envisager des pistes qu'eux seuls pouvaient révéler.

Ils ont, par exemple, proposé un cadre de travail, une formalisation opérante, sinon opérative, permettant d'aller plus loin que nos premiers outils. Un médiéval aurait dit qu'ils ont remplacé ce qu'il appelait la *grammaire*, à la suite d'un saint Augustin formé à la rhétorique et aux arts libéraux, fort bon rhétoricien lui-même, et qui considérait la *Grammaire* comme la première des sciences. Pourquoi ? D'abord parce que l'étude des mots ne doit pas cacher la recherche de la vérité qu'ils contiennent : « *A quoi sert, en effet, une clef d'or, si elle ne peut nous ouvrir ce que nous voulons ? Et quel est l'inconvénient d'une clef de bois, si elle le peut ? Car nous ne recherchons rien d'autre que de voir ouvert ce qui est fermé* » écrivait-il⁶¹⁰. Son but ultime était l'interprétation de l'Écriture, et celle-ci passe par la linguistique, première discipline, premier des arts. Cela met en réalité davantage l'accent sur la technique exégétique que sur la technique grammaticale, et on ne peut parler ici de grammaire dans notre acception habituelle. Cette étude se préoccupe de ce qu'on appellera plus tard la « grammaire d'un texte », tout ce dont il est composé, du discours de surface à sa structure profonde par la découverte des mécanismes qui le sous-tendent. Nous n'avons pu que remarquer, dans l'introduction à notre traduction du *Ms Regius* :

La Grammaire, comme « science du langage » selon l'expression d'Augustin, était considérée comme la clé de toute connaissance positive et, pour cette raison, le premier des Arts. Guillaume de Conches, (†1152 ?), comme son maître Bernard de Chartres, souligne le fait que la *grammaire* est le fondement de tout savoir, et Jean de Salisbury (c.1120- †1180) semble avoir rédigé le *Metalogicus*⁶¹¹ pour défendre les opinions de ses maîtres sur l'importance fondamentale de cette étude, opposée à la dialectique. Il écrit : « *Si la grammaire est la clé de toute littérature, et la mère et la maîtresse du langage, qui sera assez orgueilleux pour l'écarter du seuil de la philo-*

des mœurs, des institutions, etc. Partout elle use de sa méthode propre, qui est la critique »). Notre propos n'est pas l'histoire littéraire, ni la fixation des textes, même si parfois cela reste nécessaire, mais bien leur *interprétation*. Et il n'est certainement pas le sens qui correspondrait à cette autre définition : *La philologie est une discipline qui se propose d'étudier une civilisation ancienne (par ex. gréco-romaine pour la philologie classique) ou médiévale (par ex. philologie romane, celtique, germanique, etc.) à travers les documents écrits, littéraires et administratifs, qui nous la font connaître* (U. de Lausanne, section Français).

⁶¹⁰ Augustin, 1997 : Livre IV, 11, 26.

⁶¹¹ Ouvrage de logique, et aussi premier ouvrage montrant une bonne connaissance de l'*Organon* d'Aristote.

sophie ? Seuls ceux qui pensent que ce qui est écrit et dit n'est pas nécessaire à qui étudie la philosophie » (*Metalogicus*, I, 21). Richard de St. Victor (†1173) fait de la grammaire la servante de l'histoire : « Tous les arts servent la sagesse divine, et chaque art inférieur s'il est bien à sa place, conduit à un art supérieur. Ainsi la relation existant entre le mot et la chose demande que la grammaire, la dialectique et la rhétorique conduisent à l'histoire » (ap. Vincentium Bell., *Spec. Doctrinale*, XVII, 31). Si elle est « l'art de parler et d'écrire correctement », ce n'est pas cette seule définition que le texte évoque ici. Dans les *Noces de Mercure et de Philologie*, la grammaire admet que ses devoirs sont partagés par les philosophes et par ceux qui se livrent à l'étude des textes littéraires, parce qu'ils fondent tous leur démarche sur l'expression verbale⁶¹².

Nous avons ainsi pris conscience qu'une réflexion sur le langage demeurait présente au cœur de tous nos travaux sur « le rituel », et cela nous a conduit dans plusieurs directions : la recherche des *techniques rhétoriques* lises en œuvre par les rituels, la présence, dans ces textes, de paradigmes, la mise à jour des *sources textuelles* et le *pouvoir ontologiquement transformateur* de ces textes.

3.4.2 Les structures de la légende

La légende d'Hiram sert de pivot à la cérémonie du 3^e Grade dont les caractéristiques sont fort comparables à celle du Premier. Si le « rite de passage » sous-tend, globalement en effet, le Rite maçonnique, il ne faut pas se laisser abuser par le découpage en trois Grades, comme si l'ensemble était une sorte de manteau d'arlequin. Si l'on est en droit de considérer chaque Grade comme un passage en soi (reprenons ici la notion de *holon*), il semble souhaitable d'envisager non pas trois initiations (trois passages), mais une seule « découpée » en trois étapes structurellement interdépendantes et coordonnées. Ce qui implique une seule logique au travail, dont les éléments sont distribués au long d'un seul axe constitué de l'ensemble des Grades. Un manteau d'arlequin fascine par ses nombreuses parties de diverses couleurs⁶¹³ et en arrive à faire oublier que c'est un ensemble clos (même relativement). Les plus anciens textes faisaient recevoir « apprenti-compagnon », puis maître, *presque aussitôt*⁶¹⁴, ce qui n'était sans doute pas seulement pour contenter les personnes de qualité entrant dans la société. Le découpage temporel (passage d'un Grade à l'autre après un temps fixé) est postérieur. On assiste alors à une reprise sémantique du Rite : on fait *comme si* on était dans un métier (quels sont les tours de main ?). Mais c'est vrai aussi d'une progression religieuse (noviciat, etc.).

⁶¹² Langlet, 2009b : 29.

⁶¹³ Comme le « pavé mosaïque » dans sa formulation anglaise : « *The Mosaic Pavement may justly be deemed the beautiful Flooring of a Freemasons' Lodge, by reason of its being variegated and chequered* »

⁶¹⁴ Jackson, 1986 et Langlet, 2003a.

Il y a pourtant, dans le Rite comme système, des étapes que l'on ne refait pas, et d'autres qui le peuvent. Elles reproduisent à l'identique *la première fois*, ou le font avec des variations n'ayant de sens qu'en raison de la première fois, sans rompre l'unité profonde. Ces éléments sont globalement les suivants : *baptême*-passage de l'eau, une seule fois ; *mort*, une seule fois⁶¹⁵ ; un seul *Tablier*, re-décoré ensuite ; une seule paire de *Gants* ; une seule *entrée* dans la communauté ; un seul *changement* de niveau (physique) mais en trois épisodes et à l'aide de trois *loci* ; une seule mise à *l'écart*, reproduite ensuite par le découpage ternaire ; une seule *marche* rituelle, avec variations liées au Grade ; une seule *création/onction* (reproduite au RÉAA, par exemple, à l'identique) ; une *batterie* (avec variations ensuite) ; une attribution d'un *nom* rituel (variations selon le Grade) ; une seule *reconnaissance* (Frère) de la communauté, avec variation gradiale ; un partage rituel de *nourriture*, reconstruction après la déstructuration (fréquemment réitéré, sans variations sensibles) ; un seul type *d'élection* (« *c'est bien la personne digne de...* ») ; une prise de possession d'un *espace* (avec variation de dénomination) et une prise de possession de la *bonne place* (« suivant son rang », à partir du même principe) ; un type *d'admonition* (répétée).

Tout cela est soutenu par une seule « théorie », mort/renaissance, dont les premiers éléments sont à distinguer au 1^{er} Grade, début de l'arc initiatique 1^{er}-3^e, le 3^e Grade en présentant la clôture, ou la complétude, l'autre extrémité de l'arc. Le Grade intermédiaire (2^e) sert de « passage » entre les deux, préparation qui se poursuit, en même temps que terme qui s'annonce. Par contre, un brouillage peut se produire par l'insertion tardive, au 1^{er} Grade, nous l'avons évoqué, d'éléments remplaçant ou se superposant aux éléments originaux, et au 2^e, d'une multitude d'outils pour « faire constructeur »⁶¹⁶.

3.4.3 Le double système

Les phases de la cérémonie du 3^e Grade étant, dans le principe, similaires, l'effort a alors porté sur la légende elle-même. Nous avons entrepris d'en dégager les invariants, sur l'hypothèse toujours présente qu'ils formaient *ensemble* un système particulier, les variantes n'étant justement que des accidents (ou des spécificités) ne mettant pas en péril la globalité du système. Dialectique de la substance et de l'accident. Nous avons regroupé ces invariants en plusieurs sous-ensembles paraissant homogènes, au fur et à mesure de l'étude. Il a été, pour cela, nécessaire d'établir un nouveau corpus, plus large, puis d'y relever, dans l'ensemble des variantes, les différents éléments de la légende⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Voir nos précisions plus haut.

⁶¹⁶ Voir ci-dessus, p. 65.

⁶¹⁷ Annexe VI.

La méthode, où les « personnages » sont autant les êtres humains que les objets ou les concepts, nous a libéré du schéma méthodologique antérieur, même si les structures de la cérémonie du 3^e Grade semblaient d'emblée plus nettes. Disons que cela a fait apparaître les relations-fonctions du parcours génératif et, ce qui est à remarquer, l'absence apparente de voix personnelle à l'arrière-plan du texte. Cela a permis en outre de souligner, sur l'exemple précis de la légende, la différence entre une histoire et un récit, comme la fonction paradigmatique de ce dernier. Les conséquences en ont été de chercher en quoi la légende constituait un paradigme, et cela nous a incité à découvrir son modèle de composition, ou sur quels modèles elle avait été élaborée. Cela nous a conduit dans deux directions : le tissage de notions, et la vérification des sources.

Les invariants établis, la légende a laissé apparaître deux trames narratives distinctes semblant coordonnées de la manière suivante : d'abord, tout ce qui concerne la mort du héros et qui s'arrête à son assassinat ; ensuite, les tribulations (textuelles) du cadavre⁶¹⁸. Pour optimiser les conditions de comparaison des différentes versions, il nous a été parfois nécessaire de « mettre en texte » un contenu qui s'exprimait uniquement sous la forme d'un catéchisme habituel. L'artifice semblera surprenant, mais cela a représenté la manière d'obtenir ici un corpus homogène et facile à étudier.

Habituellement, on ne voit dans la légende (dans une version quelconque) qu'un récit unique dont on a le plus grand mal à débrouiller les fils. La détermination des deux trames narratives, au contraire, nous a permis de distinguer d'une part leurs principes d'articulation, d'autre part de supposer un modèle préalable. L'élaboration de cette hypothèse, un « modèle » mental, n'impliquait pas la justesse de sa réalité et requérait une série de vérifications. Celles-ci, compte tenu des notions constitutives du modèle et de la comparaison avec d'autres récits du même type, nous ont aidé à distinguer deux récits différents, celui du « *martyre d'un héros* » d'une part, et celui du « *saint fondateur* » de l'autre, deux notions absolument étrangères, dans cette manière de les énoncer, à la littérature maçonnique, de manière générale. Nous en disons quelques mots dans l'Introduction⁶¹⁹ à nos études sur le sujet :

Le lecteur étonné découvre alors la plus grande diversité des approches et des tentatives d'explication. Celles-ci portent d'abord sur la *présence* de cette légende dans les rituels maçonniques, sur les raisons de celle-ci, ensuite sur le sens qu'on peut lui attribuer. De points de vue variés, les hypothèses seront les plus différentes et les explications fondées sur les prémisses les plus étranges. Certains, en France, vont chercher des sources « *opératives* » c'est-à-dire, pour eux « *compagnonniques* » en raison de la présence de la notion de *construction* dans le récit. Cette hypothèse a toujours

⁶¹⁸ Langlet, 2008b : chapitre IV.

⁶¹⁹ *Ibid.* : Introduction

enflammé les imaginations romantiques. Elle ne fait que franciser la *vulgate de la transition* chère aux auteurs Maçons des décennies passées⁶²⁰. D'autres (et ce sont parfois les mêmes) font appel à des apports *chevaleresques*, et établissent une liaison directe avec les Templiers, faisant dériver le terme « temple » des célèbres moines-soldats⁶²¹. Ils s'appuient, pour étayer cette hypothèse, sur les rapprochements qu'ils établissent entre la légende d'Hiram et des légendes chevaleresques⁶²². Celles-ci semblent prouver la source « templière » par les parallèles dans le traitement de certains thèmes. [...] Si l'on peut trouver des points de convergence, sans doute est-ce en raison d'une trame commune plutôt que d'une filiation. Mais la veine généalogique fait ici encore des ravages. [...]

Cependant, le mythe templier associe des éléments épiques (les prouesses de chevaliers), la nostalgie d'un passé reconstruit et idéalisé, sinon inventé (les grandes vertus des ordres monastiques alliés à celles des ordres de chevalerie), le parfum d'une « doctrine secrète » attribuée aux templiers (sans autre preuve qu'une attente inquiète) et l'injustice de leur traitement (une bonne vieille vendetta traversant les siècles). Le fumet du secret attire toujours des curieux qui en trouvent des preuves de l'existence et qui l'inventent lorsqu'il n'y en a pas. [...]

Il existe aussi des hypothèses politico-symboliques où les Stuarts⁶²³ (qui ne demandaient rien) sont appelés en renfort⁶²⁴. L'Histoire anglaise (anglo-écossaise, plutôt) est largement sollicitée sur des rapprochements entre le thème de la légende (au moins l'un d'eux, le meurtre) et « *la décapitation de Charles I^{er} (1649) par les partisans de Cromwell* »⁶²⁵, ou l'assassinat de Thomas Beckett (1170). [...] Mais nous sommes encore, avec l'hypothèse anglaise, devant une *vendetta* comparable à celle des templiers. Deux valent mieux qu'une. Ce fut aussi l'avis de Lantoin⁶²⁶, et celui de Ragon qui n'en fait jamais d'autres.

Outre ces hypothèses, on va même jusqu'à concevoir des syncrétismes fusionnant les origines *artisanales* et *chevaleresques*, en y ajoutant, pour faire bonne mesure, des origines *sacerdotales*. Cela recrée le modèle fondé sur l'idéologie tripartite indo-européenne. On trouvera aussi des hypothèses *politico-chevaleresques* pimentées de *mytho-hermétique* [...], et de très nombreuses thèses défendant avec acharnement les

⁶²⁰ Dachez, 1999 : 80.

⁶²¹ Durand, 2002. Il est loin d'être le seul. Le Forestier, 1987 développe un chapitre à ce propos, tome 1, chap. III d'un ouvrage qu'il intitule « *La franc-Maçonnerie templière et occultiste* ».

⁶²² On trouvera un exemple de ces légendes dans Girard-Augry, 1996 : 162-3.

⁶²³ Durand, 2002 : 75, reprenant Boucher, 1994 qui reste populaire, malgré tout.

⁶²⁴ Les monarques de la dynastie des Stuarts occupèrent d'abord le trône d'Écosse où ils furent de grands bâtisseurs (Stirling, Falkland, Linlithgow, Edimbourg). Le plus célèbre de ces souverains fut Marie Stuart dont le nom est attaché à de nombreux châteaux et établissements religieux. Son fils, le roi Jacques VI d'Écosse, devint Jacques I^{er} d'Angleterre lors de l'Union des Deux Couronnes (1603). Le siècle fut marqué par des conflits religieux, avec pour résultat l'exil des Stuarts et l'ascension de leurs partisans, les Jacobites. Après l'exécution de son père en 1649, Charles II (1660-1685) devint Charles II d'Angleterre, et fut reconnu roi d'Écosse et d'Irlande. En 1651, il mena une invasion contre Cromwell, mais fut défait et se réfugia en France durant 8 ans. À partir de là, les hypothèses les plus hardies fabriquent une Histoire de la Maçonnerie française.

⁶²⁵ Durand, 2002 : 76. Une malencontreuse coquille a fait imprimer « *Charles Hier* ».

⁶²⁶ Cité par Boucher, 1994 : 252.

origines païennes de la légende⁶²⁷. [...] Remarquons d'abord qu'on n'hésitera pas à mettre à contribution tout ce qui vient d'un « *fond des âges préchrétiens* », en résumé, tout ce qui semble conforté par des rites dits primitifs. Le « primitif » et l'« archaïque » semblent, aux défenseurs de ces thèses, l'assise la plus solide d'une grande antiquité de la légende et ils l'affectent sans sourciller de l'adjectif de *traditionnel*.

Notre hypothèse des deux trames de « la légende » réclamait la vérification de chacune d'entre elles. Le schéma canonique du martyr, la première trame, s'énoncera bien en sept points : persécution, menace, affirmation, arrestation, questionnement, supplice et mort du héros. La question s'est alors posée de la solidité de cette thèse : « *Ne pouvons-nous utiliser ce schéma et le confronter à la légende d'Hiram pour découvrir si celle-ci présente les mêmes caractères, ou des caractères comparables ? Est-il certain, en fait, que ce schéma s'applique à la légende maçonnique ?* »⁶²⁸ Les éléments de la légende, comparés point par point, en ont offert une possible élucidation.

3.4.4 *Les sources chrétiennes*

Mais il a fallu, pour nous en assurer, faire abstraction de tout le commentaire habituel, pro- ou anti-maçonnique, offert au public captif des Maçons, comme à celui, curieux, des non Maçons. La grille d'analyse qui se dégageait était absolument étrangère à cette littérature, mais elle apportait en même temps un support de réflexion nouveau, très chrétien. Trop, peut-être. Le modèle du martyr renvoyait, à l'évidence, au modèle ultime de la christianité, la Passion du Christ. Chaque événement de celle-ci trouvait un écho dans le martyr d'Hiram qui, en conséquence, devenait, pour les Maçons (puisque la légende les concerne), le *modèle* à imiter, mais un modèle plus proche, plus accessible que le « super-modèle » qu'est le Christ. Modèle plus silencieux, aussi, et donc plus rassurant : le nom de Jésus, comme de Christ, n'apparaissent jamais. Les Maçons auraient d'ailleurs bien du mal à admettre l'identité avec ce modèle, ce que révèle une phrase de Patrick Geay : « *Assez proche du martyr⁶²⁹ quant à son déroulement, ce meurtre fut justement comparé à celui des Quatre Saints Couronnés...* »⁶³⁰. L'auteur ajoute aux pieuses références maçonniques, les Quatre saints couronnés, une autre référence habituelle servant de « filiation » textuelle à la légende d'Hiram, *Les quatre fils Aymon*⁶³¹. Il n'affirme qu'ensuite, assez justement, que cela évoque « *sur un plan supérieur le sacri-*

⁶²⁷ Blanchet, 1994.

⁶²⁸ Langlet, 2008b : *La double trame*.

⁶²⁹ Nous soulignons.

⁶³⁰ Geay, 1997 : 154.

⁶³¹ Langlet, 2008b, Annexe « Hiram », A59. Voir aussi Salix HS, 1995 : 50.

fice du Christ »⁶³². Cela révèle que, quoi que l'on ait sous les yeux et quel que soit l'éclat de l'évidence, on-ne-peut-pas admettre le « super-modèle ». Qu'on se rassure, l'étude d'un texte et la reconnaissance de ses sources ne sont en rien contaminants. La légende, par la structure de son discours comme par les notions qu'il renferme, s'est ainsi inscrite dans la littérature hagiographique.

À côté donc d'une *utilisation directe* d'éléments bibliques, les autres, qui les entourent, de même que la trame générale du récit, semblent révéler une organisation textuelle renvoyant à un type de littérature appelée *hagiographie*. On la définit comme un genre narratif dont l'intention est « *édifiante* » et qui fait partie à la fois de la littérature didactique et de la littérature religieuse. [...] L'historicité des événements n'a pas à être prouvée, son intention est autre⁶³³.

Le constat, à ce point de notre étude, a été qu'il convient souvent de faire abstraction des vulgates proposées dans une nébuleuse sémantique maçonnique, et qu'il est absolument nécessaire de sortir des voies qui semblent à jamais tracées pour découvrir non seulement la structure réelle du discours, mais aussi son horizon d'attente. Les préventions des Maçons envers la culture religieuse en général, et chrétienne en particulier, comme celles des chrétiens envers la Maçonnerie ne facilitent pas l'avancée de la recherche maçonnique par la mise en commun d'outils adaptés.

La seconde trame narrative prend exactement naissance là où la première connaît sa conclusion, *la mort du héros*, persécuté, arrêté, jugé, tourmenté, exécuté. La comparaison s'établit ici avec les légendes de « saints fondateurs » de communautés religieuses, du passé médiéval, bien entendu. Ce point est aussi surprenant, mais c'est sans doute de cette manière qu'il convient de trouver le *modèle*. Nous avons, en conséquence, tenté de comprendre comment et autour de quoi cela s'organisait, par un nouvel inventaire précis des éléments de cette partie. Pour cela, il a semblé possible de se fonder sur une classification en dix points, représentant autant de séquences et formant un ensemble cohérent : un *tombeau* et un *héros défunt* ; la *disparition* du corps ; les tribulations de celui-ci, c'est-à-dire la *translation*, avec sa *recherche* ; *l'invention* du corps ; les *manipulations* des ossements ; le *retour* dans la communauté ; *l'inhumation* en cérémonie par la *communauté rassemblée*.

Ces séquences peuvent comporter plusieurs éléments « miraculeux » se manifestant autour du corps ou des ossements. À ce point, les tribulations du cadavre textuel renvoyaient aux disparitions/re-découvertes des légendes hagiographiques. Le « chrétien » se manifestait de nouveau, et largement, mais la manière habituelle de commenter la légende occultait totalement ces références. Par contre, divers auteurs travaillant sur des

⁶³² Geay, 1997 : 155.

⁶³³ Langlet, 2008b : Chapitre IV.

sujets des plus éloignés du nôtre venaient nous fournir des arguments positifs, Michel Lauwers⁶³⁴, Xavier Dectot⁶³⁵, Jean-Loup Lemaitre⁶³⁶, Philippe Ariès⁶³⁷ ou Peter Brown⁶³⁸. Une double vérification dans le corpus confirmait une thèse qui ne s'était dégagée qu'à l'analyse des textes ou, si l'on veut, d'un méta-texte configuratif⁶³⁹, de la mise en forme du récit du point de vue de son organisation « architecturale ». D'une « archi-texture », pour reprendre le terme de G. Henrot⁶⁴⁰. La question de l'hypothèse peut être envisagée non du côté d'un texte premier, copié et recopié, c'est-à-dire une filiation d'œuvres, mais de l'inscription dans un modèle global, dans une trame générale nourrissant cette légende comme elle en a nourri d'autres.

3.4.5 Révisions radicales

Si nous pouvons convenir que le refus des sources chrétiennes manifeste une recherche un peu précipitée des grandes structures anthropologiques de la légende, nous constatons que : « *il ne nous semble pas possible de refuser l'apport spécifiquement chrétien qui en réalité a intégré tous les apports antérieurs et leur a donné une cohérence dans laquelle nos sociétés se retrouvent* »⁶⁴¹. La reconnaissance des sources et des usages religieux associés nous a alors conduit à réexaminer *entièrement* les différents points de la légende sur des bases nouvelles, totalement éloignées des considérations et théories habituelles. Il a été nécessaire, pour cela, de faire entrer en jeu un « culte des reliques » que nous ne connaissions préalablement que comme « survivance d'un culte populaire », et dont nous étions loin de soupçonner les liens avec la cérémonie maçonnique⁶⁴².

Il nous a fallu reconsidérer la notion de « temple », à la fois en l'élargissant comme paradigme et en la restreignant dans le champ chrétien, pour qu'elle se dégage dans la cohérence globale de la légende. Il y existe plusieurs points, en effet, considérés comme des paradoxes, au mieux, ou des incohérences, au pire. Ce qui s'est manifesté lors de cet effort de révision a renforcé l'hypothèse d'un substrat chrétien, et même canoniquement

⁶³⁴ Lauwers, 1996 et Lauwers, 2005.

⁶³⁵ Dectot, 2006.

⁶³⁶ Lemaitre, 1989.

⁶³⁷ Ariès, 1977.

⁶³⁸ Brown, 1984.

⁶³⁹ À propos de Zola, Lumbroso, 2007 écrit : « Ce volet relève du métatexte configuratif, qui concerne la mise en forme du roman du point de vue de ses organisations architecturales. Il nous introduit dans un espace qui n'est plus l'espace décrit dans l'œuvre mais dans celui, abstrait et mental, des diagrammes qui calculent les positions des composantes du roman selon une visualisation interne à l'esprit : le rang des personnages, l'espacement des descriptions, les reliefs de la courbe narrative, selon une vision maçonne et pyramidale. S'y trouvent, d'abord, les formes qui appartiennent à la configuration du volume de l'œuvre : le cadre qui sémiotise un territoire réel et sa métonymie ».

⁶⁴⁰ Henrot, 2008.

⁶⁴¹ Langlet, 2008b : Introduction.

⁶⁴² Langlet, 2008b : Chapitre V.

trinitaire, pas aussi silencieux qu'il pouvait sembler au premier regard, se déployant dans un espace mental adapté où « temple » désignait, sous des dehors hébraïques visibles, donc acceptables, un édifice ou une construction mentale, chrétienne dans ses principes comme dans ses usages. Comment illustrer mieux la manière dont les siècles passés et, en particulier, les XVII^e et XVIII^e ont envisagé le « Temple de Salomon » qu'en l'illustrant d'une gravure tirée de la « Bible de Royaumont »⁶⁴³.



Salomon fait assembler tout son peupl. pour célébrer avec plus de solennité la dédicace de son Temple.

Figure 2. Salomon en son Temple

Nous avons ainsi proposé l'analyse suivante de cette gravure : « *un roi Salomon célébrant le culte dans un Temple peuplé d'une foule de fidèles. Le roi, à genoux, les mains jointes dans un geste de prière chrétienne, fait face au peuple hébreu, nombreux, qui remplit un édifice semblable, dans le moindre détail, à une cathédrale gothique, voûtes, piliers, fenêtres, vitraux, chœur fermé, etc. Salomon est vêtu d'un riche manteau orné de fourrure et il est coiffé d'une couronne très occidentale. Ainsi, la gravure propose au lecteur un Temple biblique absolument semblable à l'église chrétienne, et un peuple hébreu assistant à la dédicace du Temple, à l'intérieur, comme on le fait d'une église-cathédrale. L'erreur, décelable immédiatement, n'existe qu'en apparence car c'est, par l'image, l'affirmation d'une complète identité entre les espaces. Y avait-il alors une quelconque nécessité de dessiner un temple antique et un roi vêtu à l'hébraïque ?* »⁶⁴⁴

L'archéologie et la reconstitution historique n'étaient pas encore des préoccupations. Le monde était encore un vaste réseau de signes, ce qui était représenté renvoyait à des principes, non à des faits contingents.

En outre, toute la dialectique concernant le *Mot*, que le personnage éponyme aurait « possédé », sa prononciation ou non, le remplacement du *Mot* originel et le questionnement sur la « Parole perdue » apparaissaient comme ayant des fondements théologiques plus que religieux, mais restaient fondés sur un christianisme en permanence à l'arrière-plan⁶⁴⁵. C'est pourquoi il nous a semblé que la légende d'Hiram se présentait comme une *lectio divina* sans robe de bure, mais que les outils rhétoriques y étaient in-

⁶⁴³ Voir Annexe IV.

⁶⁴⁴ Langlet, 2008b : Chap. VII.

⁶⁴⁵ *Ibid* : Chap. XI.

clus en totalité. Les étapes de la préparation s'appuyant sur les « arts libéraux », au 2^e Grade, nous en ont semblé une confirmation. Les parties exégétiques des premiers textes qualifiés de « maçonniques » semblent appuyer cette hypothèse⁶⁴⁶.

En réalité, cela nous incite à penser que tout commence là, que cet ensemble méthodologique est *premier*, mais qu'on y a *emprunté*, pour créer un ensemble maçonnique en trois étapes (trinitaire ?), une « forme adaptée », les deux degrés d'une maçonnerie ouvrière survivante ou moribonde, apprenti et compagnon, grades « spiritualisés » sans lien autre que de structure avec les loges d'antan, c'est-à-dire les deux Grades connus par le bon pasteur Anderson, et ceux qui gravitaient autour de la première Grande Loge. Comme l'indique un ancien rituel « écossais », la *Maçonnerie de théorie* a utilisé, avec ces deux Grades, les habits de la société des *maçons de pratique*.

3.4.6 L'apport de Vladimir Propp

Dans *Morphologie du conte*, Vladimir Propp définit 31 fonctions dans les contes russes qu'il a étudiés. Il a constaté que ces fonctions étaient toutes présentes dans l'ensemble du corpus retenu, avec la découverte qu'elles se répétaient sous des formes diverses d'un conte à l'autre. Même si cela réduit les fonctions à un nombre déjà important, cela permet de rendre compte des variantes et de les inscrire dans un cadre relativement général. Il a aussi insisté sur le point suivant : « *la question de savoir ce que font les personnages est seule importante ; qui fait quelque chose et comment il le fait, sont des questions qui ne se posent qu'accessoirement* »⁶⁴⁷.

Vladimir Propp souligne que « *la répétition des fonctions par des exécutants différents a été remarquée depuis longtemps par les historiens des religions dans les mythes, mais ne l'avait pas été par les historiens du conte* »⁶⁴⁸. La séparation entre les disciplines n'a pas que des vertus. Ensuite, il a restreint le nombre des fonctions et l'on remarquera avec intérêt qu'il « *définit aussi le conte merveilleux comme un récit à sept personnages* »⁶⁴⁹ : le héros, l'objet de la quête, l'agresseur, le mandateur, le donateur (qui soumet le héros à une épreuve et le récompense en lui donnant un *auxiliaire*), l'imposteur (ou faux héros).

Il ajoute, pour préciser sa pensée, que « *les caractères et les fonctions des dieux se déplacent des uns aux autres et passent même, finalement aux saints chrétiens* » puis, que « *les fonctions sont extrêmement peu nombreuses alors que les personnages sont*

⁶⁴⁶ Langlet, 2006c.

⁶⁴⁷ Propp, 1970 : 29.

⁶⁴⁸ *Ibid.* : 30.

⁶⁴⁹ Simonsen, 1984 : 53. Elle signale que le folkloriste Alan Dundes radicalise, sur les contes indiens, la démarche de Propp au moyen de paires d'opposés : manque/ suppression du manque, interdiction/ transgression, assignation des tâches/ accomplissement et manœuvre de tromperie/ victime dupée.

extrêmement nombreux », au contraire. Les éléments des contes sont ainsi permanents, des *fonctions*, alors que les personnages qui les remplissent sont différents et nombreux mais ne sont pas permanents comme tels. La succession des éléments, par contre, est établie comme rigoureusement identique d'un conte à l'autre. Ceux-ci possèdent alors une structure que l'on considèrera comme « canonique »⁶⁵⁰.

À partir de la matrice établie par Propp, nous avons entrepris d'analyser la *légende d'Hiram*, pour savoir *d'abord* si ce récit répondait aux mêmes critères ou à des critères analogues, ensuite, s'il était structuré de cette manière, et enfin, si les fonctions proppiennes pouvaient s'appliquer. Certaines d'entre elles ont été regroupées par Propp en *parties* indiquant les liens de structure qu'elles entretiennent. Dans cette étude particulière, placée en annexe de *Les sources chrétiennes de la légende d'Hiram*⁶⁵¹, la fonction formulée par Propp est reprise, précédée de sa numérotation, puis nous avons exposé le caractère comparable de la légende d'Hiram.

En 1972, Jean Saulnier avait lui-même proposé dans un ouvrage plus général sur la Maçonnerie, une analyse d'après Propp⁶⁵². Notre étude ayant été rédigée, le hasard nous a fait retrouver son ouvrage que nous avons d'abord feuilleté, puis relu attentivement, après y avoir découvert son utilisation de la grille proppienne. Nous n'avons pas manqué d'ajouter, pour chaque point, ce qui est analogue à notre étude et ce qui en diffère. De manière générale, il a été aisé de constater que la méthode appliquée au conte russe – étendue ensuite à d'autres types de textes – s'applique sans difficulté à la légende d'Hiram. Certes, elle ne retient pas la totalité des fonctions, mais l'auteur avait signalé ce point qui pourrait inquiéter le chercheur.

Pour prendre un exemple, les personnages, représentant des *fonctions*, n'ont pas besoin d'être définis par une identité. Dans la légende d'Hiram « selon Propp », cela se manifeste ainsi : l'agresseur est triple et n'a pas réellement d'identité. Lorsqu'on lui donne un nom, plusieurs cas se présentent : soit chaque forme de l'agresseur a un nom différent (trois noms), soit les noms sont assez proches pour révéler une quasi anonymité des personnages-supports. Ils ont en commun de rester flous car, à part ce nom éventuel, ils ne sont pas autrement définis. Ils n'ont d'autre existence que leurs *actes*, parfois par

⁶⁵⁰ Claude Brémont a réalisé, postérieurement, une matrice, beaucoup plus abstraite, pour analyser les récits régis « *par une intention moralisatrice forte* ». Elle opère à partir de trois séquences : dégradation/ amélioration, mérite/ récompense, démérite/ châtement. Cette matrice n'est pas non plus réalisée entièrement dans chaque conte. Greimas, enfin, a repris le schéma des sept « personnages » de Propp et a établi son « modèle actanciel » qu'il suppose adapté à tous les types de récit. Il ne restera que six « actants » chez Greimas. Mais, dans ce cas, l'abstraction est encore plus forte et le modèle définit des relations qui correspondraient aux modalités de l'action humaine, vouloir, savoir, pouvoir.

⁶⁵¹ Langlet, 2008b : Annexe A65, *La légende selon Propp*.

⁶⁵² Saulnier, 1972 : 162-166.

la médiation de rares paroles qui, lorsqu'elles existent, reprennent les énoncés des serments et n'ont qu'un but didactique.

Même Hiram ou Salomon ne donnent pas lieu à descriptions. Seule, leur fonction est soulignée par la légende. Ce sont des figures paradigmatiques, et ils ne sont traités que comme des silhouettes, personnifications de vertus. Salomon est *le Sage* respectant une mission de son père en construisant un Temple que celui-ci n'avait pas pu réaliser. Hiram est *l'architecte* obéissant aux ordres du roi. Hiram de Tyr recevra le même traitement : il n'est guère plus que *le fournisseur* des matériaux. Allié de David, le père, le roi de Tyr est celui du fils. On n'en saura pas, on n'en découvrira pas davantage, seule la fonction est essentielle.

Chaque partie du triple personnage occupe une fonction différente : respectivement celle de père, de fils et d'agent⁶⁵³. Ils forment un acteur collectif, une entité triple tendue vers le bien que représente la création/construction du Temple. Les agresseurs forment aussi un *acteur collectif*, triple par conformation chrétienne, et cette entité est, à l'inverse, la triade négative⁶⁵⁴. Les maçons partis à la recherche du corps forment un nouvel acteur collectif, qui sera détaillé en neuf, en France, et en douze ou quinze, en Angleterre⁶⁵⁵. Les uns sont « le constructeur », les autres, « l'agresseur », les derniers « le maçon ».

La méthode adoptée nous écarte sensiblement des analyses habituelles et elle n'a été féconde qu'en nous obligeant à ne considérer que des « grands ensembles » notionnels. Elle évite de « symboliser » sur des détails (« l'âge du capitaine ») qui ne sont, finalement, que peu importants pour le sens global. Les fonctions et leur interactivité commune dégagent *le sens* de manière plus placide.

3.5 *Les sources textuelles et la question de la traduction*

Une recherche semble n'être jamais linéaire. Elle ne suit pas une impassible logique causale mais, au contraire, elle progresse en zigzags ou par sauts successifs. L'établissement du corpus « Hiram » nous a conduit à rechercher et à sélectionner des textes parmi les plus anciens —effort philologique indispensable— dont les « anciens catéchismes » publiés en 1943 dans *Early Masonic Catechisms* par le célèbre trio Knoop-Jones-Hamer⁶⁵⁶. Nous avons d'abord travaillé à partir des traductions accessibles, en premier lieu, celles publiées dans les volumes *Villard de Honnecourt* (GLNF), puis

⁶⁵³ Langlet, 2008b : chapitre XI.

⁶⁵⁴ *Ibid.* : chapitre XII.

⁶⁵⁵ *Ibid.* : chapitre XIV.

⁶⁵⁶ EMC, 1943.

de divers numéros de *Ordo ab chao* (SDCF). Un numéro double de ce périodique, à diffusion restreinte mais au volume important (808 pages), proposait une série de rituels s'offrant de tracer l'évolution dans le temps d'un certain nombre de notions récurrentes. L'une des idées ayant présidé à cette édition était de mettre à disposition des informations sur les origines des pratiques rituelles et d'en montrer les permanences temporelles. Il était, bien entendu, précédé d'une introduction s'inscrivant fortement dans la théorie de la transition et dans une particularité, nommée la tradition salomonienne.

Le premier texte de ce recueil à avoir attiré notre attention (document 1-1⁶⁵⁷) était une traduction intitulée « *Le Grand Mystère des Francs-Maçons découvert* » (1724) [titre original : *The Grand Mystery of Free-Masons Discover'd*]. Si nous étions familier du texte à partir de la huitième réplique, puisqu'on n'y lisait que des notions connues, les sept premières nous intriguèrent. Elles étaient beaucoup plus brèves que le reste du document et de bien d'autres dans d'autres textes, et les réponses étaient lapidaires. Notre attention a été particulièrement attirée par la question : « *Comment vont les équerres ?* », à laquelle était répondu : « *Tout Droit* ». Si la présence d'équerre dans un texte maçonnique n'a rien d'incongru, la question semblait bizarre et la réponse, encore plus. Après vérification, le texte original était « *How go squares ?* », la réponse, « *Straight* ». On en saurait être plus concis, en effet.

Ce qui précédait était structuré ainsi : la première question était une salutation de paix, la seconde évoquait les heures six et douze, la troisième demandait si l'on avait beaucoup de travail⁶⁵⁸. Tout semblait normal dans le monde rituel. La quatrième question, « *Donnez-vous ou prenez-vous ?* » avec, comme réponse, « *Les deux, ou ce qu'il vous plaît* », offrait une alternative en style maçonnique, mais sans référence précise sur ce qu'on prend ou qu'on donne. Mais pourquoi pas ? Venait ensuite cette question à propos des équerres qui allaient « *Tout droit* », disait la traduction. La question suivante portait sur l'opposition classique richesse-pauvreté. La dernière question était « *Changez-moi cela ?* » et sa réponse, laconique, « *Oui* ». Nous nous sommes demandé pourquoi, dans un document rituel, de forme catéchistique, dont le reste du texte était plutôt habituel, énonçait-on des choses aussi surprenantes et que devait-on « changer ».

Aucune pensée d'un quelconque ésotérisme ne nous est pourtant venue, ce qui est généralement le réflexe habituel quand on lit un texte maçonnique supposé être symbolique et qu'on n'y comprend rien. Le traducteur n'évoquait dans son introduction que les répliques classiques. Nous nous sommes alors trouvé devant l'angoissante question de la confiance à accorder à ce texte et si, d'abord, il était *bien traduit*. Réflexe d'angliciste,

⁶⁵⁷ OER, 1999 : 33.

⁶⁵⁸ Cf. le texte anglais dans Langlet, 2006c : 298.

certes, mais aussi réflexe de cherchant/chercheur. Les rituels sont en effet farcis d'expressions maladroites dont on sent bien qu'elles sont de pénibles traductions. Nous avons supposé que la réplique devait signifier autre chose. Toutefois, le ou les traducteurs, anonymes, devaient « quand même » connaître l'anglais et, de plus, les bons dictionnaires ne manquent pas. Nous avons pourtant fait l'hypothèse que l'étrangeté du texte français était due à une subtilité du texte original ayant échappé à l'analyse.

Une recherche dans d'anciens dictionnaires⁶⁵⁹ nous l'a confirmé, les plus récents d'entre eux, trop généraux, ne mentionnant pas cette expression, retenue malgré tout dans une édition récente du Webster's⁶⁶⁰. La question cinq joue en effet avec plusieurs sens du mot « *square* », et le pluriel n'est pas ici sans importance. Elle utilise une formule toute faite, une expression idiomatique qui, comme d'autres, est en même temps un jeu *sur les mots*. On ne peut comprendre le clin d'œil que représente « *How go squares ?* » que si l'on sait que cela signifie « comment ça va ? ». Ce n'est pas, selon toute apparence, un jeu de mots « maçonnique » à l'origine⁶⁶¹, et cela a dû troubler le traducteur.

Le texte anglais : « *How go squares ?* » est issu d'une expression, maintenant obsolète, « *how the squares go* », signifiant « *how affairs prosper* », « comment vont les affaires ? », et « comment ça va ? ». Le jeu de mots est compréhensible, dans un milieu qui se sert de véritables équerres. Il fait partie des manipulations de notions propres à une langue. De plus, la réponse vient naturellement (« *straight* »), car une équerre est bien « juste et droite »⁶⁶².

On le voit, « l'équerre » est adaptée au contexte, et la question, si elle reste à signifier « comment ça va ? », devient en même temps une manifestation d'appartenance avec clin d'œil vers un symbole immuable. Nous n'avons pu découvrir l'imbrication des trois niveaux (expression de salutation, appartenance, objet) qu'en faisant l'hypothèse d'une erreur. Umberto Eco, dans *Dire presque la même chose*, explique qu'il a eu à résoudre un problème similaire posé par des savants atomistes faisant, en italien, des courses de trains, « *corse di treni* », qui se sont révélées être des « *training courses* » dans le texte original ; ou celui, de l'abeille d'un texte anglais qui prenait des bananes [*ape* en italien, graphiquement identique à l'anglais *ape*]. De même, nous avons « *fait des inférences sur*

⁶⁵⁹ Chambaud-Robinet, 1776 : 493, col. 2.

⁶⁶⁰ Webster's, 1966 : 2214, col. 2.

⁶⁶¹ Dans une comédie de Thomas May *The Old Couple*, 1658, on trouve : Act IV, scene I (cf. Dodsley's Colkston of Old Plays, vol. 10) : — Sir Argent Scrape. Ha! Mr. Frightful, welcome.— *How go squares ?* What do you think of me to make a bridegroom ? Do I look young enough ?

⁶⁶² Langlet, 2006c : 301.

le monde possible »⁶⁶³ que décrivait le texte, tout en relevant cela ne signifiait rien de cohérent.

Cela nous a conduit à rechercher le texte d'origine et à le traduire entièrement. La méfiance s'est étendue à toutes les traductions des catéchismes proposées les volumes des travaux « Villard de Honnecourt ». Méfiance relative, mais méfiance quand même, il n'y avait pas de raison d'envisager que ce genre de *maladresse* fut unique, même si la majeure partie des textes était remarquablement traduite. À l'examen, d'autres recueils n'ont pas fait mieux et même parfois encore plus mal⁶⁶⁴. L'effort complet de nouvelle lecture a donné finalement « *Les textes fondateurs de la Franc-Maçonnerie* »⁶⁶⁵. Le travail de traduction s'est accompagné d'un effort philologique important, de la recherche des sources, en même temps que des *topics*⁶⁶⁶ présents.

Ils ont déterminé en grande partie le cadre d'une traduction « cohérente ». Il s'est alors révélé un sens général, la création/construction spirituelle, se manifestant par l'usage d'un vocabulaire particulier largement employé (lexique récurrent), comme d'expressions identiques ou analogues. C'est à cette occasion que nous avons élaboré un système de cotation des répliques selon une typologie nouvelle⁶⁶⁷. Le « croisement » des notions, présentes d'un texte à l'autre, a permis de souligner une « *évolution parallèle des horizons notionnels* » accompagnant la forte proximité des textes. Ajoutons que les différents documents ont été traduits en continu, ce qui a permis de mobiliser immédiatement les voisinages, les parallèles, les ressemblances et les différences et de repérer plus facilement des modifications insensibles ou des erreurs possibles de recopie. Nous prendrons un exemple pour illustrer le propos.

Le recueil anglais contient un document intitulé *Institution of Free-masons* (que nous avons codé J⁶⁶⁸) qui est donné (par les plus éminents spécialistes) comme une version manuscrite de *The Grand Mystery of Free-Masons Discover'd* (codé H⁶⁶⁹) et qui comporte les sept mêmes répliques. Le texte manuscrit présente plusieurs différences avec l'autre et celles-ci se sont révélées extrêmement précieuses pour déchiffrer les obscurités du second. Ce sont, en particulier, de petits dessins insérés dans certaines lignes.

La septième question, par exemple, est suivie d'un petit rond divisé en quatre par deux traits formant une croix verticale [⊕]⁶⁷⁰. Dans chaque quadrant, est placé un point.

⁶⁶³ Eco, 2003 : 52-3.

⁶⁶⁴ Ferré, 2001 ; Négrier, 1995. Nous pouvons remarquer que ces ouvrages se copient souvent.

⁶⁶⁵ Langlet, 2006c.

⁶⁶⁶ Argument du discours, c'est-à-dire « de quoi » parle un texte, un chapitre, un ensemble de textes dans ce cas. Le terme, utilisé dans les recherches maçonniques anglaises, traduit le *topos* des théories littéraires.

⁶⁶⁷ Langlet, 2006c : 599-607.

⁶⁶⁸ *Ibid.* : 327.

⁶⁶⁹ *Ibid.* : 291.

⁶⁷⁰ *Ibid.* : 331.

Cette particularité n'est généralement pas retenue comme pertinente et l'on peut voir, sur des sites maçonniques de langue anglaise⁶⁷¹, la mention [*unprintable character*] sans autre explication. Même le site officiel de la GLUA le signale ainsi⁶⁷² ou, peut-être, a-t-il été le premier (préséance oblige), les autres ayant suivi. Il semble, en résumé, que la question ne se soit pas vraiment posée de savoir pourquoi ce dessin était là et s'il avait un sens.

S'il n'est pas présent en H, l'identité des deux textes ne faisant aucun doute, nous étions fondé à en tenir compte. La traduction s'étant faite en continu, cela nous a rappelé l'explication donnée en G : « *Pour montrer qu'il est dans le besoin, un maçon jette par terre un morceau d'ardoise rond et dit : Pouvez-vous me donner la monnaie sur cette pièce ?* » (« *can you change a Cole pence* »). Le « petit rond » présent en J (caractère non imprimable !) semblait l'illustration de ces mots. La vérification de la nature du dessin (hors des sentiers battus par la Maçonnerie) a montré que c'était l'illustration ordinaire, dans l'iconographie de l'Occident chrétien, d'une pièce de monnaie. On en trouve notamment un exemple dans les *Dix commandements en images* d'Olivier Christin⁶⁷³. Deux textes de la même époque permettaient, à condition d'en sortir, d'élucider les éléments d'un troisième. Il nous a bien fallu faire une « inférence sur le monde possible », sortir du texte considéré où tout serait présent qui en permettrait l'interprétation.

3.5.1 La « bibliothèque » et les erreurs de traduction

Sur un plan général, les textes maçonniques forment un ensemble, un système, où les termes se répondent à distance. Une telle interdépendance indique qu'on ne peut les considérer, chacun, comme une entité totalement isolée, même si chacun possède sa cohérence interne. Ils nous semblent constituer une sorte de bibliothèque globale, communauté de documents dont la connaissance est essentielle à celui qui cherche à comprendre, à analyser, pour asseoir un peu mieux sa pratique. Nous avons exprimé ce point de vue à plusieurs reprises, dans les présentations particulières des textes ou dans les notes. Comme tout système, il comporte un aspect ambigu, au sens étymologique, c'est-à-dire une bivalence : il est fermé, et l'ensemble contraint le texte individuel au plan du sens comme de l'expression, mais il est en même temps ouvert sur le monde dont on a extrait les éléments présents dans les textes.

La traduction des textes maçonniques, comme de tout texte, soulève quelques questions dont certaines ont trait à *l'expression*, d'autres au *contenu*, d'autres enfin à la juste *interprétation* des données proposées. Ces documents n'appartiennent pas à un genre

⁶⁷¹ <http://www.themasonictrowel.com/Articles/Manuscripts/manuscripts/institution.htm>

⁶⁷² http://www.rgle.org.uk/RGLE_1725.htm

⁶⁷³ Christin 2003 : ill. 24.

littéraire particulier, quoique l'on puisse affirmer que le « catéchisme » relève, à l'évidence, de la littérature religieuse⁶⁷⁴. Leurs caractères divers les rendent pourtant difficilement classables. Ils sont souvent faits de parties hétérogènes dont certaines peuvent être descriptives, d'autres avoir cette forme catéchistique. Ce caractère particulier a servi de fondement à l'élaboration des rituels tels que nous les connaissons. On comprend que ces répliques étaient faites pour être prononcées à haute voix, pour être apprises, aussi, et ensuite restituées, la plupart étant très structurées au plan de la langue. Mais il est facile de constater que les parties plus descriptives des anciens textes, elles aussi, peuvent comporter des répliques visiblement prononcées de vive voix. Ces phrases de style direct, souvent sans recherche grammaticale, c'est-à-dire sans périodes rhétoriques longues et ampoulées, comportent de plus des expressions idiomatiques. Elles sont, de ce fait, intraduisibles comme telles. Ces textes sont destinés à une énonciation, reprise performantielles lors de la cérémonie, ce ne sont pas de simples énoncés.

La plupart des traducteurs s'en sont souvent tenus, au moins pour le français, au mot à mot, mais il ne semble pas possible de tenir cette position. Cela donne parfois des textes que des gens fort cultivés, pris par une sorte de respect quasi superstitieux du « rituel », prononcent avec dignité, sans contester la bêtise de ce qu'on leur donne à dire. Un deuxième défaut affecte les traductions maçonniques : à côté du mot à mot parfois incompréhensible, on a tenté de faire des textes français des modèles de grammaire, à la syntaxe policée et au vocabulaire noble⁶⁷⁵. On a « lissé » la langue pour répondre à des critères académiques : on ne saurait prononcer, le soir, au fond des Loges, des phrases « incorrectes », contenant en outre des mots un peu populaires. Pourtant, c'est souvent le cas en anglais, en tout cas dans les premiers textes. Mais ils ne restent que des modèles d'inspiration.

3.5.2 *Le jargon maçonnico-franglais*

La question de la traduction s'était installée au cœur de nos préoccupations en découvrant la version française du rituel « Emulation ». Nous avons immédiatement remarqué des formules très surprenantes, assez inhabituelles et, pour tout dire, très *english*. En même temps, elles étaient loin d'exprimer toujours quelque chose de cohérent. Umberto Eco pose ainsi la question de l'étudiant « *ne sachant pas renoncer à la tentation d'orner son discours d'anglicismes affligeants* »⁶⁷⁶. C'était peut-être le cas, c'était certainement celui du traducteur ne maîtrisant pas toujours le passage vers sa propre langue.

⁶⁷⁴ Langlet, 2001b.

⁶⁷⁵ C'est aussi le cas dans les traductions en allemand, italien, espagnol : on naturalise les textes, comme on l'avait fait pour la Bible.

⁶⁷⁶ Eco, 2003 : 8.

C'était peut-être encore, hypothèse inconcevable a priori, le cas d'un traducteur ayant une peur révérencieuse de « déformer » un texte qu'il considérerait avec tout le respect dû au sacré et qui, de ce fait, traduisait mal. On dirait, une fois encore, qu'il a existé quelque frein psychologique à faire passer en français ce qu'exprime le texte source. Il est juste de dire que certaines formules « passent mal », et nous avons résisté autant que possible à la traduction maçonnico-jargonnante. Dans les rituels de la GLNF, repris sans changement notable à la GLTS-O, on a traduit de nombreux termes de la manière la plus « scolaire » possible : ils proposent des décalques impossibles à comprendre si l'on ne fait un retour vers un texte anglais supposé.

Sans chercher à imposer l'idée que nos propositions sont les meilleures, nous avons néanmoins cherché à rendre les termes ou expressions anglaises particulières par des équivalents français les plus habituels, ou qui rendaient le mieux l'intention que nous croyions discerner dans le texte, lorsque c'était possible. Parfois, les documents français ont adopté des habitudes acceptables, parfois, ce qu'ils proposent représente une perte significative de sens, parfois, la traduction est tout simplement stupide. Bien entendu, nos propositions ont visé la fidélité du texte, mais ce concept est assez fluctuant et difficile à définir, bien que l'on puisse « sentir » si une traduction est fidèle ou pas.

La méthode est ici aussi impressionniste, mais une démarche rationnelle s'accorde avec ce genre de « ressenti » que l'on tend toujours à masquer, question de culture !, lorsque l'on présente des travaux universitaires. Pourtant, combien s'en servent quand même, quitte à élaborer ensuite de savantes théories de « logique grecque » pour (tenter de) masquer ces intuitions d'une manière acceptable

Prenons un exemple, révélateur, de traduction scolaire. Il ne viendrait pas à l'idée d'un traducteur normal de traduire « *it rains cats and dogs* » par « *il pleut des chats et des chiens* » sauf, comme le fait remarquer U. Eco « *si c'était un roman de science-fiction, écrit par un adepte des sciences « fortéennes », racontant qu'il pleut vraiment des chats et des chiens* »⁶⁷⁷. Un récent ouvrage sur les expressions idiomatiques a orné sa couverture d'un dessin humoristique montrant une pluie de ces animaux et où le personnage humain, sous un parapluie orné de l'Union Jack, dit : « *La traduction française fait quand même moins mal* » (première image ci-dessous)⁶⁷⁸.

Il avait été précédé d'un ouvrage utilisant un même genre d'illustration (deuxième image)⁶⁷⁹. Les graphistes opèrent ici un changement de matière⁶⁸⁰ en même temps qu'ils

⁶⁷⁷ *Ibid.* : 7-8.

⁶⁷⁸ Piat, 2008.

⁶⁷⁹ Desplats-Duc, 2000.

⁶⁸⁰ Eco, 2003 : 373.

font une ostension érudite, c'est-à-dire qu'ils font « comme si » ils interprétaient les mots littéralement et de plus dans une autre langue, mais en fournissant assez d'indices pour révéler qu'ils ne le font pas.



Figure 3. Changement de matière et ostension érudite

L'expression idiomatique utilisant les chats et les chiens anglais est un exemple bien connu exprimant qu'il pleut vraiment très fort, ce que le français dit par « il pleut des halberdes », « des cordes » ou « à seaux ». Un ouvrage anglais pourrait jouer sur ce même rapport, mais de manière inverse. Le ridicule de la situation trouve (a trouvé) de nombreux exemples avec les traducteurs des rituels qui traduisent très souvent mot à mot ce genre d'expressions dont ils ne cherchent pas l'équivalent français.

L'anglais exprime la manière d'exécuter le *signe pénal* par une expression concise et imagée, « *to cut the sign* », que le français rend par « *faire le signe pénal* »⁶⁸¹. Dans un cas, on dit ce qu'on voit, le geste de couper, dans l'autre, on a intellectualisé l'énoncé en renvoyant au principe sous-jacent. Les deux expressions renvoient au même geste, mais la fait par des moyens différents. Ne considère-t-on pas l'anglais comme plus « concret » que le français ? La traduction qui a été adoptée par les obédiences est « couper le signe », qui ne correspond à rien sauf à ceci : on dit qu'un pain est un « signe », et on le débite en tranches, ou on prend un signe graphique, « X », par exemple, et on le coupe en deux⁶⁸². Chaque mot est juste, l'ensemble est faux.

Outre cela, nous avons découvert dans ces traductions du rituel d'autres anglicismes comme « copier » pour rendre l'anglais « *to copy* ». Ici, le verbe anglais possède de nombreux sens, dont « transcrire », « recopier » et « reproduire », ce qui conduit au sens de « comprendre » ou de « décoder »⁶⁸³. Dans le corpus maçonnique, le verbe est emprunté à une phrase comme « *Demonstrate that proof to me by copying their*

⁶⁸¹ Nous renvoyons à notre étude sur les pénalités pour plus de détails sur ces signes : Langlet, 2009a 2.

⁶⁸² Exemple réel, le chiffre romain V est la moitié de X. On ne parle pas ici de couper le *signe*, même si on le fait, mais de diviser un nombre. Le signe n'est que la représentation du nombre et « couper » ne signifiera rien avec d'autres types de signes.

⁶⁸³ Voir les conversations des radio-amateurs de langue anglaise « *Do you copy me ?* », mal traduit par les cibistes français en un « tu m'copies l'ami ? », au lieu de « bien reçu ? » pour dire « avez-vous/as-tu compris ce que j'ai dit ? ». Il existe, de plus, dans ce domaine, des usages pérennisés par les professionnels des moyens radio.

exemple »⁶⁸⁴, devenue en français « en copiant leur exemple » !, alors qu'*imiter* existe, et que l'on pourrait plutôt dire, nous semble-t-il, « en les imitant ». Nous avons aussi évité de reconduire l'expression « il recouvre » (cherchant désespérément à traduire l'anglais « *to recover* ») qui n'a rien de compréhensible, et qui est aussi du jargon maçonnico-franglais nécessitant une démonstration physique permettant d'établir la relation entre les mots et le sens. Cela signifie « faire le geste nécessaire de revenir au signe d'ordre après avoir fait le signe pénal » et, dans ce cas, le français dira « *il se remet à l'ordre* ». Pourquoi s'en priver ?

3.5.3 Pertes de sens

Comme exemples de perte de sens, attardons-nous un instant sur les termes « *grip* » et « *token* » sur lesquels nous nous sommes attardés dans la *Présentation générale* à nos traductions des *Textes fondateurs*⁶⁸⁵. Nous en reprendrons les grandes lignes ici. Ces mots sont présents dans les textes anglais de manière indépendante, mais aussi associés dans la formule « *grip or token* », où il semble qu'on les ait posés en rapport de synonymie. Depuis plus de deux siècles, la traduction de ces termes a apporté de la confusion sur leur nature et leur contenu. « *Token* », d'abord, est pratiquement toujours rendu par « attouchement ». Les traducteurs actuels insistent sur le fait que le terme leur semble « consacré », c'est-à-dire devenu (simplement) usuel. Mais « *Grip* » est traduit, lui aussi, par « attouchement »⁶⁸⁶. Il devrait l'être par *grippe*, qui existe en français, mais qui n'est plus utilisé que dans un sens médical (ce qui vous « attrape » et qui vous « tient »). La racine du mot est à trouver dans *agripper*. Par contre, d'autres domaines d'activité utilisent *grip*, en « franglais », pour désigner la manière ferme de tenir un objet (raquette, batte, club), ou un renforcement destiné à assurer une plus grande adhérence (pour un pneu, on parlera d'« *assurer un grip optimisé en virage* » ; pour un gant, d'une « *paume de la main anti-dérapante car recouverte de micro-points pour assurer un grip maximum* »). On est dans l'*agrippement*.

Même si l'on considère l'usage du français « attouchement » comme pérennisé, en quelque sorte stabilisé par la durée (l'autorité du temps...), l'indétermination de la traduction a depuis le début masqué non seulement le sens de « *grip* », mais encore le mécanisme mis en œuvre. Nous y verrons une perte partielle du sens. Le terme français ne

⁶⁸⁴ *Rituel Emulation*, par exemple, mais aussi tous les rituels en anglais.

⁶⁸⁵ Langlet, 2006c : 16-17.

⁶⁸⁶ Le mot *attouchement* est sans doute issu des « attouchements » du Christ pour guérir les malades, ce qui a été attribué aux rois de France et d'Angleterre pour guérir les écrouelles. Ce n'est en grande partie qu'une « action de toucher », le plus souvent de la main toute entière, ou de la main à plat. Le geste maçonnique est différent de ce toucher puisqu'il s'agit d'un doigt appuyé sur une jointure de la main serrée à ce moment-là.

décrit le geste qu'en partie et ne retient certainement pas ce qui est *fondamental*, qui est *d'abord* une poignée de main forte et vigoureuse, une fois encore, un aspect concret. Les Écossais d'Écosse apprennent, depuis l'enfance, que les *Masons* (leurs pères, leurs oncles, leurs cousins, leurs voisins) ont une manière spéciale de se serrer la main, même s'ils ne savent pas exactement laquelle. Pour cette raison, et pour garder toute la dynamique d'une main solidement enlacée dans la main d'un frère, nous avons préféré conserver « grippe » et éliminé de nos traductions un « attouchement » nous semblant d'une grande faiblesse. Les habitudes sont bonnes lorsqu'elles vont au cœur des choses, non quand elles installent des méprises.

Quant au terme « *token* », nous l'avons parfois rendu, par « preuves », selon le contexte. C'est ce qui, dans la Maçonnerie contemporaine, a pris *aussi* le sens de la « grippe ». Les Rits anglais disent ainsi : « *The grip or token...* », et cela révèle que, au moment de l'Union (1813), on a adopté un compromis lexical en forme de doublet, consistant ici à ne pas choisir l'un ou l'autre terme. Certains auteurs ont soutenu que « *token* » ne désignait qu'un objet matériel, comme une pièce de monnaie, dont l'usage était un moyen de reconnaissance. Ce n'est pas faux, mais n'est qu'une facette de la signification. Le mot signifie aussi « signe », un objet de souvenir, comme un « ex-voto » ou un objet reçu en souvenir d'un événement (médaille commémorative). Il y a, dans « *token* », deux parties distinctes, au moins pour l'analyse, mais aussi dans sa conception mentale et dans son usage : une visible, ou première, rappelant une absente, et seconde. Un symbole —puisque cela se définit ainsi—, une partie présentée et une présentée en retour, preuve d'acceptation de la première. Ce n'est pas contradictoire avec son assimilation avec « grippe » : il s'agit alors *d'un moyen corporel de reconnaissance* composé de deux parties. La grippe est donnée, et il doit y être répondu de la même manière. Il y a dans le « *token* » le même échange que dans la *grippe*, « exposition/reconnaissance ». Un excellent exemple d'illustration de don/contre don. Il y a certainement plus que dans « *attouchement* ».

3.5.4 *Juste interprétation, autant que possible*

La langue anglaise possède quelques caractères particuliers dont l'un des plus originaux est le *doublet*. Nous appelons ainsi deux termes, quelle que soit leur nature, associés (le plus souvent) par la conjonction de coordination « et ». On trouve ainsi, dans les textes maçonniques, « *grip and token* », « *holy and saint* », « *poor and penniless* », mais aussi le très célèbre « *just and perfect* ». Les doublets de noms, d'adjectifs ou de verbes sont nombreux dans les documents anglais, mais il nous a semblé qu'ils n'avaient jamais été repérés pour ce qu'ils sont. On a parfois remarqué « quelque chose », en effet, mais

sans exprimer clairement quoi. On les a généralement considérés comme de simples figures littéraires d'insistance. Ce n'est pourtant pas faux, mais ne rend pas compte des raisons ayant présidé à leur usage. Ils ont, pour cette raison, donné lieu à de spectaculaires pirouettes dans les traductions françaises, et à des explications aussi embarrassées que confuses.

Nous les avons généralement conservés, en français, mais uniquement dans les textes à caractère strictement rituel (catéchismes), où ils font maintenant partie de la « musique » de la langue à laquelle sont habituées les oreilles maçonnes. On les a en effet toujours traduits ainsi, depuis les premiers textes, et l'habitude en est restée. Cela illustre avec éclat un phénomène évoqué par U. Eco soulignant que *« sans du tout prendre en compte la plus ou moins grande fidélité par rapport au texte source, on peut étudier l'influence qu'a pu avoir une traduction sur la culture où elle est apparue. En ce sens, il n'y aurait pas une grande différence textuelle entre une traduction bourrée d'erreurs lexicales et très mal écrite, mais qui a beaucoup circulé et influencé des générations de lecteurs, et une autre que l'opinion publique aurait tendance à définir comme étant plus correcte, mais qui a circulé après, et n'a vendu que quelques centaines d'exemplaires »*⁶⁸⁷.

De nombreux exemples peuvent donc être trouvés dans les rituels de ces erreurs lexicales, mais aussi de mauvaise écriture, ayant tant circulées qu'elles en sont devenues la norme. Ce fut aussi le cas de certaines erreurs dans la traduction biblique de saint Jérôme qui n'ont été mises en cause que tardivement, par les protestants d'abord, plus tardivement par les catholiques (les protestants l'avaient fait). En ce qui concerne les rituels, notons que ces textes ont servi (et servent) de référence à d'inénarrables travaux symboliques sur des notions qui sont, en réalité, identiques et équivalentes, mais où l'on a voulu voir d'ésotériques et infimes variations en de subtils écarts. Si le sens se glisse bien dans les interstices du texte, est-ce vraiment là qu'il convient de le chercher ? Les doubles constituent une forme de tautologie et, en réalité, ils n'apportent en apparence que peu de supplément de sens à l'énoncé, sinon aucun. Dans les parties de textes uniquement descriptives, nous les avons le plus souvent évités. Mais nous les avons toujours indiqués en note, avec les deux vocables des textes originaux. Ils ont fini par constituer une part importante de ces notes⁶⁸⁸.

Si l'on comprend leur présence dans les traductions des rituels, françaises ou autres, par un respect pointilleux de textes dont on ne maîtrise pas le monde, pourquoi la récurrence d'un tel usage dans les textes en « anglais », les documents d'origine ? Il

⁶⁸⁷ Eco, 2003 : 200.

⁶⁸⁸ Nous reprenons ici nos explications de Langlet, 2006c.

s'explique, croyons-nous, par plusieurs facteurs. D'abord, le double héritage de la langue : apport du franco normand d'un côté, et des langues germaniques de l'autre. Henriette Walter parle de *double filiation* ou du *double filon* de l'anglais⁶⁸⁹. Elle y voit la possibilité « *d'effets stylistiques et le plus souvent des distinctions fort utiles* »⁶⁹⁰, mais ne souligne pas la généralisation progressive de cet usage dans tout type d'écrit. Pour prendre des exemples dans les anciens catéchismes, il existe deux mots pour dire « saint », « *holy* » et « *saint* ». Chacun a sa propre filiation, mais ils couvrent strictement le même champ sémantique (en tout cas dans la réception qu'ils ont eue). À un moment précis de l'Histoire, pour communiquer, les deux communautés, l'anglo-saxonne et la franco-normande, ont appris à doubler les termes dans un nombre défini de cas où la précision était requise et où chacun devait être en accord certain avec l'autre. Ces cas étaient des textes normatifs, légaux, judiciaires, liturgiques.

Tout collégien français découvre, étonné, un exemple du phénomène en apprenant que « *sheep* » et « *mutton* » désignent le même animal, mais selon deux états, l'un sur pied et en plein air, l'autre cuisiné et dans un plat⁶⁹¹. Le premier terme est d'origine germanique (all. *Schaf*, néerl. *schapen*), utilisé par le peuple, classe productrice qui élevait l'animal et en parlait comme d'un « *sheep* » ; l'autre est d'origine franco-normande et il était plutôt utilisé dans les cuisines et les salles à manger, par le personnel de la classe dirigeante. Le plat était ensuite présenté aux gouvernants qui le consommaient et qui parlaient cette autre langue. On désignera ces deux états, en français, d'une autre manière, par « *un* » mouton lorsqu'il est sur pied, et « *du* » mouton lorsqu'il est sur table.

Ce phénomène du doublet n'était pas réellement une nouveauté outre-Manche. Il avait préalablement existé entre les premiers habitants des lieux et les peuples venus du Nord (« Vikings » en français, *Nordmen* en anglais, des Danois ou Norvégiens), depuis le IX^e siècle. On distingue, par exemple, deux termes pour désigner le métier, l'art de l'artisan, d'un côté « *craft* » (anglo-saxon), de l'autre « *skill* » (scandinave). Le temps a fait qu'on les a employés ensuite à des usages différents, celui-ci pour exprimer la maîtrise d'un art ou d'un métier, celui-là pour le métier ou l'art maîtrisé. Il est possible que ce procédé de doublet ait été, dans la version « franco-saxonne », renforcé par les usages d'une rhétorique latine où il était aussi abondamment utilisé. Le latin est déjà connu, dans l'île, depuis l'implantation romaine, et il a eu, dès le début, une certaine influence sur les écrits plus que sur la langue parlée. Le christianisme contribua ensuite à la diffuser avec la culture romaine, par les auteurs chrétiens mais aussi les classiques. Cela

⁶⁸⁹ Walter, 1994 : 382.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ Walter, 1994 : 284 indique que « *cette particularité de l'anglais a surtout été rendue célèbre en 1819 par Walter Scott dans son roman Ivanhoe* ».

constitue un autre double héritage linguistique, se superposant aux précédents. Les usagers du latin étant des clercs, les textes qu'ils manipulaient étaient généralement « normatifs », chacun selon son espèce. La précision y était requise, aussi bien en matière judiciaire que liturgique, pour respecter les usages religieux mais aussi pour permettre de respecter des textes de loi.

Dans nos traductions, la première occurrence du phénomène apparaît immédiatement avec le texte A, dans « *heill and conceall* ». On a l'habitude de traduire cela, strictement (un « mot à mot » glorieux), par « garder et cacher ». Ce doublet illustre le principe évoqué : un premier mot d'origine germanique (OHG. *helan*)⁶⁹², un second d'origine latine (*concelare*), par le franco-normand (*conceal, conceler*). On aurait pu traduire simplement par un seul « cacher », « dissimuler », « taire », ou tout autre synonyme couvrant ce champ notionnel. On trouve parfois, d'ailleurs, un seul de ces termes dans un rare document au lieu des deux habituels. « Garder le secret » aurait fort bien convenu aussi, mais pourtant, dans ce cas, le *jeu* entre un mot et l'autre n'aurait pu s'établir lorsqu'il existe. Parfois, le doublet est doublé d'un second doublet qui se charge de l'éclairer absolument, « *heal and Conceal or Conceal and keep secrett* »⁶⁹³.

On trouve ensuite plusieurs expressions sur le même principe, dont « *promise and swear* » (promettre et jurer), que l'on pourrait traduire par « jurer », et « *keep and observe* », par « observer », au sens d'observer une règle. Dans les serments, on trouve encore la célèbre formule « *equivocation and mental reservation* » traduite par le non moins célèbre décalque littéral « équivoque et réserve mentale » des rituels français. Le premier terme est un bel exemple de « faux ami ». L'*équivoque* est une « expression à double sens », alors qu'en anglais « *equivocation* » est synonyme d'évasion mentale ou, comme le dit très bien le français, d'arrières pensées. Ce n'est pas seulement une expression à double sens, c'est une pensée double, c'est-à-dire insincère. Il y a toujours dédoublement du sens, mais pour d'autres raisons. Dans le cas du serment, c'est l'opposé de la sincérité, de l'entière de la parole. Les deux termes anglais sont en rapport d'équivalence, non le français actuel, et cela a contribué à mettre en place ce sabir maçonnique français qui n'est pas sans effet sur la juste compréhension des choses. Un patois de Canaan pour les textes maçonniques. Nous trouverons d'autres exemples dans l'énoncé des conditions de la réception, avec « *poor and penniless* »⁶⁹⁴ (L), rendu par « pauvre et dépouillé de tout » (« pauvre et sans le sou »), qui aurait pu être rendu par

⁶⁹² On découvre que ce terme est donné comme signifiant aussi « *to roof* », protéger, cacher, et on ne peut s'empêcher de penser au « Tyler », le Tuileur ou Garde extérieur qui protège la Loge.

⁶⁹³ Langlet, 2006c : 164. Dans ce cas précis, on a une reprise du second terme qui sert d'articulation. Tout cela semble destiné à faciliter la mémorisation. Ce serait donc une technique mnémonique, issue des pratiques rhétoriques.

⁶⁹⁴ Langlet, 2006c : 368.

« pauvre » *ou* par « dépouillé de tout ». Mais la répétition, en français, permet de jouer sur deux approches de la pauvreté, matérielle et spirituelle. Dans le même document, l'expression suivante, concernant les yeux bandés, joue sur deux sens de « *blind* » en l'associant aveugle à « ignorant »⁶⁹⁵.

3.5.5 Comment traduire la « perfection » ?

La Loge est « qualifiée » à l'aide d'un doublet ou, plus exactement, d'une série de doublets. Mais il y a là davantage. Ce caractère de la langue contient des éléments nous permettant de mieux cerner le contenu du terme « loge ». Par le jeu des synonymes, et des substitutions, on peut en dégager les caractères. Les premiers mots du document A évoquent une loge « juste et parfaite » (« *true and perfect* »⁶⁹⁶), traduction habituelle. On découvrira par la suite qu'elle est « *just and perfect* », mais aussi « *just and lawful* » (« juste et régulière »⁶⁹⁷). Elle pourra encore être « *just and worshipful* » (« juste et respectable », O⁶⁹⁸), avec des variations, « *right worshipful* »⁶⁹⁹, ou « *right worshipful and holy* »⁷⁰⁰. Comme on trouve parfois qu'elle est « *holy* », et même qu'elle s'appelle ou appartient à « *holy saint John* »⁷⁰¹, on ne peut regarder ces expressions que comme équivalentes. Il faudra aussi se souvenir d'avoir trouvé une « loge honorable » (*honorable lodge*), une ligne avant « juste et parfaite » (A⁷⁰²).

Enfin, les doublets d'adjectifs laissent parfois place à des expressions où des termes similaires sont associés de cette manière : « *true lodge of St John* », « *holy chapell of St John* ». Le document F qualifie la loge de « *full and perfect* »⁷⁰³ : le premier terme indique que le « compte est bon ». Rien ne peut y être ainsi ajouté pour la rendre plus parfaite. C'est un autre synonyme de « *just* ». On voit comment émerge la notion de perfection, de complétude et d'entière à laquelle il faudra aussitôt associer celle de sa composition contribuant à sa perfection. Cela rend le terme hébreu de *qodesh*, complet parce que séparé⁷⁰⁴, discriminé, discret⁷⁰⁵, mais aussi le latin *sacer*. La composition de la Loge, faite de parties (que révèlent les nombres), nous rapproche du *système parfait* d'Aristote, parfait puisque ses parties sont « *disposées, ordonnées et reliées par un schéma uni-*

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.* : 104-105.

⁶⁹⁷ *Ibid.* : 164-165.

⁶⁹⁸ *Ibid.* : 510-511.

⁶⁹⁹ *Ibid.* : 576-577.

⁷⁰⁰ *Ibid.* : 538-539.

⁷⁰¹ *Ibid.* : 364-365.

⁷⁰² *Ibid.* : 104-105.

⁷⁰³ *Ibid.* : 256-257.

⁷⁰⁴ Nabati, 2007.

⁷⁰⁵ Au sens linguistique de l'unité discrète.

taire »⁷⁰⁶. Utilisé dans ces conditions, le doublet sert à fabriquer, avec les moyens ordinaires des usages de la langue, une forme de *superlatif de supériorité* pour exprimer le plus haut degré d'une qualité. Outre une figure d'insistance, c'est une méthode silencieuse permettant d'entrechoquer des notions et d'en suggérer une nouvelle, du plus haut degré, la manifestation d'une *acmé*.

La question de la traduction s'inscrit dans une problématique plus vaste, le travail de la langue. Un traducteur sait —et s'il ne le sait pas, il l'apprend vite— que son travail ne doit pas être une imitation, démarche servile sous couvert d'humilité, mais qu'il doit chercher à faire passer la puissance d'une langue dans la sienne. La difficulté, parfois insurmontable, est la transformation qui s'opère, souvent vécue comme une menace pour le texte source, mais parfois aussi par la culture cible qui n'admet pas d'atteinte à son intégrité. Faire passer le discours d'origine sans sa langue, c'est aussi faire passer un peu de soi déguisé en l'autre. C'est réinventer un texte, en n'oubliant pas que la traduction constitue une perte qui s'efforce néanmoins de saisir tout ce qu'il y a d'inaccessible dans le texte source. C'est un effort poétique, en même temps que rhétorique, d'invention d'un texte nouveau, contraint par un autre antérieur.

3.6 Les arts libéraux

Cela nous conduit à évoquer une dernière question, l'usage de la rhétorique dans la pratique rituelle maçonnique. Elle est sans doute la plus centrale de nos études, elle est peut-être celle qui les fédère toutes. Avant d'évoquer nos études sur le sujet, le premier point sera de rappeler son inscription de le Rite, par l'insistance sur les *arts libéraux*, plus particulièrement au 2^e Grade, mais parfois dès le premier. Les textes anglais y soulignent que « *l'étude de ceux qui sont les plus adaptés [à chacun] permet d'avancer chaque jour dans la compréhension de la Maçonnerie* ». Sans chercher un instant à refaire leur histoire, il nous faut dire quelques mots pour expliquer notre intérêt. En premier lieu, leur présence est souvent considérée comme un rappel *explicite* du métier de construction, sous le prétexte que Marcus Vitruvius Pollio, dit Vitruve, ingénieur et architecte romain du I^{er} siècle avant notre ère (règne d'Auguste), en mentionnerait l'existence dans son traité *De l'architecture*⁷⁰⁷.

3.6.1 Rapprochements et incertitudes

La *doxa* maçonnique, sur ce point, est bien de lier Vitruve aux arts libéraux et, bien entendu, au Moyen Âge. Cela construit la nébuleuse « Vitruve—arts libéraux—Moyen

⁷⁰⁶ Remotti, 2003 : 31.

⁷⁰⁷ *De architectura libri decem*.

Âge » en tant qu'objet du passé, dont on ne sait, à vrai dire, trop quoi faire et où le situer. Il est vrai que les plus anciens textes revendiqués par la Maçonnerie, les *Old Charges* — les « anciennes obligations » ouvrières— et quelques textes comme le manuscrit *Regius*⁷⁰⁸, citent fréquemment Vitruve. Ce rapprochement, sur des critères vagues, entre des disciplines, évoquées d'une part, par Vitruve et citées, d'autre part, parmi les arts libéraux, s'est mué en certitude.

La chose est d'autant plus contestable que l'on s'impose de préciser les similitudes et de mieux scruter les textes. Il est d'abord nécessaire de les lire, et de les lire en entier, ce qui n'était pas démontré dans le passé où l'on s'est souvent contenté d'approximations. Les nouvelles avancées de la recherche maçonnico-historique, en Grande-Bretagne et en France, ne relie donc plus, nécessairement, ces anciens textes à la Maçonnerie spéculative (de « théorie »), celle qui se pratiquera « par rituel ». Les *Obligations* anciennes sont sans aucun doute attachées à la maçonnerie de métier (de « pratique ») dont nous ne connaissons, globalement, que ces textes, réglementaires et jamais rituels. Mais l'idée sous-jacente de leur appartenance à la Maçonnerie, revendication de récupération, appartient toujours à la « chronologie lisse », séquelle incontournable de la théorie de la transition⁷⁰⁹. On a peut-être conclu un peu vite que maçonnerie et Maçonnerie étaient parentes, nous l'avons évoqué plus haut en cherchant à démêler certains fils de l'écheveau. Nous avons envisagé ces deux types de pratiques comme deux niveaux ontologiques, le *praktikè*, matériel, et le *theoretikè*, spirituel. On ne peut qu'être frappé, sur ce point, par les analogies avec *La Consolation de Philosophie* de Boèce (VI^e s.) : « On y⁷¹⁰ lisait, brodée sur la frange inférieure, la lettre grecque Π, et en haut un Θ⁷¹¹. Entre ces deux lettres, on voyait comme une échelle avec des sortes de degrés permettant de monter de la lettre inférieure à celle d'en haut »⁷¹². Justifier une « descendance » par le rappel des métiers français du Moyen Âge⁷¹³ (*Livre des métiers* de Pierre Boileau, 1268⁷¹⁴) ne constitue pas, non plus, une preuve en ce domaine, mais nous semble une légitimation désirée sur des analogies imparfaites⁷¹⁵.

⁷⁰⁸ Voir notre traduction du manuscrit (Langlet, 2009b) accompagné de sa présentation.

⁷⁰⁹ cf. *supra*.

⁷¹⁰ Sur le vêtement de Philosophie qui apparaît à l'auteur.

⁷¹¹ Le note du traducteur (Guillaumin, 2002 : 149) est la suivante : « La lettre Π est l'initiale de *πρακτικὴ* (φιλοσοφία) « philosophie pratique », la lettre Θ celle de *θεωρητικὴ*, « philosophie théorique », en latin *speculatiua*, « spéculative », *contemplative* ».

⁷¹² Ce qui a permis de représenter Philosophie comme un personnage devant lequel une échelle est posée, comme à Notre-Dame de Paris, par exemple.

⁷¹³ En y « découvrant » une structure en trois grades...

⁷¹⁴ Boileau, 2005.

⁷¹⁵ Des extraits de l'*Encyclopédie de d'Alembert* concernant les métiers (de l'aiguillier au vinaigrier, en passant par l'armurier, l'arquebusier, le chandelier, le fournaliste, le parcheminier ou le sellier) n'indiquent qu'une chose : il existe deux types d'états, l'un exprimant une certaine infériorité sociale, l'apprenti puis le

3.6.2 Vitruve et arts libéraux

Comment faut-il comprendre la phrase des rituels britanniques ? Elle sous-entend une pratique régulière (dans le temps !), c'est-à-dire une expérience continue, et les arts libéraux, tout anciens qu'ils sont, constituent le socle immémorial de cette étude et de cette pratique. S'il est juste de dire que l'architecte romain cite des disciplines dont nous rencontrons certaines dans le cycle de ces arts augustes, est-ce réellement suffisant pour affirmer qu'il évoque les « arts libéraux » ? En outre, cette référence romaine justifie-t-elle leur présence dans le corpus maçonnique ?

Le premier point est que les arts libéraux (« *liberal arts or sciences* ») ont, de manière certaine, constitué l'essentiel du cursus scolaire médiéval occidental. Les écoles monastiques de la réforme carolingienne⁷¹⁶ (formant les élites des royaumes d'Europe), d'abord, ont utilisé ce cursus canonique, établi au V^e siècle et complété des enrichissements, apportés au VI^e siècle, par Cassiodore⁷¹⁷ (*Institutiones diuinarum et humanarum lectionum*⁷¹⁸) et par Boèce⁷¹⁹ (*De consolatione philosophica*). Les *Étymologies* d'Isidore de Séville⁷²⁰, écrites vers 600, perpétuèrent leur contenu au cours du haut Moyen Âge⁷²¹. Le renouveau de la vie régulière, à la fin du XI^e et au XII^e siècle, le développement des chapitres cathédraux en France, des communautés monastiques en Angleterre⁷²², mettent de nouveau l'accent sur ces études. Les cisterciens, en particulier, ont revendiqué une vocation intellectuelle n'ignorant pas les arts libéraux, et Saint Bernard en recommandait l'étude aux clercs⁷²³. En outre, des maisons canoniales, comme l'école de Saint-Victor à Paris, ont été des véritables instituts spécialisés dans les arts libéraux et la théologie.

L'ouvrage de Vitruve relève de la littérature technique et non de la spéculation intellectuelle, encore moins spirituelle —en aucun, cas religieuse— traitant aussi bien de construction mécanique (engins de guerre et autres machines⁷²⁴) que d'architecture proprement dite. Les exégètes de Vitruve ont constaté qu'il résume des traités et des manuels latins tardifs, sans doute utilisés par des maîtres d'architecture pour l'instruction de

compagnon, compétent mais employé, l'autre concernant le dirigeant et la supériorité sociale, le maître, patron entrepreneur.

⁷¹⁶ Sur l'impulsion d'Alcuin (730-804) qui est celui qui a inventé l'école de Charlemagne.

⁷¹⁷ Cassiodore : c. 485-c. 580, fondateur du monastère de Vivarium.

⁷¹⁸ Cassiodore, 1969. Écrit à l'intention des moines de Vivarium (introduction aux Écritures et aux *arts libéraux*).

⁷¹⁹ Boèce : 470-525.

⁷²⁰ Isidore de Séville : c. 565-636.

⁷²¹ Le Livre 15 a été édité en français par Guillaumin-Monat, 2004, le 2, par Marshall, 1983, en anglais, le 9, par Reydellet, 1984, les 12 et 17, par André, 1986, le 19, par Marquez, 1995.

⁷²² Cela désigne tous les royaumes britanniques, l'Angleterre, les Galles, l'Écosse et l'Irlande.

⁷²³ Verger, 1996 : 68.

⁷²⁴ Livre X.

leurs disciples. L'auteur, compilateur donc plus qu'innovateur⁷²⁵, a néanmoins produit « *le plus ancien traité d'architecture et aussi le seul d'avant notre ère qui nous soit parvenu dans son intégralité* »⁷²⁶. Nous citerons, dans la traduction de Claude Perrault⁷²⁷ avec une orthographe modernisée, un passage sur les disciplines indispensables :

Il [l'architecte] doit donc savoir écrire et dessiner, être instruit dans la Géométrie, et n'être pas ignorant de l'Optique, avoir appris l'Arithmétique, et savoir beaucoup de l'Histoire, avoir bien étudié la Philosophie, avoir connaissance de la Musique, et quelque teinture de la Médecine, de la Jurisprudence et de l'Astrologie⁷²⁸.

Cela représente une grande quantité de savoirs ou plutôt, comme il le fera remarquer ensuite, une technicité dans certains domaines et une teinture pour d'autres. S'il évoque la « philosophie », c'est pour dire que :

L'étude de la philosophie sert aussi à rendre parfait l'architecte qui doit avoir l'âme grande et hardie, sans arrogance, équitable et fidèle, et ce qui est le plus important, tout à fait exempt de l'avarice [...].

Il parle en réalité des qualités morales de l'architecte, ce qui est une préoccupation très « romaine ». Quintilien ou Cicéron feront les mêmes remarques à propos du rhétoricien. Vitruve ne parle pas de philosophie, « amour de la sagesse », ou dont l'objet, pour résumer Platon dans le *Phédon*, serait « *de détacher et de séparer l'âme du corps* »⁷²⁹.

Plus loin, on trouve une nouvelle allusion : « *cette partie de la Philosophie qui traite des choses naturelles, et qui en Grec est appelée Physiologie*⁷³⁰, la rendra capable de résoudre quantité de questions [...] ». Ces questions seront la topographie, l'hydraulique, l'aérogologie, les principes des causes naturelles, et la médecine. Rien de ce que la culture grecque entend par *philosophie*. Ensuite, Vitruve évoque l'astronomie, appelée toujours astrologie : « *L'astrologie lui servira aussi pour la confection des cadrans solaires par la connaissance qu'elle lui donne de l'orient, de l'occident, du midi et du septentrion, des équinoxes, des solstices et du cours des astres* ». Si l'architecte doit

⁷²⁵ Le premier humaniste à traiter de l'architecture est Alberti (*De re aedificatoria*), 1452, très lu par les lettrés mais peu par les architectes, imprimé en 1486 et traduit en italien en 1550. Alberti a fait un « Vitruve moderne » à destination des humanistes et non des maçons (de métier), bien plus que suivi Vitruve pour restituer l'Antiquité. Serlio, plus théoricien et utopiste que praticien a eu le plus de succès. Il inspirera le *Livre d'architecture* de Jacques Androuet Du Cerceau, puis Palladio dans la seconde moitié du XVI^e s.

⁷²⁶ Evers, 2003 : 6.

⁷²⁷ Il existe plusieurs éditions des *dix Livres d'architecture*, mais quelques-unes sont loin de proposer une traduction fidèle. Nous avons utilisé une édition en fac similé qui ne peut que présenter un texte fidèle.

⁷²⁸ Vitruve, 1995 : 3.

⁷²⁹ Traduction de Victor Cousin : *La fonction de la philosophie est de chercher à tarir, autant qu'il est en elle, cette source fatale, d'élever peu-à-peu la créature humaine à la vérité, à la vertu, à la paix, à l'unité, par la, liberté, en lui enseignant à s'affranchir des besoins du corps. Or, cet affranchissement porté à un certain degré, c'est la mort, la mort n'étant que la séparation du corps et de l'âme. Le philosophe opère en lui la mort dans le triomphe de la liberté sur les sens, et c'est précisément quand il meurt ainsi qu'il est plus en possession de la vie ; et le phénomène de la mort sensible, loin d'être un obstacle, est un pas à l'indépendance et à l'immortalité de l'âme.*

⁷³⁰ Nous soulignons.

connaître les Lettres, c'est dans le but de « *rédigier ses mémoires avec clarté* ». Le dessin permettra de tracer ses plans avec facilité, la géométrie servira à déterminer les emplacements des édifices, la règle et le cordeau, les alignements. L'optique l'aidera à trouver les bons emplacements pour les ouvertures, l'arithmétique lui permettra de faire le total de ses dépenses, l'histoire fera connaître l'origine des ouvrages, et la médecine, « *les climats, que les Grecs appellent κλίματα, la qualité de l'air des localités qui sont saines ou pestilentielles, et la propriété des eaux* »⁷³¹.

Le Romain ne s'intéresse pas, on le voit, aux « arts libéraux », définis six siècles plus tard par le carthaginois Martianus Capella, puis entrés dans l'éducation des médiévaux. Les disciplines n'ont d'importance que dans la formation du « bon architecte ». On ne trouve jamais ici le corpus canonique connu sous la double forme *trivium* et *quadrivium*. Les arts de Vitruve sont *techniques* et n'ont qu'un but pratique car, même « *pour ce qui est de la Musique, il [l'architecte] doit y être consommé afin qu'il sache la Proportion Canonique et Mathématique pour bander comme il faut les machines de guerre* », ou « *pour disposer les vases d'airain que l'on met dans les chambres sous les degrés des Théâtres* »⁷³². Bruno Belhoste fait remarquer avec juste raison : « *Comme l'ont souvent noté les commentateurs, les prétentions théoriques de l'architecture vitruvienne apparaissent d'autant plus maladroites que la ratiocinatio [la réflexion théorique] vient après la fabrica [la pratique constructive], dont elle n'est qu'un simple commentaire* »⁷³³. Vitruve, architecte rédigeant un traité d'architecture, ne parle de constructions que matérielles ; la spéculation philosophique, « *vaine préoccupation* », n'est pas son propos.

3.6.3 Martianus Capella et les arts libéraux

Considérons la question sous un autre angle. Ces arts trouvent leur origine dans le monde antique. On énonce ainsi une vérité à laquelle nous pouvons souscrire sans restriction, mais qu'il est nécessaire de pondérer. Il semble utile de replacer les arts libéraux dans le cadre qui leur convient, plus que dans celui où l'on désire les situer, par défaut de précision, en Maçonnerie. Le cycle⁷³⁴ de Martianus Capella ne sélectionne que sept sciences parmi toutes celles connues à son époque. La question devant retenir notre attention est celle de ce choix. Toute sélection exclut, mécaniquement, ce qui n'est pas retenu et l'auteur écarte très explicitement la *médecine*, l'*architecture* et les *sciences divinatoires* et il justifie ses choix, au début de son IX^e Livre :

⁷³¹ Vitruve, 2008.

⁷³² Vitruve, 1995 : 6.

⁷³³ Belhoste, 2007.

⁷³⁴ Hadot, 2006. Les arts en tant que cycle de sept sciences n'apparaît pas avant Martianus Capella.

Le Délilien [Apollon] suggéra alors [à Jupiter] que Médecine et Architecture se trouvent parmi celles qui étaient prêtes à se faire entendre. « Mais puisque ces jeunes femmes s'occupent de choses mortelles et que leur talent porte sur les réalités terrestres, et qu'elles n'ont rien de commun avec l'éther et les dieux supérieurs, il ne sera pas déplacé qu'on les éconduise. Elles resteront silencieuses devant l'assemblée céleste et seront examinées en détail plus tard par la fiancée [Philologie] elle-même » [891].

La cause de l'exclusion n'est pas la dignité des sciences —elles sont toutes les deux évoquées et représentées allégoriquement par des jeunes femmes, comme les sciences retenues. En outre, l'*architecture* était pleinement respectée à Rome, ce qu'il n'ignorait pas, « Vitruve lui ayant même subordonnée toutes les autres sciences existantes »⁷³⁵. Ce qui fait obstacle est, déclare-t-il, l'objet même de ces sciences : « choses mortelles » et « réalités terrestres ». Il sera facile d'objecter que la *géométrie* s'occupe aussi de réalités terrestres, mais ce n'est pas son seul objet (à la différence des deux autres), et elle permet, aussi, de s'élever vers les réalités célestes.

Jean-Yves Guillaumin remarque, dans sa préface à *La consolation de Philosophie*, que l'un des thèmes des *Noces de Philologie et de Mercure* est bien « le voyage céleste, puisque Philologie monte aux cieux pour y rencontrer Mercure auquel elle est promise »⁷³⁶. Il nous fournit un indice sur les raisons du choix, comme du lien entre les sciences retenues : elles ont toutes des applications permettant d'atteindre les domaines divins. Elles ne sont pas « matérielles ».

Dans son intervention à propos de *L'encyclopédisme de Martianus Capella*, Jean-Baptiste Guillaumin⁷³⁷ résume les travaux éclairants de Ilsetraut Hadot⁷³⁸ :

Pour I. Hadot, il est vain de chercher dans les textes d'époque hellénistique, puis chez les auteurs latins classiques (en particulier chez Cicéron), la trace d'un cycle des « sept arts libéraux » aussi précis et déterminé que le sera le cycle médiéval formé par le *trivium* (les trois arts « littéraires ») et le *quadrivium* (les quatre disciplines « scientifiques »). Lorsque Cicéron parle d'*artes liberales*, il ne s'agit absolument pas pour lui d'une liste de sciences en nombre déterminé : en principe, ces arts 'libéraux' comprennent toutes les sciences qui sont dignes d'un homme libre⁷³⁹. En fait, Cicéron fait un certain choix entre ces sciences. Mais ce choix ne coïncide pas du tout avec les sept arts libéraux qui nous sont connus par le Moyen Âge [...] pour Cicéron, ce qui compte, c'est l'étude de la littérature grecque et latine, de l'histoire, de la philosophie (la dialectique comprise), de la rhétorique et du droit romain.

⁷³⁵ Guillaumin, 2007 : 54. Mais l'approche n'est pas la même. C'est sans doute aussi ce qui fait prendre à de nombreux Maçons l'architecture matérielle comme ancêtre de leur rituel.

⁷³⁶ Guillaumin, 2002 : 11.

⁷³⁷ Guillaumin, 2007 : 49.

⁷³⁸ Hadot, 2006.

⁷³⁹ Cela souligne la différence entre l'*otium* et le *neg-otium*, le loisir et les affaires publiques, d'une part, et le travail, c'est-à-dire un métier manuel relevant des producteurs/artisans, d'autre part.

Vitruve ne fera que peu allusion aux arts du *trivium* à la fin du premier chapitre du Livre I, si ce n'est pour supplier « César, et tous ceux qui liront mon livre d'excuser les fautes qui s'y trouveront contre les règles de la Grammaire, et de considérer que ce n'est ni un grand Philosophe, ni un Rhétoricien éloquent, ni un Grammairien achevé, mais que c'est un Architecte qui l'a écrit »⁷⁴⁰. C'est un architecte qui ne parle qu'en architecte. La répartition —du savoir et du « savoir-dire »— adoptée par Martianus Capella n'existe pas encore. Et Jean-Baptiste Guillaumin d'ajouter :

De fait, I. Hadot situe l'émergence de ce cycle fermé de sept sciences dans le contexte philosophique très précis du néoplatonisme – la première occurrence certaine de ce cycle étant constituée par la liste donnée par Augustin dans le livre II du *De Ordine*, ouvrage fortement imprégné de conceptions néoplatoniciennes. Les travaux d'I. Hadot permettent donc de remettre en cause l'idée d'un cycle bien structuré des sept arts libéraux qui aurait marqué l'enseignement à Rome et dans l'empire romain, et invitent à ne pas chercher dans l'*egkuklio paideia* [*encuclo paideai*] revendiquée par un certain nombre d'auteurs latins une correspondance avec des matières enseignées dans les écoles : s'il est possible que l'expression *egkuklio paideia* ait désigné à l'origine « l'éducation habituelle, courante » – sens visiblement très fréquent dans les textes grecs–, en revanche les textes latins qui reprennent à leur compte cette notion semblent privilégier l'idée (étymologique) d'une parenté entre les sciences, formant ainsi, en quelque sorte, les « membres » d'une totalité organique qui s'exprime parfaitement dans l'image du cercle, reprise par Quintilien précisément pour traduire en latin le concept grec d'*egkuklio paideia*⁷⁴¹.

La constitution du cycle des sciences libérales est, semble-t-il, fondée sur leur objet final, *permettre à l'âme de se libérer du corps*, conception très néo-platonicienne des rapports âme/corps et du but de la vie. Bien que ne faisant pas partie des arts libéraux, la *philosophie* est considérée comme le domaine de la connaissance englobant tous les autres ou, comme le présente Martianus Capella, comme leur aboutissement⁷⁴². On dira qu'il leur subordonne les autres arts. C'est ce qu'illustrera magnifiquement, au XII^e siècle, Herrade de Landsberg, abbesse du couvent de Hohenbourg (mont Sainte-Odile) dans son *Hortus Deliciarum*⁷⁴³. La *Philosophie* est représentée, en un magnifique diagramme mnémorique,⁷⁴⁴ au centre des sept arts dont elle représente la source. Cette prééminence trouve assurément son origine en Grèce. Ensuite, bien que donnant une

⁷⁴⁰ *Ibid.* : 8.

⁷⁴¹ Guillaumin, 2007 : 49.

⁷⁴² Il semble que ce soit Boèce qui ait employé le terme *quadrivium* pour la première fois. Le rôle important des moines irlandais (appelés encore à cette époque « Scots », écossais) en Germanie, conduisit à donner aux arts libéraux le nom de *Methodus Hybernica*, la « méthode d'Hibernie ». Le nombre même de sept rappelait d'autres septénaires : les sacrements, les vertus, les piliers de la sagesse, et il s'appliqua à son tour à d'autres éléments : les sept arts mécaniques, les sept talents exigés des candidats à la chevalerie, les sept sciences supérieures du droit civil, du droit canon et des cinq branches de la théologie.

⁷⁴³ cf. La *Bibliothèque alsatique du Crédit mutuel* : http://bacm.creditmutuel.fr/HORTUS_PLANCHE_8.html

⁷⁴⁴ Friedman, 1985.

nouvelle dimension au travail, devenu participation à l'œuvre divine, le christianisme n'abaissa pas pour autant les tâches de l'esprit. L'Église développa cette idée que les arts libéraux étaient les différentes étapes d'une hiérarchie du savoir, mais la *théologie* prit la place de la philosophie antique⁷⁴⁵.

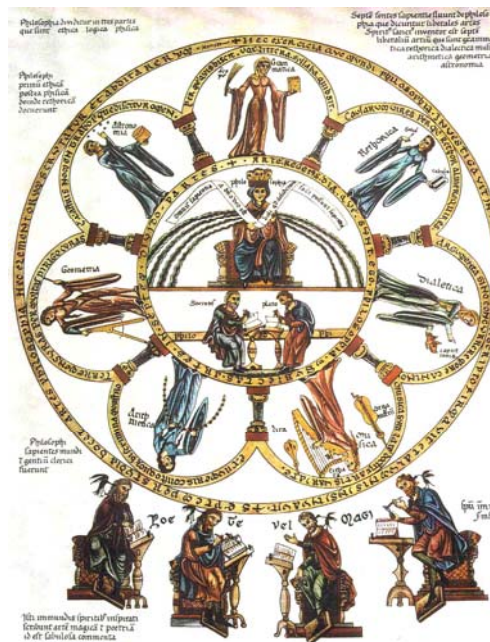


Figure 4. Le cycle des sept arts et la Philosophie

Le *trivium*, science des mots, est maintenant utilisé pour comprendre les Écritures ou, plutôt, elle l'est, comme préparation à cette étude ; les sciences des nombres (qui ne sont pas, comme on l'affirme souvent, des disciplines scientifiques ou mathématiques) deviennent le moyen d'entrevoir comment Dieu a organisé le monde (selon « *mesure, nombre et poids* »⁷⁴⁶). Le savoir des philosophes et des autres auteurs antiques⁷⁴⁷ est admis et doté d'un nouveau statut gommant la méfiance vis-à-vis du savoir païen⁷⁴⁸ : il devient l'intuition préchrétienne des vérités de la Providence, et peut alors être utilisé licitement dans la société chrétienne. Les livres du judaïsme sont de même intégrés, dans la mesure où ils deviennent « l'annonce », c'est l'*Ancien Testament*. Il est alors juste d'affirmer que : « *Fidèle aux idées exposées par saint Augustin dans le De Doctrina christiana et le De Ordine, l'enseignement médiéval place la foi au centre de toute connaissance et les arts libéraux en propédeutique*⁷⁴⁹ à l'étude de la *théologie* »⁷⁵⁰. Toutes ces disciplines sont utilisées dans un seul but, *aider à comprendre Dieu*, celui qui

⁷⁴⁵ La théologie prenait la place de la philosophie, comme seule philosophie admissible, puisque fondée sur la révélation unique, notion qu'un Grec n'aurait pas admise.

⁷⁴⁶ Sg 11, 20 : « *vous avez tout réglé avec mesure, nombre et poids* ».

⁷⁴⁷ On lit toujours Virgile !

⁷⁴⁸ Le terme même renvoie à une reconfiguration des valeurs qui rejette les classiques dans le monde « préchrétien ».

⁷⁴⁹ Nous soulignons.

⁷⁵⁰ <http://classes.bnf.fr/dossism/occichre.htm>.

s'exprime dans la « Bible ». Le carolingien, puis le médiéval, ont adapté Boèce à la christianité. Les sept disciplines préparant à l'Écriture, la connaissance de la langue et de ses mécanismes constituent le soubassement de l'édifice projeté, la clé de toute connaissance positive. C'est ce que rappelleront les maîtres de l'École de Chartres, Guillaume de Conches⁷⁵¹ et Bernard⁷⁵², comme ceux de l'école de Saint-Victor, Hugues, Richard et André.

Ainsi, nous n'avons pas, contrairement à ce que soulignait Bruno Étienne, une confrontation entre les « beaux arts et les arts pratiques », ou « *les arts libéraux contre les arts mécaniques* ». Il s'agit, pour la Maçonnerie, de la *construction d'un espace conceptuel*, et non de la conception d'un « *espace architectural* »⁷⁵³. Les rituels maçonniques évoquant les arts libéraux rappellent sans doute davantage un savoir fondé sur la manipulation des objets de langue, plus particulièrement sur une pratique de la parole, dont la fin ultime, osons le pléonasse, est la connaissance des réalités spirituelles, plutôt des savoirs techniques qui n'y seraient pas à leur place, même symbolique.

3.6.4 Place de la rhétorique

Le premier ensemble, le *trivium* ou triple voie, est composé traditionnellement de la *grammaire*, de la *rhétorique*, de la *logique* (ou de la *dialectique*⁷⁵⁴). Ce sont les *arts de la parole*, du dire et du savoir-dire, les arts des mots. Le *Ms. Regius* (au XV^e siècle) souligne l'importance de la *Grammaire* comme « premier des arts ». Nous avons tenté de comprendre, en traduisant ce manuscrit⁷⁵⁵, sur quoi était fondée l'affirmation. Saint Augustin a largement influencé la manière de considérer les différentes branches de la connaissance, en particulier avec la *Doctrinae christiana*⁷⁵⁶. Formé à la rhétorique⁷⁵⁷ et aux arts libéraux⁷⁵⁸, fort bon rhétoricien lui-même, connaissant tout ce qui touche à ces disciplines, il considère la Grammaire comme la première des sciences.

L'étude des mots ne doit pas, pour lui, cacher la vérité qu'ils contiennent : « *A quod sert, in effect, una clef d'or, si elle ne peut nous ouvrir ce que nous voulons ? Et quel est l'inconvénient d'une clef de bois, si elle le peut ? Car nous ne recherchons rien d'autre que de voir ouvert ce qui est fermé* », écrit-il⁷⁵⁹. Son but est l'interprétation de l'Écriture, et celle-ci passe par une « linguistique », première discipline, maîtrise de la langue en

⁷⁵¹ Guillaume de Conches : c. 1080-c. 1150.

⁷⁵² Bernard de Chartres : c. 1130-1160.

⁷⁵³ Boudon, 2003 : 5-32.

⁷⁵⁴ On hésite parfois sur la dernière dénomination.

⁷⁵⁵ Œuvre d'un clerc. Nous renvoyons à Langlet, 2009b.

⁷⁵⁶ Augustin, 1997.

⁷⁵⁷ Augustin, 1993 : III, 3.

⁷⁵⁸ *Ibid.* : IV, 16.

⁷⁵⁹ Augustin, 1997 : IV, 11, 26.

ses parties. Cela révèle davantage une technique exégétique, comme cela était entendu, qu'un savoir grammatical : on ne peut parler de *grammaire* comme nous le faisons. C'est pourtant le terme consacré par l'ensemble de ces textes. Roland Barthes, pour moderne qu'il soit, n'en méconnaîtra pas l'importance⁷⁶⁰.

Quant à la rhétorique, elle est, dans la tradition classique, surtout considérée comme *l'art d'argumenter* ou, disons-le autrement, comme *l'art de persuader* ou de convaincre. C'est, d'abord, la définition d'Aristote (« *ce qui peut être propre à persuader* »⁷⁶¹, « *ce qui permet la persuasion* »⁷⁶²). C'est, encore récemment, la position de Chaïm Perelman (« *toute argumentation vise à l'adhésion des esprits* »⁷⁶³). L'usage de la parole ici est directement lié à une notion d'efficacité. En fait, suivant les époques et les auteurs, on a défini la rhétorique de trois manières différentes, mettant chacune l'accent sur une caractéristique : comme Aristote, un art d'argumenter, comme Platon, l'art de manipuler, comme Quintilien, l'art de bien parler⁷⁶⁴. Ce dernier reste technique, et un autre Romain, Cicéron, soulignera les « vertus » de l'orateur. Il est en cela, comme Vitruve, très « romain » dans sa démarche, en introduisant une donnée vertueuse où le « bien parler » est aussi, et avant tout, être un honnête (vertueux) homme. La rhétorique s'interroge sur elle-même, comme le fait remarquer Alain Michel⁷⁶⁵.

Platon faisait intervenir un point de morale, pour dénoncer (les dérives de) la rhétorique : manipuler est immoral, le rhéteur manipule, donc le rhéteur est immoral. N'y en avait-il pas d'enseignement à l'Académie dont, dit-on, Aristote encore étudiant aurait été chargé par le maître ? La manipulation est envisagée comme une persuasion perverse. La manière dont on jugera, dans nos contrées, la Rhétorique, « *reposera longtemps sur cette pétition de platonisme* »⁷⁶⁶. On classe aussi, dans le « persuasif », les discours judiciaires (plaidoirie), les discours politiques (et le pamphlet, et la propagande⁷⁶⁷), religieux (prône et sermon), philosophiques⁷⁶⁸, la publicité⁷⁶⁹ mais aussi (pourquoi pas ?) la fable et... la

⁷⁶⁰ Barthes, 2002 : 545-551.

⁷⁶¹ Aristote, 1991 : 82 (M. Meyer, trad.)

⁷⁶² Aristote, 2007 : 44 (J. Lauxerois, trad.). Nous préférons cette dernière traduction, d'un français plus élégant.

⁷⁶³ Perelman-Olbrechts-Tyteca, 1970. L'école de la « nouvelle rhétorique ».

⁷⁶⁴ Barthes, 2002 établit un trio différent : *Aristote* (avec une définition compliquée de sa *technè*, « institution d'un pouvoir de produire ce qui peut être ou ne pas être »), *Cicéron* (« un savoir enseigné à des fins pratiques ») et *Quintilien* (la *technè* d'Aristote et les fins pratiques de Cicéron). Meyer, 2004 : 5 définit la conception de Platon comme « *une manipulation de l'auditoire* », celle de Quintilien comme « *un art de bien parler (ars bene dicendi)* » et celle d'Aristote comme « *un exposé d'arguments ou de discours qui doivent ou visent à persuader* ».

⁷⁶⁵ Cité dans Fumaroli, 1999 : 17.

⁷⁶⁶ Aristote, 2007 : 8.

⁷⁶⁷ Alméras, 2003.

⁷⁶⁸ Noille-Cluzade, 2004.

⁷⁶⁹ Adam-Bonhomme, 2007. La publicité est elle-même souvent méprisée, comme manipulation des esprits dans un but mercantile, ce qui dans une culture catholique sent souvent le souffre. Nous n'échappons que difficilement à nos conditionnements, surtout lorsqu'ils sont informés.

lettre de « motivation »⁷⁷⁰. Aristote n'ignore pas le point de morale souligné par Cicéron, en affirmant que « *c'est le caractère moral de l'orateur qui amène la persuasion* »⁷⁷¹ ou sa « *disposition éthique* »⁷⁷². La rhétorique médiévale et post-médiévale conservera ce souci d'honnêteté vertueuse qui s'oubliera plus tard. Elle se trouve toujours au carrefour des valeurs morales, et ne reste pas qu'une seule *technè*. Elle couvre en outre de nombreux champs d'investigation, nous mettrons l'accent sur certains points trouvant une application dans ou à propos des rituels maçonniques.

Le discours rhétorique, fait de parole et acte de communication, est habituellement schématisé par un locuteur face à un allocataire (orateur et auditeur) et, entre les deux, le discours du premier en direction du second. L'émetteur cherche à persuader l'auditoire du bien fondé de son discours, c'est-à-dire à le faire adhérer à son propos. Il s'efforce en quelque sorte à transformer l'allocataire, à changer son être par le partage conscient des valeurs de son discours. Ce dernier entre dans une stratégie de négociation de la distance entre les deux sujets, dont nous dirons pour le moment que ce sont des individus. Il n'a pas manqué d'études soulignant cet effort de réduction de « l'autre » pour le faire devenir le « même », dans une certaine mesure, qui « *consisterait à abolir l'opposition de l'autre et du même* »⁷⁷³. Nous considérerons cela comme une sorte de face à face entre deux personnes reliées par le discours⁷⁷⁴. La première utilise différents procédés qui, pour avoir été classés et re-classés, sont devenus des catalogues de figures et un réseau de formes. Cela sous-entend une certaine fixité, et certains ont considéré l'ensemble comme figé ou mort, ou une simple manière d'ornement.

La structure du discours reste « grecque », c'est un discours « logique »⁷⁷⁵, construit de manière raisonnable pour un auditoire raisonnable, et qui s'appuie sur le *logos*. C'est un couple très occidental raison/parole⁷⁷⁶. Deux autres questions sont toujours soulevées à propos de l'élaboration du discours argumentatif, l'une à propos du locuteur, *l'ethos*, et celle centrée sur l'auditoire, le *pathos*. Le processus engageant (d'abord ?) un locuteur producteur du discours, la question de *l'ethos* pourrait être formulée ainsi : quelle image projette-t-il (projette-t-on ?) dans son discours (ici, nous considérerons la voix comme celle du rituel), quelle autorité, quelle crédibilité ?

⁷⁷⁰ Reboul, 1991.

⁷⁷¹ Aristote, 1991 : 82, Livre I, 2, § 4.

⁷⁷² Aristote, 2007 : 44 [1356a].

⁷⁷³ Zumthor, 1980 : 70.

⁷⁷⁴ La notion de personne serait à préciser, la réalité pouvant être plus complexe, mais nous conserverons ces principes pour plus de clarté.

⁷⁷⁵ La structure du discours biblique est assez différente, voir Meynet, 1996 : VII, et Meschonnic, 2004.

⁷⁷⁶ La question de savoir si cette structure est universelle fait partie de l'ethnocentrisme occidental.

La question du *pathos*⁷⁷⁷, à l'opposé, est définie comme centrée sur l'auditoire, l'allocutaire. C'est une projection d'objets conceptuels destinée à susciter en lui une *émotion*, une passion, pour le toucher et le convaincre. Appel aux grands sentiments, au beau, au vrai, à l'ineffable, à l'effort partagé, à la charité, aux vertus. Cicéron y voit trois ressorts principaux : plaire, instruire, émouvoir⁷⁷⁸. Tout cela trouve dans les rituels et les études ne manqueraient pas si l'on prenait le temps de s'y appliquer. Pour Aristote, la force de la parole est le moteur de l'action sociale, et le locuteur a un rôle déterminant, comme la raison et la passion. Dans tous les cas, les rhéteurs et les rhétoriciens fonctionnent dans un schéma unique : un individu produit un discours en vue d'en convaincre un autre et s'appuie pour le faire sur un certain nombre de techniques, une conception de lui-même et de l'autre, une encyclopédie partagée, et une composition du discours.

3.6.5 Un exemple de figure dans le discours

Dans nos différentes études, nous avons rencontré de nombreux exemples de rhétorique à l'œuvre. Mais nous avons été loin de les repérer toutes immédiatement. La rédaction des rituels et des *Instructions* utilise des techniques et des schémas rhétoriques et d'abord, ce qui est le plus visible, la forme dialogique (le couple question-réponse) traversant l'ensemble des documents maçonniques. On trouve des exemples plus surprenants mais, à notre connaissance, jamais rattachés à la rhétorique, en particulier les éléments essentiels du discours des serments. Pour résumer, ceux-ci contiennent toujours deux « points » fondamentaux : l'un, de « garder le secret », l'autre, d'être « puni » dans le cas contraire. Les punitions sont confondantes : dans la majorité des cas, on parle de « pénalités sanglantes » qui impressionnent beaucoup l'anti-maçonnerie chrétienne— elle y voit des pratiques sataniques— et qui irritent l'anti-maçonnerie séculière—elle y voit des stupidités sans nom⁷⁷⁹. Dans notre première étude⁷⁸⁰, nous avons nécessairement abordé ce point, et cité de manière exhaustive les serments des Rits principaux. Pour faire bref, rappelons-en l'essentiel, à peu près semblable d'un Rit à l'autre : « *la gorge tranchée, la langue coupée* », « *le cœur arraché de la poitrine* », « *le corps coupé en deux, les entrailles arrachées* »⁷⁸¹.

Nous sommes revenus sur ces « pénalités » dans une étude (à paraître) intitulée « *Les pénalités, pourquoi ?* »⁷⁸². Leur caractère rhétorique était devenu plus évident et nous y supposons, à l'aide de quelques exemples, que :

⁷⁷⁷ Jean Lauxerois (traducteur de Aristote, 2007) préfère « disposition affective » à l'habituelle *passion*.

⁷⁷⁸ Cicéron, 1950 : II, 128.

⁷⁷⁹ Et même parfois un mélange des deux.

⁷⁸⁰ Langlet, 2004a : 367-75.

⁷⁸¹ Voir aussi, Langlet, 2006c : 459.

⁷⁸² Langlet, 2009a 2.

Il ne s'agit en aucun cas d'un simple ornement, c'est-à-dire d'une chose futile et non nécessaire. C'est, au contraire, quelque chose de beaucoup plus profond. Ce n'est pas non plus la description d'une « scène réelle », même si on s'efforce de tout mettre en scène, en y apportant quelque précision. Ce serait méconnaître les techniques de cet art de la parole (justement !) qu'est la *rhétorique* que de s'en tenir au rire, ou au sourire amusé et légèrement condescendant. C'est souvent parce qu'on méconnaît, justement, les arts de la parole qu'on passe un peu vite sur cet aspect des « pénalités ».

Nous pensions que ces textes s'appuyaient sur l'utilisation de descriptions sanglantes, de scènes affreuses ou de tableaux épouvantables seulement *dans un but de mémorisation*, largement souligné par la *Rhétorique à Herennius*⁷⁸³. Nous ajoutons, en conséquence :

Tout concourt ici à imprimer la phrase, la scène, le tableau, ou tout autre élément concerné, dans la mémoire. Ce qui choque, surprend, heurte, déconcerte, crée une émotion. Cela « affecte » l'auditeur/lecteur. Et un tel choc sert à stimuler l'esprit, et... « donne » à penser. Même dans le cas du rire, la scène a touché son but, qui est d'*accrocher* l'attention. L'émotion ainsi créée permet d'imprimer durablement l'image dans l'esprit de l'adepte. L'image surprend, et la surprise produite crée une rupture avec le quotidien, elle suggère une scène hors du commun. Elle permet donc de « mouvoir » l'âme, de susciter un changement dans l'esprit de celui qui est « surpris ». Ce n'est pas une découverte, et maints textes anciens contiennent des scènes de ce type. Elles ne sont pourtant le plus souvent lues qu'au « premier degré ».

Nous n'avions pas envisagé cette facette de l'art comme destinée à convaincre, et les énoncés comme appartenant à une rhétorique des « dispositions affectives » (rhétorique des passions). Nous sommes ici, semble-t-il, dans le « persuasif émotionnel », fondé sur un *pathos* omniprésent et non sur (strictement) le déroulement rationnel d'un *logos* organisé. C'est aussi une figure d'amplification utilisant un discours de l'abject pour forcer la mémoire, et qui ne manque jamais sa cible. Tout le monde retient le contenu des serments, d'autant que leur présence s'oppose au reste du discours, plus conventionnel. Nous ne sommes pas face à la rhétorique d'un film d'horreur ou fantastique, tout entier fondé sur une combinaison permanente de monstruosité pour emplir le regard. Au contraire, ici, l'image sanglante se détache sur un arrière-plan plus calme.

L'usage révèle du même coup la prise en compte d'un autre élément de la technique rhétorique, la *mémoire*, injustement négligée depuis la mise en écrit des productions discursives. Dans les ouvrages récents du domaine, et parfaitement universitaires, on l'oublie même parfois en citant les parties de la rhétorique⁷⁸⁴ ou on passe très rapidement

⁷⁸³ Herennius, 2003 : 120-3.

⁷⁸⁴ Pougeoise, 2001 n'en retient que quatre (comme beaucoup) dans son introduction (action, disposition, élocution, invention), puis il évoque néanmoins la *mémoire* en soulignant « que l'on a tendance aujourd'hui à [la] négliger ».

dessus⁷⁸⁵. Chaïm Perelman n'en dit pas un mot, même dans son *Index analytique*. Nous avons préalablement soulevé certaines questions liées à la mémoire, et avons relevé qu'elle « a été désignée assez généralement à l'aide de vocables comme chambre, grenier, magasin, réserve, bibliothèque, armoire, ruche, trésor, etc. »⁷⁸⁶, ce qui, dans la sémantique maçonnique, s'appelle simplement « des symboles ». Nous reviendrons sur ce point.

3.6.6 Un exemple de figure dans le geste

L'étude du rituel de réception⁷⁸⁷, comme celle sur « *La mémoire* », ne pouvaient que mettre en évidence un autre élément de la liturgie maçonnique, l'usage d'un objet pointu posé sur le corps⁷⁸⁸. Pourquoi évoquer cet objet ici ?

L'aiguillon, ou l'aiguillonnement, se présente comme un événement inattendu, destiné à marquer le candidat. Il sert de stimulation à sa conscience, et peut être comparé à cette autre stimulation (verbale) qu'est la partie du serment comportant les pénalités.⁷⁸⁹ Il sert d'*accroche mémorielle* à ce qui le suit immédiatement, et qui comporte les éléments essentiels de la méthode. Le discours est, de plus, assez clair : la piqûre de la chair est l'aspect visible de l'aiguillonnement de la conscience⁷⁹⁰.

L'usage peut être considéré comme une « mise en action » de la même technique rhétorique présente en mots, dans les serments. S'il peut servir d'*accroche mémorielle*, c'est en raison de l'actualisation qu'il produit de la figure, persuasive et rattachée aux « dispositions affectives ». Cela se produit par le passage du langage (les mots) au domaine des sens. Une rhétorique des passions sensorielles. Il en sera de même de la « coupe d'amertume »⁷⁹¹ où l'*émotion gustative* crée un choc sensoriel qui se transformera en souvenir durable. Ces exemples permettent, croyons-nous, de souligner que la rhétorique, généralement sujet de théorisation, prétexte à développer un métalangage sur un métalangage (selon la thèse de Roland Barthes : « *la rhétorique est un métalangage* »⁷⁹²), que la rhétorique, donc, n'est pas seulement cela, mais qu'elle existe comme application —ce dont personne ne doute vraiment mais n'envisage que rarement. La question est, justement, que les textes maçonniques contiennent des exemples de cette rhétorique *au travail*, rhétorique opérante, en prise sur la pratique de l'adepte (l'exercitant⁷⁹³). Du dis-

⁷⁸⁵ Meyer, 2004.

⁷⁸⁶ « *L'aiguillon de la conscience* », à paraître dans Langlet, 2009a.

⁷⁸⁷ Langlet, 2004a.

⁷⁸⁸ Les études à propos de la légende d'Hiram ont élargi le point de vue par la comparaison avec d'autres types de récit, contes et légendes, qui retiennent ces objets et par l'analyse qui en ont été faites par divers auteurs.

⁷⁸⁹ « *Les pénalités, ça sert à quoi ?* », à paraître dans Langlet, 2009a.

⁷⁹⁰ « *L'aiguillon de la conscience* », page 20 (sous sa forme actuelle d'article).

⁷⁹¹ Langlet, 2004a : 224.

⁷⁹² Barthes, 2002 : 528.

⁷⁹³ *Ibid.* : 737.

cours, oui, mais pratique, utilisant le support du corps. Cela semble un nouvel exemple de technique mnémonique.

3.6.7 *Invention et mémoire*

Nous savons que la « rage taxinomique », selon l'expression du même Barthes, a permis de différencier les opérations de la rhétorique en cinq parties. On retient ainsi, sous des noms communs (français courant), ou en usant du latin ou du grec, selon ses propres passions : l'invention (*inventio, heurisis*) ; l'organisation (*dispositio, taxis*) ; l'élocution, ou plutôt la disposition des mots dans la phrase, l'usage des figures, la question des styles (*elocutio, lexis*) ; la prononciation du discours (*actio, hypocrisis*) et sa mise en mémoire (*memoria, mnémè*). Cette machine rhétorique, bien organisée en ses parties, permet de construire le discours mais, dans le cas d'une pratique dite spirituelle, elle sert à élever l'adepte ou, en d'autres termes, à lui procurer en lui une augmentation de l'être.

Divers termes servent à caractériser cette visée, mais un élément les réunit, tout est exprimé en termes d'augmentation : élévation, surabondance, accroissement. Elle sert à *transformer* celui qui « s'en sert » (et qui devient le lieu dialectique de son propre discours). La seule présence de la rhétorique sur la liste (devenue canonique) de Martianus Capella en était déjà un indice probant. L'hérésie, de ce point de vue, n'a d'égale que la paucité des chercheurs sur le sujet.

Si le but habituellement reconnu de l'art rhétorique « *est d'orienter le destinataire vers certaines conclusions en le détournant de d'autres* »⁷⁹⁴, la question se pose indubitablement dans les mêmes termes pour un Maçon cherchant/chercheur⁷⁹⁵, mais avec quelques différences que les théoriciens de la rhétorique n'abordent pas. Leur problématique est toujours orientée par le schéma locuteur/allocutaire, positions occupées par deux individus séparés. Comment la question se pose-t-elle lorsque les deux positions — locuteur et allocutaire — sont occupées par le même individu ? C'est sans doute une lacune de la recherche ou un manque d'études sur le rituel comme texte, avec toutes les implications que cela suppose. Nous nous appuyerons de nouveau sur une étude de Roland Barthes⁷⁹⁶ portant sur les *Exercices* d'Ignace de Loyola⁷⁹⁷.

Nous aurions pu choisir un autre exemple, et certains anti-maçons ou maçons libres-penseurs y verront la preuve d'une mainmise des « Jés' » sur la Maçonnerie. Le « complot » n'est pas loin, mais la question est plus simple : si l'on en croit Roland Barthes,

⁷⁹⁴ Anscombe-Ducrot, 1988 : 113.

⁷⁹⁵ Voir plus haut.

⁷⁹⁶ Barthes, 2002.

⁷⁹⁷ Loyola, 1986.

les jésuites ont été parmi les seuls à poursuivre l'enseignement de la rhétorique à partir du XVI^e siècle, et « *jusque vers 1750* ». Après le déclin jésuite, elle sera « *quelque peu relancée par la franc-maçonnerie* »⁷⁹⁸. Dont acte. Mais il a raison de nuancer son affirmation en rappelant que cet enseignement a persisté en Angleterre et en Allemagne après la fin du Moyen Âge. Nous ajouterons, comme le soutiennent les auteurs anglo-saxons, que cet enseignement a peut-être continué jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Les textes maçonniques de William Preston⁷⁹⁹ à la fin du siècle précédent y feront largement référence en reprenant à la lettre les définitions classiques habituelles. La plupart des rituels le feront ensuite aussi. Yves Delègue note, à propos de l'enseignement de la rhétorique, que « *De nos jours, le retour du sémiologique s'est également accompagné d'un retour du rhétorique après son éviction au début de ce siècle [XX^e]* »⁸⁰⁰. On pourrait inverser les termes en voyant, dans le retour de la rhétorique, une arrivée du sémiologique, réinvestissant l'espace comme science des signes et de la signification, sous un nom nouveau, après une longue traversée du désert de la science médiévale de la signification.

Roland Barthes décrit le processus des *Exercices* à partir d'un quarté de textes : le premier est celui d'Ignace au directeur de la retraite, le second, celui du directeur à l'exercitant, le troisième est « *un texte agi* »⁸⁰¹ à partir du second (mais premier pour l'exercitant), et « *composé avec les méditations, les gestes et les pratiques données par son directeur* »⁸⁰². Le quatrième texte permet à l'exercitant d'atteindre « *le signe libéré par la divinité* »⁸⁰³. Cela autorise Roland Barthes à remarquer que l'exercitant « *assume un rôle double, étant destinateur ici et là destinataire* »⁸⁰⁴. Il est, ici, d'abord occupé par une « *rhétorique de l'invention* », telle que Mary Carruthers l'a étudiée, pour d'autres raisons, dans ses divers (et remarquables) ouvrages⁸⁰⁵. Le discours qu'élabore le pratiquant (l'exercitant) se fonde sur un texte qui lui est fourni, et il doit ensuite, pourrait-on dire, créer « *une langue nouvelle qui puisse circuler entre la divinité* »⁸⁰⁶ et lui-même, à partir de ce support de méditation et de la *technique de langage* mise en action.

⁷⁹⁸ *Ibid.* : 557.

⁷⁹⁹ Preston, 2001. « *Rhetoric teaches us to speak copiously and fluently on any subject, not merely with propriety alone, but with all the advantages of force, elegance, and beauty; wisely contriving to captivate the hearer by strength of argument [nous soulignons] and beauty of expression [nous soulignons], whether it be to intreat and exhort, to admonish or applaud* » (édition de 1776, p. 93).

⁸⁰⁰ Delègue, 1990 : 201.

⁸⁰¹ Barthes, 2002 : 737.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ *Ibid.* : 738.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ Carruthers, 1998b, 2001 et 2002.

⁸⁰⁶ Barthes, 2002 : 739.

Roland Barthes reconnaît que l'acte de méditation, « *c'est se fixer, c'est éliminer et même éliminer continûment, comme si la fixation mentale d'un objet ne pouvait jamais être le support d'une emphase positive mais seulement le résidu permanent d'une série d'exclusions actives* »⁸⁰⁷. On sent qu'il le regrette, les termes « positif » et « résidu » étant assez habilement positionnés pour permettre de faire sentir sa déception intellectuelle. Mais il décrit tout le processus de la pensée humaine ne pouvant se focaliser que sur un objet à la fois, processus permanent d'exclusion, destiné pour mettre un peu d'ordre dans le continuum qu'est le monde⁸⁰⁸. La discrimination sert précisément à désembrouiller la confusion, la « rage taxinomique », à tenter une mise en ordre pour fournir les limites de l'action⁸⁰⁹.

3.6.8 La mémoire et les lieux

L'*invention*, mise en ordre des arguments, se fera par une sélection propre à élaborer un nouveau discours sur le monde. Elle peut alors être considérée comme un bricolage⁸¹⁰ à partir d'une réalité connue, les discours anciens et la connaissance acquise du lexique et des règles grammaticales. Il est maintenant nécessaire de dire quelques mots de cette partie directement liée à la mémoire. Mary Carruthers souligne à plusieurs reprises que « l'invention rhétorique » a été appelée *memoria* par les milieux monastiques⁸¹¹. Nous ajouterons que la Renaissance a même qualifié l'art rhétorique d'*ars memoria*, ou simplement de *memoria*⁸¹², soulignant l'importance qu'elle partie avait prise alors. On y a appliqué une méthode s'appuyant notamment sur la notion de « lieu », entendu ici, non comme figure, espace dialectique ou « stéréotype logico-discursif », mais comme cela avait été envisagé par Quintilien, Cicéron⁸¹³ ou la *Rhétorique à Herennius*⁸¹⁴, un espace mental fondé sur la visualisation d'une architecture servant à structurer (« accrocher ») les différentes parties du discours, ce que Georges Molinié a appelé « *l'imagination contrôlée* »⁸¹⁵. C'est ce que l'on appelle aussi des « lieux de mémoire ». Selon Pierre Riché, ces techniques ont été sévèrement critiquées par les humanistes au XVI^e siècle, et plus près de nous, « certains ont réagi [contre ces techniques] en 1968 en traitant ces façons

⁸⁰⁷ *Ibid.* : 745.

⁸⁰⁸ La devise maçonnique « *ordo ab chao* » peut ainsi être comprise comme l'expression de la pensée pensante, organisant un ordre à partir d'un amas, informe autrement.

⁸⁰⁹ Nabati, 2007.

⁸¹⁰ Au sens lévi-straussien.

⁸¹¹ Carruthers, 2002 : 2.

⁸¹² Friedman, 1985 et Riché, 1985.

⁸¹³ Cicéron, 1950 : II, 86, 354 (« *Ainsi, pour exercer cette faculté du cerveau [la mémoire], doit-on, selon le conseil de Simonide, choisir en pensée des lieux distincts, se former des images des choses qu'on veut retenir, puis ranger ces images dans les divers lieux. Alors l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses ; les images rappellent les choses elles-mêmes. Les lieux sont les tablettes de cire sur lesquelles on écrit ; les images sont les lettres qu'on y trace* »).

⁸¹⁴ Herennius, 2003 : III, 17, 30.

⁸¹⁵ Aquien-Molinié, 1996 : 246.

de mémoriser de « méthodes médiévales »⁸¹⁶. Si ces techniques d'apprentissage et de restitution choquent certains esprits modernes, l'organisation du savoir, en particulier en séquences rythmées ou cadencées, n'a pas disparu. Il conserve des formes anciennes, formulettes-comptines⁸¹⁷ (Une poule sur un *mur*, Qui picotait du pain *dur*, etc.), mais a pris des formes nouvelles, si répandues qu'elles en sont invisibles, dont les slogans publicitaires sont un exemple (Le Port-*Salut*, c'est écrit *dessus* ; Vous en avez *rêvé*, Sony *l'a fait*). Tout n'est pas si noir et la méthode a sans doute des qualités oubliées.

Sur quoi repose la méthode des lieux ? Il s'agit de construire mentalement une architecture strictement *structurée*, ou familière, et d'associer les idées abstraites à un objet ou à un endroit de cette construction. L'association mots/images n'est pas neuve. La mémoire était déjà considérée, classiquement, comme un *contenant*⁸¹⁸. L'allemand utilise le verbe *er-innern*, « entrer dans », pour désigner le souvenir⁸¹⁹. Celui-ci permet d'y déposer des objets, comme des parties du discours, qui en constituent le contenu, de manière ordonnée, et on visualise l'ensemble, le contenant et ses éléments, comme une réalité mentale dotée d'une puissance de création. Nous avons étudié ce point et nous avons souligné que

Le vocabulaire de l'architecture fournit aussi des termes particulièrement adaptés comme le *palais*, le *temple* ou le *sanctuaire* (St Augustin), mais aussi la *tour* et, sur un plan plus large, la *ville* entourée de remparts, ou le *jardin*. Nous y ajouterons l'*arche*, sous les deux espèces bibliques du *coffre* et du *bateau*, mais la différence n'est pas toujours très nette dans les représentations qui en ont été tirées. Certaines arches flottantes ou en construction sont des coffres, ou de grandes habitations carrées simplement couvertes d'un toit. Elles sont ainsi assez semblables au coffre qu'est l'arche d'Alliance. Oserions-nous compléter cette liste par... la *Loge* ?⁸²⁰

Dans le cas de la Maçonnerie, nous remarquerons que l'élément que nous avons considéré comme métaphore englobante, le *temple*, peut être justement *aussi* un de ces lieux utilisés par la mémoire rhétorique. Les deux statuts ne s'excluent pas. Il est de fait que le *temple* comme métaphore sert à structurer la plus grande partie des rituels, sous cette appellation ou sous une autre. C'est « *la méthode des lieux, qui consiste à transformer en images mentales ce qu'on doit apprendre et à situer ces images par rapport à un itinéraire connu (telle rue, par exemple ; tel ou tel emplacement à l'intérieur d'une maison, etc.)*. Cette conception d'une mémoire envisagée comme réserve d'images sera très

⁸¹⁶ Riché, 1985 : 133.

⁸¹⁷ On compte les syllabes, mais on rythme aussi les gestes. cf. Lune en bois, 1980.

⁸¹⁸ La métaphore est toujours utilisée.

⁸¹⁹ Choulet, 1996 : 28.

⁸²⁰ Langlet, 2009a 9 : « *La mémoire* ».

répandue et s'imposera pratiquement jusqu'à Descartes »⁸²¹. La méthode, même définie avec précision, n'est sans doute pas reconnue comme telle. Ce n'est plus qu'un détail pour une culture d'écriture et d'artefacts mémorisateurs.

L'emploi de telles scènes architecturées se fonde ne même temps sur les possibilités de la *divisio*, la structure retenue devant être organisée avec précision selon un nombre de parties déterminé par un usage des nombres. Les rituels nous en montrent différents exemples, que nous rattacherons sans peine, aux pratiques mnémoniques : les deux colonnes, les trois piliers, les âges et le nombre de pas attachés aux Grades (trois, cinq, sept), les trois vertus théologiques, les quatre éléments et les quatre vertus cardinales, les cinq points parfaits du Compagnon, les cinq sens, les cinq ordres d'architecture, etc. Les échantillons sont multiples, qui permettront de comprendre comment ces nombres servent de « portemanteaux » à des parties de savoir⁸²². Les nombres combinés à la méthode des lieux utilisent les possibilités de la mémoire artificielle, telle que définie par la *Rhétorique à Herennius*.

On peut y lire⁸²³ que la mémoire artificielle « prend appui sur des emplacements⁸²⁴ et des images. Nous appelons emplacements des réalisations de la nature ou de l'homme, occupant un espace limité, faisant un tout, se distinguant des autres, telles que la mémoire naturelle peut aisément les saisir et les embrasser : par exemple une maison⁸²⁵, un entrecolonnement, une pièce⁸²⁶, une voûte et d'autres choses semblables ». Cette mémoire artificielle est ainsi semblable à l'exercice pratiqué par un sportif utilisant, par l'entraînement, les possibilités offertes par un corps déjà formé qui serait ici la « mémoire naturelle ». Les différents lieux auront, dans les rituels maçonniques, un rôle de premier plan. Nous remarquerons que l'on soutient, dans les différents traités, que les objets mémorisés sont des « images », ce qui était l'avis d'Aristote⁸²⁷. Pour lui, en effet,

nos souvenirs sont constitués d'images de choses absentes que l'âme regarde, parce que le temps s'est écoulé et que la sensation, ou la science, n'est plus présente « en acte ». La mémoire n'existe pas sans images, mais la pensée n'est pas possible sans elles non plus. Ce rapprochement révèle les liens étroits qui existent entre les deux. Les sens fournissent les données, mais ils ne sont pas les seuls canaux possibles. La connaissance, en tant que savoir, n'est pas seulement connaissance de sensations passées, elle peut être aussi nourrie des *sentiments* comme du savoir *scientifique*. La connaissance repose sur ces trois sources. Ainsi, Augustin évoque-t-il les *sciences li-*

⁸²¹ Lieury, 1985 : 1090.

⁸²² Choulet, 1996 : 25.

⁸²³ Herennius, 2003 : III, 29.

⁸²⁴ Des « cases » (trad. d'Henri Bornecque, 1932).

⁸²⁵ Des « palais » (H. Bornecque).

⁸²⁶ Un « angle » (H. Bornecque).

⁸²⁷ Aristote, 2000 : 106 (449b4), et 1995 : 189 (431a16), « l'âme ne pense jamais sans images ».

bérales : ce qui en résulte n'est pas fondé sur les images mentales qui procèdent d'un acte de l'un des cinq sens. Il ajoutera que les images que nous entreposons dans notre mémoire sont de deux sortes : celles qui trouvent leur source dans la sensation physique (*phantasia*)⁸²⁸, et celles que nous créons lorsque l'objet évoqué ne nous a jamais accessible et que nous fabriquons (*phantasmata*)⁸²⁹.

Ces liens entre *mémoire* et *invention* ont été soulignés par Francis Bacon, en 1605. Il observe que dans les Universités, les disciplines rhétoriques sont mal enseignées, et que les exercices proposés « *opèrent un divorce trop grand entre invention et mémoire* » car, dans le cas des exercices préparés, « *aucune part n'est faite à l'invention* », et dans celui des improvisations, « *peu de choses est laissé à la mémoire* »⁸³⁰. *Le reproche n'était pas neuf*, « *Érasme, Rabelais, Montaigne et d'autres critiquaient "ces monstrueux professeurs de mémoire" qui travaillaient à remplir les esprits et laissaient la conscience vide* »⁸³¹. Bacon précise plus loin ce qu'est « *l'invention dans le discours et l'argumentation* », car le terme, dit-il, peut paraître équivoque : Si « *inventer, c'est découvrir quelque chose que nous ne connaissons pas* », c'est, pour l'invention rhétorique, « *retrouver ou proclamer ce que nous savons déjà. Le but de ce qu'on nomme là invention est seulement de convoquer devant nous, en les tirant du savoir dont notre esprit est déjà doté, des éléments qui peuvent éventuellement servir au projet que nous avons en vue* »⁸³². Ayant établi le lien entre *invention*, comme préparation du discours, et *mémoire*, il précise aussitôt la nature du lien : « *quelque chose qui rappelle [convoque] un souvenir, ou qui le "souffle" et l'emploi* ».

Dans une page suivante, Francis Bacon envisage ce savoir mémoriel de deux manières : la première comme une réserve de *topoi* pour celui qui plaide (on retrouve l'idée de la rhétorique comme art judiciaire, et plus largement comme argumentation), et la seconde dont nous citerons le texte, car il rejoint notre propos :

je l'appelle l'art de suggérer des idées ; elle nous dirige et nous conduit à certains repères ou à certains *topos* qui sont susceptibles de pousser notre esprit à restituer et à se présenter à lui-même telle connaissance qu'il a précédemment acquise, afin que nous puissions en faire usage, usage qui, si on le prend correctement, n'est pas seulement de fournir un argumentaire pour discuter avec des gens de manière vraisemblable : il peut aussi *nous assister dans notre jugement, et nous aider à bien conclure*

⁸²⁸ Augustin, 1955 : 53 (VIII, 6, 9).

⁸²⁹ Langlet, 2009a 9 : « *La mémoire* ».

⁸³⁰ Bacon, 1991 : 86.

⁸³¹ Riché, 1985 : 133.

⁸³² *Ibid.* : 167.

dans un débat intérieur⁸³³ ; ces topos ne servent donc pas seulement à faciliter notre invention en lui soufflant des idées, mais aussi à diriger notre recherche⁸³⁴.

Les deux positions, producteur du discours et son récepteur, sont bien tenues pas la même « personne individuelle », dans un débat intérieur. Contradictoire, mais exaltant. Si le but de l'argumentation est réellement de modifier l'opinion de l'allocutaire, la production d'arguments, dans ce cas, sert à modifier la conscience de l'exercitant. Nous remarquerons, si l'on tient compte des développements de Bacon, que l'on n'« invente » rien, mais on pourrait dire que l'on reconfigure, selon un nouveau modèle qui s'impose, des bribes de savoir ancien. On fait alors émerger ce modèle à la conscience et c'est ce mouvement de l'esprit qui transforme l'exercitant. Après avoir défini l'*invention* et les rapports entre mémoire et invention, Francis Bacon déplore les faits suivants : « *cette faculté [la mémoire] a été médiocrement explorée* » puis, en dépit d'un art [de la mémoire] qui « *nous est parvenu, il pourrait exister des maximes meilleures que cet art et des exercices de cet art meilleurs que ceux qui sont reçus* »⁸³⁵. Il détaille ensuite les deux techniques sur lesquelles est construit l'art de la mémoire, la *memoria*. Ce sont la *prénotion* et l'*emblème* qu'il définit ainsi :

La prénotion allège la recherche, qui serait infinie, de ce dont nous voulons nous souvenir : elle nous guide vers l'espace restreint correspondant à la section de la mémoire qui nous intéresse. L'*emblème* ramène les conceptions intellectuelles à des images sensibles, qui frappent davantage la mémoire, et de cela peuvent être tirés des axiomes d'une plus grande commodité que ce qui a cours ; on en récolte en outre diverses choses qui assistent la mémoire, et qui n'ont pas moins de valeur que ces axiomes⁸³⁶.

Il expliquera dans le *Novum Organum*⁸³⁷ la « prénotion » par « *tout ce qui aide et stimule la mémoire* », c'est-à-dire : « *l'ordre et la distribution* »⁸³⁸ mais

aussi les *topiques*⁸³⁹ ou lieux de la mémoire artificielle qui peuvent être des lieux au sens propre du mot, comme une porte, un coin (« *an angle* »⁸⁴⁰), une fenêtre, et d'autres choses semblables ; ou des personnes familières ou connues ; ou d'autres choses, comme on le désire (à condition qu'elles soient placées dans un certain

⁸³³ Nous soulignons.

⁸³⁴ Bacon, 1991 : 169.

⁸³⁵ *Ibid.* : 178.

⁸³⁶ *Ibid.* : 179.

⁸³⁷ Aphorismes, Livre II, 26.

⁸³⁸ La traductrice de Bacon, 1991 précise en note (310) : « *Ce terme adapte en anglais un concept antique, celui de praenotio ou de prolepsis, qui désigne une idée anticipée. Bacon a en vue un mode de catégorisation, c'est-à-dire un découpage en sections, la prénotion étant le nom et la délimitation de la région ou « tranche ».*

⁸³⁹ « *topics* ».

⁸⁴⁰ Il semble que Bacon reprenne la *Rhétorique à Herennius* : « *<ut> aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt* ». On a parfois traduit « *angulum* » par *angle* (H. Bornecque), parfois par *pièce* (G. Achard).

ordre), comme des animaux, des végétaux ; mais aussi des mots, des lettres, des personnalités, des personnages historiques et ainsi de suite, bien que certaines soient plus adaptées que d'autres. De tels lieux artificiels aident merveilleusement bien la mémoire, et en augmentent beaucoup les possibilités naturelles. De même, les vers sont appris et retenus beaucoup plus facilement que la prose. C'est par l'ensemble de ces trois instances, l'ordre, les lieux artificiels et la poésie versifiée, que se constitue une forme particulière d'aide de la mémoire. Et cette forme peut être proprement appelée le découpage de l'infini.

Ces définitions peuvent être abondamment illustrées par les rituels que nous étudions : nous avons rappelé plus haut quelques échantillons exemplaires. Ainsi, les lieux mentaux, « *imagination contrôlée* » ou images mentales, peuvent-ils servir à fixer l'attention, à structurer la pensée et à produire une *dynamique de la contemplation*. Le *temple*, métaphore de la mémoire, est aussi celle de l'être, car elle est, dans cette configuration symbolique, la métaphore (ou le symbole) du « centre », dont l'architecture se dispose peu à peu selon une méthode assez semblable aux *Exercices* d'Ignace. Cela permet sans doute au pratiquant d'atteindre « *le signe libéré par la divinité* »⁸⁴¹, ou sa propre humanité, alors même qu'il « *assume un rôle double, étant destinataire ici et là destinataire* »⁸⁴², producteur du discours et récepteur. Mais, nous allons le voir, cela requiert quelque effort.

3.6.9 L'exercice

L'*invention* rhétorique et ses fonctions de renouvellement du discours sur le monde peuvent être illustrées par un exercice que les Maçons sont supposés pratiquer (de manière volontaire et fréquente) et qu'ils appellent la « *planche* », qu'on appelle aussi plus simplement un « travail » ou un « travail symbolique ». Nous le rapprocherons des *Exercices* étudiés par R. Barthes. Pour Jean-François Pluviaud, « *La pratique du rituel*⁸⁴³ est le seul travail qui se pratique en loge » ou « *le travail en loge, cela commence à l'ouverture des travaux et cela finit à la fin* »⁸⁴⁴. Dans ces deux déclarations, comme beaucoup de ritualisants, il survalorise le rite en lui attribuant une sorte d'efficacité innée fondée sur un sacré diffus, mais ses mots sont tempérés par une sienne déclaration antérieure : « *Cette pratique [du rite] s'enrichit et se complète*⁸⁴⁵ par ce que nous appelons « *les planches* »⁸⁴⁶. Nous ne pouvons que souscrire à cette proposition. Nous avons, pour

⁸⁴¹ Barthes, 2002 : 738.

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ On voit bien là l'usage de rituel pour dire rite.

⁸⁴⁴ Pluviaud, 2002b.

⁸⁴⁵ Nous soulignons.

⁸⁴⁶ Pluviaud, 2002a : 93.

les mêmes raisons, étudié cet exercice dans « *La planche, comme exercice spirituel* »⁸⁴⁷ et nous en résumerons certains points.

Fondamentalement, ce qui est appelé « travail symbolique » peut se définir comme la recherche du sens des rites et des symboles. C'est une « lecture » active, un véritable travail d'exégèse, s'ajoutant au travail d'apprentissage-mémorisation du rituel. *Legere, meditare* est aussi applicable ici. Ce faisant, on aura admis la valeur transformatrice de l'étude, qui n'implique pas l'abandon du bon sens (il faut *raison garder*), de l'esprit critique et de la culture, qui ne suppose pas non plus de sacraliser la moindre niaiserie « parce qu'elle est dans le rituel ». On sait, en outre, ou l'on devrait savoir, qu'un « rituel » est un texte qui ne doit jamais être lu « à la lettre », mais toujours de manière allégorique. Denis Jeffrey a raison de souligner que « *Le rituel est action symbolique, car il implique plus qu'il ne donne à voir* »⁸⁴⁸. Cela nous semble signifier qu'il affirme d'emblée l'existence d'un sens *sous le discours*, ce qui a toujours été pour nous une préoccupation première.

La phase préalable du processus, dont le résultat se concrétisera par une « planche », reste l'apprentissage du rituel. Cette prise en charge personnelle (la mémorisation) doit être le départ d'une réflexion active sur ses objets constitutifs, en un mot une *inventio*. L'effort permettra un réel « travail » sur ce qu'on aura appris (et retenu). Il est plus facile de calculer lorsqu'on connaît ses « tables » et les mécanismes du calcul. Les découvrir sans cesse ne permettrait pas la manipulation des objets de calcul pour effectuer des opérations. Puiser dans sa mémoire les éléments du rituel sur lesquels travailler permet de les « lire » de manière active, vivante et féconde. On peut les « méditer » et, cela constituant la partie active de l'*inventio*, initier un nouveau discours sur le monde, ou opérer un renouvellement personnel de ce discours. Cette phase sera divisée en deux étapes : réflexion sur l'objet (un « symbole »), puis, après les étapes de structuration du discours (*dispositio*), exposé du résultat. La première étape s'effectuera le plus souvent par écrit, dans un premier temps, tant il est vrai que notre culture a un réflexe contemporain d'écriture. Il paraît certain qu'un processus de pensée dirigée, ou contrôlée, une *dynamique de la contemplation*, telle qu'évoquée plus haut, est la phase nécessaire de préparation, la phase d'*inventio*, selon la terminologie rhétorique.

Ce processus appartenant au secret de l'exercitant ne semble pas réellement descriptible, même si l'on s'est beaucoup essayé à cet exercice. L'*inventio* effectuera la « lecture » au sens où, comme dans les milieux religieux (monastiques/canoniques) médiévaux, cela signifie conjointement *méditation* et *recherche du sens*. Le décodage des

⁸⁴⁷ Langlet, 2008a.

⁸⁴⁸ Jeffrey, 2003 : 3.

signes est aussi un décodage du sens⁸⁴⁹, ce qu'ils donnent de manière immédiate semblant toujours partiel, l'effort engagé cherchant à approcher un *plein* du sens, à récupérer son entièreté. Cela suppose la *conscience* du but à atteindre, l'attention qu'on y accorde et la concentration. L'activité décrite est orientée, intense et permanente : elle est opérative, elle devient ainsi opérante, fondée sur l'imagination active, la *memoria* évoquée par Mary Carruthers.

Nous sommes dans une configuration très proche de la méthode des religieux (médiévaux...), et aussi des *Exercices* étudiés par R. Barthes. Les ressemblances entre les deux types d'activité (est-ce la même activité dans deux types d'environnement ?) sont si nombreuses qu'il faudra bien s'interroger un jour sur les raisons de l'apparition de ce véritable « *exercice spirituel* » en Loge. La lecture allégorique du Temple et de ses éléments, par exemple, permet au pratiquant une véritable méditation centrée sur un objet, ou le travail sur une image mentale particulière, dont les effets seront l'élaboration d'un nouveau discours, une « découverte ».

La condition d'un bénéfice personnel fructueux est que le « travail » reste *dans les limites du rituel*, puisque c'est le texte (ici l'ensemble rituel/instructions) contenant les objets de réflexion. L'exposé du résultat de cette réflexion/méditation/rumination se faisant le plus souvent par une lecture orale, la *planche* désigne alors un travail maçonnique (ou le travail maçonnique, une *planche*), c'est-à-dire à la fois la réflexion préalable suivie de son résultat objectivé. Le travail d'étude soutenue sur le rituel constitue une véritable « *machine* » *cognitive*⁸⁵⁰ permettant d'élever celui qui le pratique, d'en faciliter la transformation, de lui apporter le supplément d'être qu'il appellera souvent *construction de son temple intérieur*, en reprenant les mots de l'apôtre Paul. Les similitudes avec la démarche monastique sont sans doute loin d'être fortuites, aussi désagréable que cela puisse paraître pour une majorité de ritualisants Maçons. Les deux approches visent, c'est leur but déclaré, un résultat comparable.

Nous ne pouvons qu'être frappé par les ressemblances entre la *planche* maçonnique, *exercice spirituel*, et ce que les médiévaux pratiquaient sous le nom de *lectio divina*. Ces clercs nous ont livré une somme importante de commentaires sur l'Écriture, fondés sur les mêmes techniques de langage⁸⁵¹. Nous savons en outre que l'exercice donnait lieu à une production orale (lors de la réunion au chapitre), quand s'exposaient les divers sens

⁸⁴⁹ Langlet, 2006a.

⁸⁵⁰ Dans l'environnement symbolique « pseudo-opératif » de la Loge britannique, cette « machine » sera représentée par un dispositif (miniature) de levage appelée par Vitruve « *trispastos* » et illustré dans l'édition de Claude Perrault (Vitruve, 1995 : X, 283), auquel est accroché une pierre prête à être soulevée.

⁸⁵¹ Lubac, 1984.

du texte médité destiné à « *l'édification de l'âme* »⁸⁵². Les objets de réflexion sont dans ce cas les mêmes, en grande partie, qu'en Maçonnerie (dans les limites que nous avons établies). Prenons quelques exemples : le Tabernacle ou le Temple de Salomon, l'arche de Noé, l'arche d'Alliance, l'échelle de Jacob, le camp des Hébreux. Bien sûr, comme chrétiens, les clercs traitent d'autres thèmes : la tour de David, l'évangile de Jean, l'échelle des vertus, le combat des vertus contre le vice, la manière de restaurer l'état paradisiaque. Les Maçons ne parlent-ils pas de « restauration de la parole perdue » ?

On trouve encore chez eux des commentaires sur l'Exode (avec méditations sur Josué et l'arrêt du soleil⁸⁵³), des commentaires d'Ézéchiel et du Temple de sa vision, des méditations sur la construction du Temple de l'âme : ses colonnes, son escalier tournant, le Saint des Saints, la mer d'airain, les Chérubins. Toutes ces préoccupations sont présentes dans les commentaires exégétiques comme dans les textes des Maçons —et depuis les plus anciens— et trouvent leurs plus longs développements dans des documents comme les manuscrits *Dumfries et Graham, Masonry Dissected* (1730)⁸⁵⁴, ou les *Trois coups espacés* (1760)⁸⁵⁵. Ces thèmes constitueront la structure principale des rituels, distribués de différentes manières, mais toujours présents, dans les différents Grades.

3.6.10 Linéaments de la méthode

Ce qui reste évident, dans tout cela, c'est *la méthode*. Au-delà des considérations matérielles, des populations concernées, des époques et des idéologies dominantes⁸⁵⁶, dans les deux cas, il semble que ce soit la même méthode : sujets de méditation identiques, bénéfiques attendus similaires, avec parfois des usages de vocabulaire légèrement différents⁸⁵⁷. La visée de la planche-« exercice spirituel » apparaît bien comme la modification de la conscience⁸⁵⁸, expansion de l'être, ou « restauration finale de l'état perdu », pour reprendre la sémantique chrétienne. Quant à la méthode, il nous a semblé que la

⁸⁵² La réunion des *frères moines*, pour la *lectio divina*, comporte de nombreux points communs avec la « Tenue » des *frères maçons*, en respectant les conditions énoncées. Les moines écoutaient là en silence, comme les Maçons le font ici ; ils prenaient, ensuite, la parole avec l'autorisation du Vénérable Père abbé, comme il le font avec celle du Vénérable Maître. Ils exprimaient la manière dont ils vivaient leur démarche spirituelle et leur évolution graduelle, comme le font (sans doute) les Maçons. Ils étaient même placés de la même manière, sur des rangs se faisant face, le vénérable abbé siégeant en haut de la pièce du chapitre, comme le Vénérable Maître. La disposition des locaux explique-t-elle tout ?

⁸⁵³ Langlet, 2009a 9 : « *Midi ?* ».

⁸⁵⁴ Langlet, 2006c pour la traduction de ces trois textes.

⁸⁵⁵ Langlet, 2003 : « présentation ».

⁸⁵⁶ Ces détails réunis incitent à penser que les plus farouches adversaires de la spiritualité, en Maçonnerie, ou les plus indifférents, répètent à leur insu les conditions mêmes d'une démarche qu'ils refusent, mais dont ils sont les acteurs tardifs et involontaires.

⁸⁵⁷ Les uns parlent davantage du Christ, d'autres moins (semble-t-il), mais les Maçons cherchent à « rassembler ce qui est éparé » et d'abord en eux, alors que les moines cherchent à rassembler en eux ce qui est éparpillé et qui, affirment-ils, est la conséquence de la chute et du péché. Assurément, les différences sont énormes !

⁸⁵⁸ Mais cela n'a rien de commun avec le New Age ! ou des techniques chamaniques.

lecture active, l'effort d'imagination contrôlée, à partir du travail d'invention rhétorique sur les sujets évoqués plus haut, contenait une dimension herméneutique certaine, fondée (ou favorisée) par la « réorganisation » personnelle des notions du « texte ».

Même si ce travail littéraire peut sembler autoréférentiel, il n'en est pas moins vrai que c'est dans la « découverte », ou dans le renouvellement du discours engendré, que la modification de l'exercitant se produit. Il nous semble que tout part d'un art du langage, que tout est fondé sur cet art, que tout se conclut dans une production langagière. Comme le soulignent les anciens catéchismes, « la clé » des secrets est la langue bien(sus)pendue, cette clé est attachée au fond de la gorge, « la racine » de la langue. Tout est dans le langage. Il ne s'agit pas ici de « littérature », au sens où cette notion a été inventée sur une idéologie esthétique au XIX^e siècle⁸⁵⁹, au moment précis où la rhétorique a été chassée des études approuvées.

La production « littéraire », sorte d'intuition créatrice qui surgirait, sans effort, du fond de l'être, la « créativité », avait remplacé la maîtrise d'une *technè* lettrée. La « planche », pensée active sur un objet textuel, fondée sur un art rhétorique à l'œuvre, est peut-on dire partie intégrante du rite, puisque c'est une manière qu'a « *la communauté de se dire à elle-même, dans sa permanence comme dans son changement* »⁸⁶⁰, par un dit sur les objets proposés à sa réflexion. C'est ainsi, soyons optimiste, par chaque « planche » individuelle, l'élaboration et le partage, par la parole (commentaires), d'une pensée commune, de la *doxa* reflétant les idéaux de la communauté. Pour citer de nouveau Maurice Sachot, « *Pour être véritablement l'expression de la communauté tout entière et non celle d'un individu particulier (maître, prêtre, gourou ou leader), cette prise de parole s'effectue non pas directement sur le monde, sur la réalité actuelle, mais passe par la médiation d'un texte de référence* ».

Il ajoute aussitôt : « *Le dire sur le monde s'énonce comme un dire sur un texte, lequel texte n'est pas anodin, puisqu'il s'agit de la "Bible", de l'enseignement du Dieu qui fait loi (Torah en hébreu, Nomos en grec). La parole vive (l'homélie) parle du présent et de l'avenir en parlant d'un texte que l'on vient de lire* »⁸⁶¹. Nous appliquerons ces remarques au contexte maçonnique en soulignant que, dans ce cas, le texte de référence est le rituel, dont la Bible est, nul ne le conteste, la source majeure, en particulier sa partie grecque, le Nouveau Testament. Une parole vive est, de la même manière, engagée à partir de ce texte, un énoncé sur le monde est aussi produit qui parle des mêmes grandes questions travaillant la conscience humaine, le présent, mais surtout l'avenir et, en parti-

⁸⁵⁹ White, 1997 : 22.

⁸⁶⁰ Sachot, 2007 : 139.

⁸⁶¹ *Ibid.*

culier, la question des fins dernières⁸⁶². Si nous admettons que « *le destinataire du texte tient un rôle, inscrit dans le texte ; réception et interprétation, concrétisation et ré-élaboration ne se dissocient pas—moins encore dans la performance orale que dans la transmission écrite. Le texte vise à intoxiquer celui qui le reçoit, même quand, ce récepteur, il se l’invente* »⁸⁶³, le rôle du ritualisant est bien inscrit dans cette manière d’appropriation.

3.6.11 *Le Tableau du Grade, image parlante*

Mary Carruthers remarque avec juste raison, en reprenant l’argumentation d’Aristote, qu’il y a « *beaucoup d’images dans les mots, et beaucoup de mots dans les images* »⁸⁶⁴. Nous avons évoqué ce point à propos de la mémoire en remarquant que, pour le philosophe « *nos souvenirs sont constitués d’images de choses absentes que l’âme regarde, parce que le temps s’est écoulé et que la sensation, ou la science, n’est plus présente “en acte”* »⁸⁶⁵. Suivant Aristote, les souvenirs ainsi emmagasinés le sont comme « *des images de sons, d’autres des images de goûts, d’autres encore des images de choses vues* »⁸⁶⁶. Les rapports entre les mots et les images nous ont permis d’étudier un objet rituel particulier, sur lequel la pratique maçonnique s’appuie depuis les premiers temps de son existence⁸⁶⁷, et qui est appelé en France *Tableau de Loge* (*Tapis* dans certains Rits), et *Tracing Board*, parfois *Trestle Board*, en anglais. Cet objet nous a fourni le prétexte de trois études, *Images et rituels*⁸⁶⁸, sur les Tableaux anglais du 2^e Grade, *Le Tableau du Troisième Grade*⁸⁶⁹, et enfin *Le Tableau du Premier Grade au RÉAA*⁸⁷⁰.

Le second article, en particulier, a fourni assez d’arguments pour contester quelques erreurs d’appréciation de l’objet, dans sa genèse et, en conséquence, dans la manière de le penser et de l’utiliser. Nous y renverrons, mais nous résumerons ici les points principaux nous ayant aidé à refuser une *doxa* bien enracinée. Sur des ressemblances de forme, il est ainsi généralement établi un rapport de filiation directe (encore) entre les tracés contenus dans les textes du XVIII^e siècle (anglais et français) et les Tableaux (ou Tapis) contemporains. Nous avons remarqué que ces rapports ne tiennent pas compte de deux éléments principaux : les appellations mêmes de *tracé* ou *plan* révélant leur nature et conditionnant leur but, et les objets anglais postérieurs.

⁸⁶² Ce point est le pivot du rituel maçonnique et particulièrement du Troisième Grade. C’est en cela que nous y voyons l’articulation de tout le Rite.

⁸⁶³ Zumthor, 1980 : 69.

⁸⁶⁴ Carruthers, 2002 : 2.

⁸⁶⁵ Langlet, 2009a 9 : 7.

⁸⁶⁶ *Ibid.* : 10-11.

⁸⁶⁷ Le Tableau triangulaire (fig. 5) du *Ms Carmick* (1727) en est un des exemples (Carmick, 1908).

⁸⁶⁸ Langlet, 2002a.

⁸⁶⁹ Langlet, 2002b.

⁸⁷⁰ Langlet, 2004c.

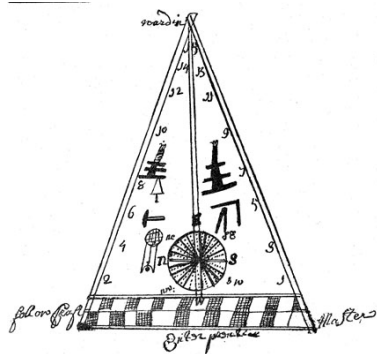


Figure 5. Tracé de loge anglais



Tableau de Loge anglais

Ce sont les deux vecteurs d'une appréhension floue de l'objet français et, pour les mêmes raisons, des tracés britanniques en France. Les désignations anciennes des textes français, *Plan de la Loge*, *Tracé de la Loge*, ou *Tapis de Loge*⁸⁷¹, n'ont pas été suffisamment prises au sérieux, ce qui a permis l'amalgame entre deux types d'objets aux objectifs différents. De même, la manière de penser les Tableaux modernes les a affectés d'un éventuel « traçage manuel » ne reposant que sur l'idée du « tracé de la Loge », des pratiques anglaises anciennes⁸⁷².

Dans une récente *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Alain Bernheim écrit que le nom de Tableau « s'applique à la représentation graphique, placée sur le sol au centre de la loge, des symboles maçonniques du grade auquel travaille un atelier à un moment déterminé »⁸⁷³. Exceptée la place de l'objet qui n'est pas nécessairement la bonne — il fait l'impasse sur tous les *Tracing-Boards* britanniques qu'il ne doit pourtant pas ignorer (ils ne sont que rarement placés « au centre » de la Loge⁸⁷⁴) — ce qu'il écrit est juste. On définit en effet souvent cet objet comme une sorte d'*aide-mémoire* du Grade, un condensé de ses principaux symboles. Ce n'est pas faux. Cela reprend, dans le contexte maçonnique, les tracés mnémoniques évoqués plus haut⁸⁷⁵. Nous sommes de nouveau dans un contexte de rhétorique appliquée.

L'objet, en conséquence, obéit à une structure élaborée et assez permanente. Comme représentation graphique, il a, du moins en France, et pour les Tableaux que nous avons étudiés, une forme à peu près constante : il est rectangulaire. C'est un objet autonome, toujours « orienté » par les points cardinaux (initiales ou noms complets), contenant les symboles d'un Grade, disposés dans la surface, de haut en bas en même temps que répartis par rapport à l'axe médian. Si notre culture nous incite à décoder ces Tableaux dans le sens habituel de lecture (comme un texte), ce qui est d'abord fait, ce principe se

⁸⁷¹ Langlet, 2002b : 119 et suivantes.

⁸⁷² Jackson, 1986, et Haunch, 1962.

⁸⁷³ Bernheim, 2000.

⁸⁷⁴ Voir les cinq volumes de Cryer, 1989.

⁸⁷⁵ Carruthers, 1998b et 2002 ; Riché, 1985.

trouve infirmé par une analyse plus poussée de l'objet. Ils sont tous, en réalité, à lire en sens inverse, *de bas en haut*, pour en trouver le sens symbolique. C'est ce que montre une analyse d'obédience sémiotique qui, plus que toute autre, permet de rendre compte des enjeux rhétoriques inscrits dans l'œuvre.

3.6.11.1 *Images et mots*

L'organisation de ces représentations graphiques révèle toujours la conjonction de différentes axiologies, parmi lesquelles nous soulignerons le Temple (l'espace sacré), des symboles constructifs (une opérativité), la régularité du Rit, la progression vers la lumière (trajet physique/trajet intérieur) : le travail du Maçon, son environnement symbolique, le but que lui fixe le Grade et ce qu'il en doit retenir. Tout révèle une technique mémorielle fondée sur l'image. Il semble important de souligner que le Tableau illustre le rituel, et non le contraire. Les Tableaux se donnent comme représentations visibles, et plus facilement mémorisables, de notions qui, parfois, ne retiennent pas complètement l'attention des ritualisants. Il est en effet concevable que certains aient, en outre, davantage besoin de « voir » graphiquement l'image que créent les mots du texte. L'ancienne formule publicitaire de Paris-Match, « *le poids des mots, le choc des photos* »⁸⁷⁶ s'applique assez bien ici. Les mots que Plutarque attribue à Simonide (*De gloria Atheniensium*, III, 346f-347c⁸⁷⁷) lui répondent par-delà les siècles et les cultures : « *Poesis tacens, pictura loquens* », les images parlent, les mots sont muets. Le lapidaire de la formule doit pourtant s'expliquer.

Dans les magazines de ce type, « *les images, encore plus que les textes, [sont] là pour horrifier, scandaliser, et surtout susciter en nous ce vilain petit côté voyeur du malheur des autres qui permet de se rassurer in peto : "Vraiment, il y en a qui vivent des situations pas possibles"* », écrit Brigitte Verdière⁸⁷⁸. Ici, toute une stratégie s'exhibe dans le pathos ; les tracés maçonniques appartiennent sans doute à un registre différent, *émouvoir* n'est pas leur propos, mais dans les deux cas, on cherche clairement à faire mémoriser un contenu implicite par le déploiement d'une image. Encore qu'il soit possible de considérer ce but comme un affect. La rhétorique de l'image donne à voir, facilite la mémorisation mais, en même temps, réifie le contenu.

Nous ajouterons que le besoin de représentation s'est concrétisé sous une autre forme, par l'introduction de « meubles » dans la Loge, pour bien donner à percevoir/concevoir les choses à travers une évidence physique. Pour ne prendre qu'un seul exemple, si les

⁸⁷⁶ Gaillaud, 1999 : 62. La formule, véritable « signature » de Paris-Match, est actuellement remplacée par « *La vie est une histoire vraie* », trente ans après la précédente (semioblog.over-blog.org/categorie-819140.html).

⁸⁷⁷ Cité par Dekoninck, 2003.

⁸⁷⁸ Verdière, 2004.

« colonnes du Temple » appartiennent au texte rituel où elles « existent » comme images mentales —une existence textuelle sur laquelle méditer, on les a *aussi* représentées sur les Tableaux des Grades (redondance « nécessaire ») —après les avoir tracées sur le sol⁸⁷⁹—, mais elles le sont encore par deux « colonnes » matériellement présentes dans l'espace logial (double redondance). C'est, en tout cas, la manière française de procéder. La difficulté est ici que le ritualisant prend, très souvent, pour « réels », des objets qui ne sont que des représentations d'images mentales (même si, « quelque part », il le sait). Le choc des représentations, sous quelque forme que ce soit.

3.6.11.2 Représentation et pensée

Les mots ne seraient plus suffisamment évocateurs, et il *faudrait* que le contenu linguistique se transformât en objet(s). Déficit d'approche, le matériel masque (souvent) l'immatériel de la pensée. Le tracé graphique du Tableau voile l'essentiel, qu'il est un itinéraire de sens, une machine à hisser⁸⁸⁰ la conscience du ritualisant, selon l'itinéraire proposé, en offrant une représentation unique. Les mots, en effet, se matérialisent dans chaque conscience de manière différente. Ils permettent une richesse d'approche et une mise en commun de perceptions individuelles, alors que l'image fournit un prêt-à-porter de signification, auquel on attribue des vertus de référence unique⁸⁸¹. Nous sommes au croisement de deux univers, celui des représentations et celui des mots, des images mentales et des images visuelles. Ces dernières séduisent par leur pouvoir d'immédiateté de figure autonome, car elles reflètent une réalité concrète, ou prise pour telle, qui se situe hors de la langue naturelle.

L'image semble ainsi plus universelle, plus globalisante que les mots. Un avant de Babel, en somme. Parlant du rapport entre l'image et les enfants, Micaela Rossi affirme ainsi, à juste titre, qu'« *elle représente parfois un moyen d'évocation particulièrement puissant et performant* »⁸⁸². Cela s'applique encore, sans doute, aux adultes. Lorsque l'on étudie les rapports mots/images, l'adulte est considéré, finalement, comme une sorte d'entité désincarnée. Chaque représentant est doté de possibilités infinies analogues.

La prégnance du tracé se fonde sur une valorisation sans doute excessive, mais inconsciente, de la vision : ce qui se donne à voir aurait une exactitude que les mots n'auraient pas. La vision contre la Vision. Pour Yves Delègue, « *Le schéma aristotélien de la vision est repris contre le schéma platonicien, parce qu'il satisfait mieux ce besoin de réalisme : il impose en effet la ressemblance parfaite entre la chose vue et*

⁸⁷⁹ Pérau, 1745 : 34-35.

⁸⁸⁰ cf. la note 844.

⁸⁸¹ La problématique est pourtant identique, tous ne décodent pas l'image de la même façon.

⁸⁸² Rossi, 2000.

*l'image d'elle qui "s'imprime" dans l'imagination, ce qui n'est pas forcément le cas dans l'autre théorie »⁸⁸³. Il ajoute que « la supériorité des images sur le discours repose sur l'inégalité temporelle de ces deux processus : la vue présente à l'entendement l'image du réel tout à la fois et dans l'instant, mais le repli de la boucle verbale implique une durée, une linéarité aussi, au cours desquelles le sens est menacé d'épuisement »⁸⁸⁴. Nous affirmions plus haut que les mots se matérialisent dans chaque conscience de manière différente. Dans une culture où *une seule vérité* doit exister, ces *différences* deviennent des approximations, et les approximations, des erreurs.*

L'image valorise les perceptions sensorielles et perceptives, mais son caractère contingent, « épisodique », ne doit pas masquer qu'elle n'est ici qu'un renvoi au texte rituel qui est toujours premier. Il peut exister sans Tableau, le Tableau ne le peut pas. Même s'il fournit un parcours didactique autonome, perçu, en outre, d'un seul embrassement du regard, il n'est sans doute qu'une étape dans la quête du sens. Son caractère de globalité immédiate n'est —ne devrait être— qu'un appoint dans le processus de décodage. On ne peut donc pas parler de synonymie entre le texte rituel et le Tableau, chacun possède sa logique, mais celui-ci représente des notions de celui-là, c'est-à-dire une partie de son contenu, non le contenu dans son ensemble. Enfin, il nous semble possible de considérer le Tableau comme une sorte de glose du texte rituel : il opère un *déplacement* dans un nouvel univers sémiotique qu'il serait fructueux d'exploiter plus avant.

⁸⁸³ Delègue, 1990 : 44.

⁸⁸⁴ *Ibid.* : 47.

Conclusions

Il faut sans doute conclure, quoique rien ne puisse être définitif. Le Rite admet implicitement l'existence d'une *force directrice organisatrice*, dans la succession des étapes ou, au moins, dans la cohérence de leur organisation, c'est-à-dire dans le système général. La *tradition* a, ici, comme dans d'autres domaines, une présence matricielle sur la réception du Rite et sur son analyse. Tradition veut dire transmission, se plaît-on à répéter, avec le plus souvent en arrière-plan, dans le domaine maçonnique, la référence à l'existence d'une *Tradition primordiale* chère à René Guénon, père spirituel de toute une génération de Maçons : l'Ordre ne serait que l'ultime rejeton du longue lignée « traditionnelle », une des seules institutions capables de conférer une authentique initiation. Et comme il n'y a pas de preuve écrite, et pour cause..., on invoque la transmission orale ou, sur certains points, une « *probable glose talmudique ou cabalistique perdue ou oubliée* »⁸⁸⁵. L'hypotexte s'échappe à mesure que l'on cherche à l'approcher.

Quelque domaine que l'on aborde, il y a toujours quelqu'un pour affirmer l'existence de deux aspects, l'un visible et que l'on peut étudier, prouver, discuter, évaluer, comparer, et l'autre, non visible qui établit, pour ce qui est de la Tradition, la véritable vérité à partir d'une véritable source. Comme l'un et l'autre objet (véritable vérité et véritable source) échappent au domaine de l'analyse : il est plus facile d'affirmer de manière psalmodique que d'évaluer. Cette notion de filiation est chère au cœur de nombreux Maçons⁸⁸⁶. Soulignons, le fait n'est pas sans importance, que Guénon a écrit dans la première moitié du XX^e siècle alors que la querelle des diffusionnistes et des évolutionnistes bat son plein, et il se range radicalement dans le camp des diffusionnistes.

Comme l'explique Roger Bastide⁸⁸⁷, « *Il existe certes un sens sociologique du terme "diffusion" qui se rapporte à la seule propagation des idées, soit directement, de bouche à oreille (rumeur), soit indirectement, par le livre et les moyens de propagande dits audio-visuels* ». En anthropologie culturelle, ce terme « *se rapporte à la propagation de traits culturels, aussi bien spirituels (institutions sociales, mythes ou rites) que matériels (types de céramique, techniques agricoles, etc.), de la société où ils sont apparus à des sociétés culturellement différentes* ». Ici, il y a emprunt, et source de l'emprunt, identifiable ou postulée.

⁸⁸⁵ Salix HS, 1995 : 49.

⁸⁸⁶ Et elle va jusqu'aux débords de ceux qui distinguent « régularité » et filiation !

⁸⁸⁷ Les citations sont extraites de Bastide, 2008.

On lui oppose la convergence qui découle de la notion d'évolutionnisme. L'auteur ajoute : « *L'évolutionnisme expliquait ces faits de similitude en postulant que toute civilisation passe, au cours de son histoire, par les mêmes étapes de développement* ». Il poursuit : « *les partisans du parallélisme ont recours à la notion de convergence : ces similitudes proviennent de ce que les esprits humains en tant que tels étant partout identiques, les mêmes traits culturels peuvent être inventés en divers endroits sans qu'il y ait emprunt, ou encore de ce que, par suite de la similarité des milieux soit extérieurs (savane, forêt), soit intérieurs (mentalités collectives), des institutions et des techniques très différentes à l'origine tendent en se développant à se ressembler de plus en plus, d'une façon externe, d'ailleurs, bien plus que dans leur structure profonde* ». Il y a ici un point de départ, nettement postulé : le commencement de l'évolution. Dans ce cas, l'origine est multiple. On pourrait affirmer que, s'il y a autant de départs que de sociétés, pour chacune, il y n'en a qu'une seule.

Pour simplifier, disons que l'évolutionnisme admet que des sociétés parvenues au même stade d'évolution sont amenées à « maîtriser » à peu près au même moment de l'histoire, les mêmes techniques (ou les mêmes technologies), c'est la *convergence*. À l'opposé, le *diffusionnisme* propose l'existence de passerelles permettant d'amorcer une diffusion des connaissances et de la technologie, à partir d'une seule source.

L'évolutionnisme et le *parallélisme* ont ainsi, en commun, de postuler un développement graduel, étapes historiques pour l'un, similitudes de mentalités pour l'autre. Mais on s'en tient à *un* point de départ et à une disposition continue et harmonieuse le long de l'axe du temps. Le *diffusionnisme* postule, non l'invention et l'évolution selon des étapes « internes », mais l'emprunt à des sociétés ayant évolué selon leur propre dynamique. Dans le premier cas, l'adaptation est domestique, transformations sous l'effet de critères internes, dans l'autre, le changement est dû à des forces extérieures. Notons qu'il y a aussi une « adaptation » des emprunts : la société qui emprunte se transforme, mais l'emprunt est lui-même transformé.

Le *diffusionnisme* postule l'existence de *passerelles* entre les groupes. On a pu étendre cette théorie à bien des domaines, dont le *langage* et le *rite*, sur des ressemblances avec la vie ordinaire ou de réels constats : deux personnes ayant des rapports sociaux fréquents ou permanents en arriveraient à se modifier mutuellement, ou l'une modifierait l'autre si elle a une « présence » plus forte. Des langues proches géographiquement réalisent sans doute des emprunts réciproques⁸⁸⁸.

⁸⁸⁸ Walter, 1994.

L'évolutionnisme tente la reconstruction d'un état actuel, sur des critères théoriques, selon les mécanismes de la logique, de *notre* logique, à partir de postulats ; le *diffusionnisme*, en ce qui concerne l'anthropologie, reconstruit sur des critères qu'il cherche à définir comme « objectifs ». Dans les deux cas, on ne peut s'abstraire de *points de départ uniques* pour expliquer ce qui suit. Cela constitue l'environnement, mais aussi la contrainte essentielle : d'un point, on chemine, par une évolution continue, vers un « mieux ».

Le mécanisme nous a semblé le même qui sous-tend le rite maçonnique : il prône une recherche de la « perfection » faisant voyager le pratiquant d'un « moins », son propre départ dans le rite, vers un « plus » (et même un *nec plus ultra*), aboutissement et plénitude absolue. Pour cela, il est nécessaire de passer des étapes déchiffrables dans leur structure à l'aide du schéma des « rites de passage » de Van Gennep. Nulle question superflue, ici, excepté peut-être une : on parle, en Maçonnerie, de « cérémonies » par Grades, c'est-à-dire presque de redondance dans le schéma canonique du « rite de passage ». On pourrait croire à plusieurs rites de passages, et la Maçonnerie serait la société où l'on constaterait une véritable concentration de tels rites.

Établissons une fois pour toutes que *le Rite est un*, mais il comprend trois étapes pour les causes évoquées plus haut. Les éléments redondants ne le sont qu'en raison du découpage particulier en une « trinité » de Grades séparés (pour la Maçonnerie symbolique, la plus connue). Le système se comprend alors comme *global* lorsqu'on l'examine sous cet angle. Un tableau de comparaison utilisant les étapes de Hocart permettra de le mettre au clair⁸⁸⁹.

Les différentes études que nous avons effectuées sur le rituel, et surtout cette présentation, ont été l'occasion de tenter une déconstruction des objets et des structures, des forces qui l'innervent. Cela passait nécessairement par celle d'objets particuliers, comme la cérémonie de réception, le thème du temple, la légende du 3^e Grade, etc. Cela passait aussi par la recherche des sources, de l'intertextualité qui, nous a-t-il semblé, conditionnait à la fois la dynamique et la structuration. Il est d'abord apparu, mais qui en aurait douté, que le Rite maçonnique adaptait, à un type de culture et de société bien définies, les grandes structures rituelles mises en relief par Van Gennep. Il est apparu ensuite que le rituel se mouvait dans une matrice de pensée toujours à l'œuvre, même quand elle était explicitement refusée, que Maurice Sachot nomme « *l'impensé qui nous pense* ». Le Rite maçonnique est organisé par la métaphore générale de la construction enrobant

⁸⁸⁹ Annexe V, Tableau « Hocart ».

l'ensemble de ses objets d'une téléologie chrétienne, et cela a quelque conséquence sur la manière d'envisager l'ensemble, comme chacun de ces objets.

Outre la marche vers la perfection, nous avons souligné la *chronologie lisse* de l'Histoire maçonnique, incarnée dans la *théorie de la transition* : elle nous est apparue comme la « modulation maçonnique » de la manière d'envisager la notion d'Histoire dans une société chrétienne. Expliquons-nous, en rappelant Maurice Sachot. Selon lui, nous sommes (tous) « tributaires d'une conception chrétienne de l'Histoire » où s'accomplit dans le temps le « projet divin du salut conçu depuis toute éternité dans la pensée divine et qui s'est réalisé par étapes, dont les principales sont la création du monde, l'élection du peuple juif et, inaugurant les derniers temps, l'incarnation du Fils de Dieu lui-même »⁸⁹⁰. Cela emprunte un schéma similaire à l'évolutionnisme, une source et le développement d'un « principe », par émanations successives, jusqu'à terme.

L'idée d'évolutionnisme, même si le terme n'avait pas encore été créé, a été très en vogue en Maçonnerie : la naissance de cette noble institution se perdrait dans la nuit des temps, voire, selon le bon pasteur presbytérien J. Anderson, commence avec Adam ! On fait ainsi, même si cet exemple ressort de l'histoire mythique de la Maçonnerie, tout partir d'une source. Que l'on apporte ensuite quelques greffes adventices (prouvées ou non, sérieuses ou non, probables ou non) ne vient pas troubler la dynamique générale. Tout concourrait à aboutir à la situation contemporaine, présentée comme la conclusion inéluctable des étapes intermédiaires. Mais peut-être cette situation actuelle n'est-elle qu'une étape de transition, l'âge d'or ne semblant pas encore à portée de main... Un unique axe du temps, un projet unique qui l'emprunte et s'épanouit de manière graduelle. Le mythe du progrès continu est très reconnaissable. La maçonnerie n'est pas, parfois définie, comme une « société progressive » ?

Le refus des sources religieuses probables de ce rite ne contredit pas notre point de vue : tout a été, dans ce cas, simplement *reconfiguré* en gommant, de manière incantatoire et obsessionnelle, l'aspect chrétien remplacé alors par une libre-pensée ou une laïcité dont les « premiers » maçons (les opératifs) seraient porteurs avant l'heure. De même que l'on a christianisé les livres juifs pour les forcer dans une cohérence chrétienne, en niant l'évidence de leur nature propre, on a doté ces improbables ancêtres de vertus qu'ils n'avaient peut-être pas, pour les forcer dans cette nouvelle cohérence. On a ainsi plaqué des idéologies modernes de manière rétroactive, mais la chronologie est sauve, opératifs d'abord, spéculatifs enfin. Histoire marquée par le Destin, obéissance à

⁸⁹⁰ Sachot, 2007 : 34-36.

une sorte de prédestination, dénommée ici la « tradition » maçonnique. Comparons encore cette écriture à un palimpseste : l'ancien texte continue malgré tout d'exister sous un nouveau qui ne lui est (finalement) pas très différent.

La réalisation spirituelle promise, sous la forme métaphorique de la « construction », est envisagée selon le même schéma, comme l'*épanouissement* de l'être. Dans ce cas, on fait référence au « plan » (divin, du Temple) déclaré contenir toutes les données du problème. On utilise encore, souvent, la métaphore de la graine d'où se développerait un arbre jusqu'à sa perfection. Le déploiement révélerait la « vraie » nature de l'arbre, la graine contiendrait, en puissance, ce qui s'actualise en arbre. Tout est envisagé comme un Mouvement continu le long d'un même axe du temps, une voie droite et royale. Cela ne s'admet que sous-tendu par cette notion de *source unique*⁸⁹¹, d'origine. Les Écritures mêmes nous ont fourni des mythes de type « explicatif », Genèse, création du premier couple Adam-Eve, re-création d'une nouvelle humanité avec Noé après le Déluge, et dispersion de l'humanité et des langues après l'échec de la construction de la Tour de Babel. Une *origine commune* à notre culture est postulée, mais la Parole « unique » a été perdue par (la faute de) l'orgueil de l'homme. Le langage aussi est affecté d'une source unique, le mythe de Babel révélant l'existence d'une première langue unique, puis celle de langues différentes, mais d'origine unique, puisque Dieu lui-même a confondu les langues.

Si l'idée d'un Principe directeur est compréhensible chez les « croyants », si pour eux l'idée de diffusion paraît logique, elle a nécessité des aménagements chez les penseurs athées : cela devient la logique du vivant, la dialectique matérialiste..., Auguste Comte et le positivisme, Karl Marx et la lutte des classes. Ils posent le problème de façon nette : toute société évolue en passant par des phases successives et le progrès scientifique, technologique et industriel, induit des comportements univoques ; la raison prend le pas sur la superstition, et la justice sociale est inexorablement en marche. Dans tous les cas, la matrice est similaire. Elle conduit à une conclusion rarement énoncée : dans ce cadre matriciel du projet se déployant jusqu'à sa fin, il ne peut y avoir comme conclusion logique qu'*une seule vérité*. Conclusion qui s'est imposée aux théologiens pour la foi, aux penseurs chrétiens, puis laïques, pour la chose publique, et qui s'impose, avec plus ou moins d'insistance, à chacun de nos domaines de la connaissance. La difficulté réside en ce que ces domaines peuvent être abordés diversement et que les conclusions de chaque école diffèrent.

⁸⁹¹ Platon explique que le monde sensible dépend du monde des Idées. Aristote, qui s'est penché sur le couple cause-effet, met en avant l'hypothèse d'un moteur immobile, élément premier.

Le Rite maçonnique est dominé par la quête de la *Parole perdue*. Sa restauration est assimilée à la « reconstitution » d'un état originel par la reconquête de cette Parole. Sans elle, l'homme présent est partiel, imparfait, incomplet. Il est, pour les tenants du « pérennialisme » (en référence à une *philosophia perennis*⁸⁹²), dans l'état le plus éloigné de la source primordiale⁸⁹³. Mais la perfection est pour demain, au moins pour certains. N'est-ce pas une manifestation du schéma chrétien, « projet [...] conçu depuis toute éternité [...] réalisé par étapes [jusqu'aux] derniers temps », à peine modulé par un régime à deux vitesses, certains seront sauvés, d'autres moins... Sur ce point, s'appliquera sans doute le modèle récurrent de la double doctrine évoqué par Yves Delègue⁸⁹⁴ et récemment par Philippe Buc⁸⁹⁵. Nous sommes encore dans le cadre d'un Principe directeur s'épanouissant jusqu'à l'apothéose finale, si dominant que l'on s'interroge alors comment penser, analyser, agir d'une autre manière.

Le Rite maçonnique s'est révélé proposer au ritualisant un système d'objets qui, de collection en apparence hétérogène, est unifié par la métaphore de la construction. Mais, en même temps que la métaphore, le Rite propose au pratiquant de méditer sur ces objets. Ce point n'est pas facultatif. L'univers fictionnel particulier construit par le rituel, « ensemble d'interactions centrées autour de formes symboliques »⁸⁹⁶, ne peut être perçu comme signifiant (sémiotisé ?) qu'à deux conditions, parce qu'il est déclaré comme tel, et parce que cette affirmation est acceptée, le ritualisant devant donc y mettre un peu de sien pour le décoder. Cela implique une activité intégralement fondée sur une manipulation du langage avec l'établissement inévitable, et préalable, d'un tri dont la plus simple expression demeure « acceptable/non acceptable » (modulé selon différentes catégories plus acceptables par la recherche : bon/mauvais, pur/impur, sacré/profane, ciel/terre, mais aussi paradis/enfer, sauvé/damné, et surtout, juste/faux).

⁸⁹² *Philosophia perennis* ou gnose, selon Frithjof Schuon, disciple de René Guénon. La « véritable » philosophie. Schuon, 1957 et 1979. Le sens est différent du concept philosophique où il définit l'unité de la philosophie au sein de leurs divergences.

⁸⁹³ Faivre, 1996.

⁸⁹⁴ Delègue, 1990 : III, n25.

⁸⁹⁵ Buc, 2003 : 228 et suivantes. La thèse est celle-ci : il aurait existé dans les sociétés païennes (et les sectes hérétiques chrétiennes), un enseignement religieux pour les élites, croyances ésotériques, doctrine secrète, et un dogme différent pour la masse. Les « croyances des élites seraient restées plus ou moins proches de la religion naturelle de l'humanité à ses origines ». Cette double doctrine aurait permis de maintenir le peuple en sujétion, au moyen d'une « religion utilitaire qui mettait l'accent sur les récompenses et les punitions dans l'autre monde, et qui jouaient avec les instincts les plus bas ». Cela aurait eu comme effet de maintenir l'ordre social, la diffusion des dogmes ésotériques pouvant mettre leur autorité en péril. Cette théorie a été liée à une hypothèse sur l'écriture hiéroglyphique. Reconnaissons que cela ne peut que favoriser la croyance en des « cultes secrets », des secrets, des arrière-loges, des plans secrets, un complot. On l'applique un peu à tout, dans le passé, ce fut au gouvernement de l'Église (Poulat, 1991), dans le présent, aux différents gouvernements en place. Cela fait de beaux succès de librairie et alimente les marronniers.

⁸⁹⁶ Rescif, 2006.

Car la marche vers la perfection ne se fait pas toute seule. Si le rituel proposé au ritualisant, et qu'il a eu la liberté d'accepter, peut être considéré comme un *voyage*, il devra en penser les étapes. Il disposera d'abord de son propre réservoir de connaissances, puis de ce qu'il acquiert par sa propre ritualisation, sa pratique, et les connaissances adventices qu'elle lui fournira. Tout cela constituera une « *collection de sensations et d'impressions hétérogènes* »⁸⁹⁷, objets mémoriels auxquels le rituel (désignons ici le travail de réflexion sur l'outil-texte) permettra de donner sens.

Le tri opéré dans le disponible permet d'envisager une reconfiguration destinée à produire de nouvelles synthèses. Cette opération, qui consiste à extraire de l'inconnu du connu, a l'ambition de produire du sens. C'est le travail de la « planche », sur un fonds d'invention rhétorique. Elle autorise la « *synthèse de l'hétérogène* » de Ricœur, débouchant sur une « *innovation sémantique* »⁸⁹⁸, acte de pensée ordonnée, ou réordonnement des objets du monde selon les critères adoptés. Pourtant, le monde qui est donné, et sur lequel porte l'exercice, n'est pas *a priori* dénué de tout sens. Cela serait-il possible ? « *C'est le vieux paradoxe connu depuis le Ménon de Platon : toute connaissance, pour être reconnue comme telle, présuppose une connaissance préalable* »⁸⁹⁹. L'expérience énoncée comme une découverte du sens, entendu comme « sens neuf », n'est peut-être que la découverte étonnée d'un sens existant. C'est le fait de tout rituel de proposer une configuration de ce type, dépouillement du savoir ancien, nié comme signifiant, puis reconfiguration d'un savoir présenté comme seul admissible et, donc, seul filtre satisfaisant. D'autant qu'il n'est pas présenté comme un filtre, mais comme *le* sens. Dans cette opération, le Rite occupe une position de médiation entre le ritualisant et les objets du mode. On peut alors établir une analogie avec le langage.

La vie humaine est pour notre culture souvent envisagée comme une pérégrination, un cheminement, un voyage de l'exil à sa véritable demeure. Ce fil se conjugue avec celui de la construction ou n'en est qu'une variante. Que ce soit juste ou non, c'est le cadre fourni à notre expérience. Le « *Récit de voyage, reportage & témoignage* », de Jacques Fontanille⁹⁰⁰ nous apportera quelques éléments d'appréciation. Le rituel, comme toute production humaine, distribue des rôles aux acteurs de la pérégrination (agent, instrument, obstacle, but, bénéficiaire, donateur, etc.) et cela permet de les rapporter à des grandes catégories de positions (sujet, objet, destinataire, adjuvant, etc.). Cette distribution, mais surtout l'analyse de sa propre position, permet de transformer un voyage subi en voyage construit, c'est-à-dire « *de passer d'objet à sujet* », au moins de

⁸⁹⁷ Fontanille, 2004.

⁸⁹⁸ Ricœur, 2001 : 193.

⁸⁹⁹ Rescif, 2006 : 5.

⁹⁰⁰ Fontanille, 2004.

s'en donner l'illusion, ce qui est déjà beaucoup dans sa propre humanisation. C'est l'effort requis pour que le voyage rituel ne soit pas simple spectacle oublié par désagrégation mémorielle dès la clôture du rite.

Le rituel, et le rite qui en est l'effectuation, est peut-être, sous une forme archaïquement contrainte, le reportage d'un voyage permettant de faire partager une expérience au pérégrinant/ritualisant, en focalisant son attention sur quelques objets particuliers. Si l'on admet de presque tout parcours, même de manière un peu trop large, qu'il est un voyage initiatique, le rite balise ce voyage à partir des objets témoignages. Le vrai récit initiatique, et bien entendu en disant cela, nous opérons notre tri dans un continuum d'énoncés très abondant, peut être défini (mais est-ce au bout du compte ?) par la résolution des résistances que proposent les objets du parcours. Et qui sont nombreuses. Mais, parler de voyage, c'est aussi parler d'un territoire.

Le rite formalise une expérience humaine, et il serait vain de croire qu'il n'existe qu'en certains environnements archaïquement protégés (le soir, au fond des Loges). Cela va sans dire, mais infiniment mieux en le répétant, toute expérience humaine est vécue, pensée, analysée et synthétisée de manière symbolique et ritualisée à partir du corps qui reste le centre producteur de toute cette agitation. L'expérience est sensible, le voyage est une vérité « sensible » le corps est rituellement centre producteur du sens mais aussi récepteur. La question qui se posera légitimement est peut-être : est-ce la même personne qui occupe les deux positions ? Mais, affirmer que le corps est producteur comme récepteur du sens implique, question présente de manière têtue, que cela a été établi au moyen du langage. Rien ne peut être approché du rite si ce n'est par le langage, rien en peut en être apprivoisé, rien ne peut s'en écarter.

L'exercice d'analyse et de production de discours sur les objets du rite, transformé en étude présentée par sa lecture publique à l'examen des autres ritualisants, passe de la position de texte reçu à celui de texte évalué par la discussion. L'exercice est *aussi* rhétorique, argumentation et présentation d'hypothèses, divergentes parfois, passionnées souvent où l'ethos prend généralement le pas sur le logos. Ce texte entre, de cette manière, dans un libre examen de type philosophique dont le modèle nous est fourni par la culture grecque. Aucune école n'est supérieure à une autre, aucune ne mobilise la vérité unique, chaque école est à étudier avec équité, pour évaluer chacun des points de vue proposés.

Selon les périodes, ce type de démarche a été reçu comme plus ou moins inacceptable. Dans la matrice chrétienne, c'est le *latitudinarisme*. Si, donc, une proposition est juste, en effet, les autres ne peuvent l'être. Ce qui vaut pour le dogme, devient applicable à tous les domaines. Si la vérité est matérialisée d'une manière, elle ne peut l'être d'une

autre. Et comme il n'y en a qu'une seule... « A » étant juste, cela ne peut être le cas de « non A ». C'est pourtant possible, le carré logique⁹⁰¹ présente plusieurs propositions qui s'opposent, se contrarient ou se complètent, mais qui peuvent être toutes justes, *relativement*. La *planche* et la discussion qui suit permettent de construire une vérité relative dans un monde fini, pour les êtres doués d'incomplétude que nous sommes, même s'ils sont en recherche de permanence et de stabilité. Herder avait déjà abordé cette question de l'homme caractérisé en « être de manque », à propos de l'origine du langage⁹⁰². Ainsi que nous l'a appris Jean Villegoueix⁹⁰³,

C'est dans le mystère du langage — le mystère et non pas une problématique — qu'est déposé le sceau de notre Modernité bavarde et malade ou, à tout le moins, inquiète. Dans ce mystère du langage plutôt que dans son plat agencement formaliste selon Noam Chomsky, dans ce mystère exploré par les paradoxes d'Hamann⁹⁰⁴, maître de Kierkegaard, dans ce mystère dévalué, dans le meilleur des cas, en secret de polichinelle par le mensonge, la propagande, la publicité, la vivisection déconstructive ou, je l'ai dit, formaliste. Pourtant, le mystère devenu secret, la lumière éblouissante contrainte de se travestir sous des dehors grotesques et prétendument ésotériques⁹⁰⁵, rayonne encore de son antique grandeur, comme nous l'apprend l'étude du langage : il s'agit toujours, en somme, pour ceux qui, à l'exemple d'un Pierre Boutang, auscultent l'étymon des mots charnus, de presser le nectar qui a lentement mûri au cours de siècles d'usage.

Ce travail mené sur le langage vise à libérer les forces vives de la Parole enfouies sous la croûte sèche de la banalité, du mensonge et de l'utilitarisme, sous la gangue de cette “fausse parole”, brillamment analysée par Armand Robin⁹⁰⁶. Ce qui vient des profondeurs présente toujours, exposé sous la lumière vive du jour, de bizarres propriétés. L'interprétation est infinie, l'étymologie, la source des mots est fuyante. Le sens est sans fond. À ce “sans fond” vertical, hiérarchique, qui nous donne à penser un au-delà et un en deçà de l'individualisme, le Moderne préfère l'indéfini horizon-

⁹⁰¹ C'est la base théorique sur laquelle est édifiée la sémiotique dite greimassienne, qui le pose en structure élémentaire de la signification. Il est fondé sur les opérations de l'esprit les plus simples qui sont la négation et l'assertion grâce auxquelles est formalisée la relation de présupposition réciproque (coprésence) qu'entretiennent les termes primitifs d'une même catégorie sémantique. C'est le modèle constitutionnel de cette théorie. Le carré logique a été renommé carré sémiotique.

⁹⁰² Herder, 1978 et 1992.

⁹⁰³ Villegoueix, 2003.

⁹⁰⁴ Johann Georg Hamann (1730-1788). Son attrait pour l'irrationnel et le langage mystique ou prophétique lui a valu le surnom de « Mage du Nord » (*der Magus aus Norden*), nom qu'il prenait volontiers lui-même. Il est considéré comme le prophète du mouvement du *Sturm und Drang*. Le *Traité sur l'origine de la langue* (ou *du langage*, suivant les traductions) de Herder (Johann Gottfried von) a été commenté par J. G. Hamann. Il définit la faculté du langage comme une prédisposition, assez voisine de la « prénotion » de Francis Bacon.

⁹⁰⁵ Voir la note 222.

⁹⁰⁶ Robin, 1990. A. Robin (1912-1961), poète méconnu, traducteur hors-norme, essayiste, fut aussi homme de radio, journaliste. Il était un traducteur prodigieux : on a retrouvé de lui des textes traduits d'au moins 22 langues, sans compter ceux qui ont disparu. Pour son bulletin d'écoutes, on a pu dénombrer 18 langues couramment écoutées. Prodigious pour le nombre des langues, il l'était aussi pour sa conception de la traduction. Le sens ne lui suffisait pas : il fallait recréer l'original, sens à sens, son à son, langue pour langue.

tal. Les frontières lui répugnent, les distinctions l'offusquent et l'infini qui lui plaît, loin d'agrandir le monde, le réduit au "village planétaire".

L'individu n'est plus pour lui une possibilité du Verbe mais le plus petit commun dénominateur, un immédiat sans hauteur, ni profondeur, ni histoire, sans récit, un corps adoré, thalassothérapisé, oint de crèmes anti-rides. La doxa dominante nous le redit : le corps n'est que le corps, la lettre n'est que la lettre, la matière n'est que la matière. Rien n'est informé par rien, rien ne reçoit l'éclat d'une vérité plus haute, ou antérieure. Les choses ne sont que ce qu'elles sont, mais ce qu'elles sont, nul ne le dit, et pour cause, la question même est hors de propos, malséante, coupable, en un mot "métaphysique", c'est-à-dire élitiste et "testimoniale".

Est-ce le voyage vers le pays où l'on n'arrive jamais ? C'est certainement le voyage mythique poursuivant la résolution des distances, la résorption des résistances, le comblement du manque, la lutte immémoriale contre l'entropie, qui justifient ces usages. Nous reprendrons ici cette sentence fondamentale à propos des cinq penseurs juifs essentiels : « Moïse a dit, tout est dans la Loi ; Jésus a dit, tout est dans l'amour ; Marx a dit, tout est dans l'argent ; Freud a dit, tout est dans le sexe. Et Einstein a dit, tout est relatif »⁹⁰⁷. Le Rite est ainsi en position de médiation entre l'homme et le monde, comme l'est le langage. De plus, il fournit au ritualisant le territoire de son voyage et, chose extrêmement précieuse, ce territoire est transportable. *La lutte continue.*

⁹⁰⁷ Cité par Nabati, 2007.

Bibliographie

I. Franc-Maçonnerie

- ADONIRAM,
— *Adoniram ou Adoram, architecte du Temple de Salomon*, éditions Lacour, s.d.
- ANDERSON, James,
— 1930, *J. Anderson. Livre des constitutions maçonniques, reproduction du texte original anglais de 1723...* par Mgr. E. Jouin. Paris, Emile-Paul frères.
— 1976, *The Constitutions of the free-masons, 1723 et 1738*. Londres, Quatuor Coronati Lodge, fac simile edition.
— 1995, *Anderson's Constitutions-Les Constitutions d'Anderson*, D. Ligou, éd. Paris, ÉdimaF, *Iderm*.
— 2006, *Constitutions d'Anderson*, Louis-F. de la Tierce, éd. Paris, À l'Orient.
— 2007, *Les Constitutions d'Anderson*, B. Étienne, éd. Éditions de l'Aube, *Monde en cours / L'Aube essai*.
- AMBELAIN, Robert,
— 1978, *Cérémonies et rituels de la maçonnerie symbolique*. Paris, R. Laffont.
— 1988, *La Franc-Maçonnerie d'autrefois*. Paris, R. Laffont.
- BALMONT, Michel,
— 1992, *Sémiotique du mot de passe. Un exemple : les rituels maçonniques français entre 1725 et 1830*. Thèse de doctorat. Rennes, Université de Rennes 2.
- BARRIER, J.M.R.,
— 1997, *Dictionnaire bilingue de la Franc-Maçonnerie. Anglais-Français, Français-Anglais*. Paris, G.L.N.F.
- BAYARD, Jean-Pierre,
— 1974, *Le symbolisme maçonnique traditionnel*. Paris, Le Prisme-Abi.
— 1994, *Précis de Franc-Maçonnerie*. Paris, Dervy.
- BEAUREPAIRE, Pierre-Yves,
— 2002, *Nobles jeux de l'arc et loges maçonniques dans la France des Lumières. Enquête sur une sociabilité en mutation*. Paris, Éditions Ivoire-Clair, *Les Architectes de la Connaissance*.
— 2003, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle*. Rennes, PUR, *Histoire*.
— 2006, « Le temple maçonnique », *Socio-Anthropologie*, N°17-18, *Religions et modernités*, mis en ligne le 16/01/2007, (<http://socioanthropologie.revues.org/document466.html>). Consulté le 04/09/2008.
- BERNHEIM, Alain,
— 1998, *La Stricte Observance*. Gottmadingen (www.ordo-ab-chao.org/ordo/Docs/stricte-observance.pdf).
— 1999, *La Franc-Maçonnerie, l'Angleterre et les mythes* (www.ordo-ab-chao.org/ordo/Pages/mythes.pdf).
— 2000, « Tableau ». Paris, *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Librairie générale française, *La Pochothèque*.
- BERTEAUX, Raoul,
— 1986, *La symbolique au grade de Compagnon*. Paris, EdimaF.
— 1992, *La Voie symbolique*. Paris, EdimaF.
— 1995, *La symbolique au grade de Maître*. Paris, EdimaF.
— 2000, *La symbolique au grade d'Apprenti*. Paris, EdimaF.
- BINDER, Dieter,
— 1995, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik des Freimaurerers*. Graz-Wien-Köln, Edition Kaleidoskop.
- BLONDEL, Jean-François,
— 1984, « Le Rite Français ». Paris, G.L.N.F., *Les cahiers de la Loge de recherches Villard de Honnecourt*, 2^e série, N° 9.
— 1992, « Les Confréries de métier ». Paris, G.L.N.F., *Les cahiers de la Loge de recherches Villard de Honnecourt*, 2^e série, N° 25.
— 2004, *Les outils et leurs symboles*. Paris, Jean-Cyrille Godefroy.
- BOUCHER, Jules,
— 1948, *Le symbolisme maçonnique*. Paris, Dervy.

- BOUDIGNON, Thierry,
— 1999, « Néo-opérativisme dans la franc-maçonnerie spéculative anglaise et française à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle ». Paris, *Renaissance traditionnelle*, n° 118-119.
- BRIDGE, G. E. W.,
— 1984 : « Veiled in Allegory and illustrated by Symbols ». Londres, *The Collected Prestonian Lectures*, Vol. 1, Lewis Masonic.
- BUISSERET, Pierre, QUILLARDET, Jean-Michel,
— 2007, *Initiation à la Franc-Maçonnerie*. Paris, Marabout.
- CARMICK, Thomas,
— 1908, *The Constitutions of St. John's Lodge. A Fac-Simile Copy of the Tho : Carmick Ms., A. D. 1727, ...*. Philadelphia, Grand Lodge F. & A. M. of Pennsylvania.
- CARR, Harry,
— 1992, *The Freemason at Work*. Londres, Lewis Masonic Books.
- CHAPPRON, E.-J.,
— 1993, *Nécessaire maçonnique*. Jean Tourniac, éd. Paris, Dervy, *Initiation*.
- CCM,
— 2004, *Corps Complet de Maçonnerie...*, rééd. Paris, GLDF.
- CHEVALLIER, Pierre,
— 1974a, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. 1. La Maçonnerie : Ecole de l'Egalité (1725-1799)*. Paris, Fayard, *Les grandes études historiques*.
— 1974b, *Histoire de la franc-maçonnerie française, tome 2 : La Maçonnerie : Missionnaire du libéralisme, 1800-1877*. Paris, Fayard, *Les grandes études historiques*.
— 1975, *Histoire de la franc-maçonnerie. La maçonnerie : église de la république 1877-1944*. Paris, Fayard, *Les grandes études historiques*.
- CLERMONT,
— 1765, *Rituels maçonniques de la Loge du Prince de Clermont* (fonds Baylot FM4-18).
- COUTURA, Johel
— 1994, *Le parfait maçon. Les débuts de la maçonnerie française (1736-1748)*, J. Coutura éd. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- CRYER, Neville B.
— 1989, *Masonic halls of England*. Shepperton, Lewis Masonic.
- CURL, James Stevens,
— 1991, *The Art and Architecture of Freemasonry. An Introductory Study*. London, B. T. Bradford.
- DACHEZ, Roger,
— 1994, « Les rites maçonniques ». Bordeaux, *La Franc-Maçonnerie*. 11 juin-16 octobre 1994, Musée d'Aquitaine.
— 1999, « Les origines de la maçonnerie spéculative : état des théories actuelles ». Paris, *Renaissance traditionnelle*, n° 118-119.
— 2006, *Histoire de la franc-maçonnerie française*. Paris, Puf, *Que sais-je ?*
- DAT, Bernard,
— 1999, « La Maçonnerie 'opérative' de Stretton : survivance ou forgerie ? ». Paris, *Renaissance traditionnelle*, n° 118-119.
- DELAUNAYE (L'AULNAYE), François-Henri-Stanislas de,
— 1821, *Thuileur des trente-trois degrés de l'écossisme du Rit ancien, dit accepté*. Paris.
- DESAGULIERS [Guilly, pseud.], René,
— 1997, *Les Pierres de la franc-maçonnerie. De la Première Pierre à la Pierre Triomphale*. Paris, Dervy, *Renaissance Traditionnelle*.
- DRING, E. H.,
— 1916, « The Evolution and Development of the Tracing Board ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, 1916, Vol. 29.

- DURAND, Gilbert,
— 1979, *Science de l'homme et tradition : le nouvel esprit anthropologique*. Paris, Berg international.
— 2002, *Les mythes fondateurs de la franc-maçonnerie*. Paris, Dervy, *Paroles retrouvées*.
- DYER, Colin, F. W.,
— 1973, *Emulation. A Ritual to Remember*. London, A. Lewis.
- ÉMONT, Nelly,
— 1995, *La Franc-Maçonnerie*. Paris, Plon/Mame.
- EFE,
— 1971, *Early French Exposures, 1737-1751*, ed. by Harry Carr. London, The Quatuor Coronati Lodge No. 2076.
- ÉTIENNE, Bruno,
— 2000, *Une voie pour l'Occident. La Franc-Maçonnerie à venir*. Paris, Dervy.
— 2006, *La Spiritualité maçonnique pour redonner du sens à la vie. Anthro-po-illogiques I*. Paris, Dervy, *Paroles retrouvées*.
— 2007, *Les Constitutions d'Anderson*. La Tour d'Aigues (Vaucluse), Editions de l'Aube, *Monde en cours / L'Aube essai*.
- ÉTIENNE, Bruno, SOLIS, Jean,
— 2008, *Les 15 sujets qui fâchent les francs-maçons*. Bonneuil-en-Valois, Éditions de la Hutte, coll. Essais.
- FEDDERSEN, Klaus C. F.,
— 1982, *Die Arbeitstafel in der Freimaurerei*. Bayreuth, Quatuor Coronati No. 808.
- FERRÉ, Jean,
— 1994, *Dictionnaire symbolique et pratique de la Franc-Maçonnerie*. Paris, Dervy.
— 2001, *Histoire de la Franc-Maçonnerie par les textes*. Monaco, Le Rocher.
- FIGHIERA, F.,
— 1984, « The Art, Craft, Science or 'Mystery of Masonry' ». Londres, *The Collected Prestonian Lectures, Vol. 1*, Lewis Masonic.
- FM,
— 1994, *La Franc-Maçonnerie. 11 juin-16 octobre 1994. Catalogue*. Bordeaux, Musée d'Aquitaine.
— 1997, *Franc-Maçonnerie. Avenir d'une tradition. Catalogue*. Neuvy-le-Roi, Alfil.
- GEAY, Patrick,
— 1997, *Mystères et significations du temple maçonnique*. Paris, Dervy.
- GOULD, Robert-Freke,
— 1989, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie*. Paris, Trédaniel, *Voies traditionnelles*.
- GRASSE-TILLY, Alexandre Auguste de,
— 2003, *Thuilleur. Rite Écossais Ancien et Accepté et Rite Moderne. Fac simile de l'édition originale du Comte Alexandre Auguste de Grasse-Tilly*. [Paris, Sinope, 2003].
- GUENON, René,
— 1953, *Aperçus sur l'Initiation*. Paris, Ed. Traditionnelles.
— 1971, *Initiation et réalisation spirituelle*. Paris, Éd. Traditionnelles.
— 1971-2, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*. 2 vol. Paris, Éd. Traditionnelles.
- HARWOOD, Jeremy,
— 2007, *La Franc-Maçonnerie. Rites, codes, signes, images, objets, symboles... plus de mille ans de mystères maçonniques décryptés*. Paris, Le pré aux clercs.
- HAUNCH, Terence Osborne,
— 1962, « Tracing Boards. Their development and their designers ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, 1962, Vol. 75.
- HUTIN, Serge,
— 1961, *Les Francs-Maçons*. Paris, Seuil, *Le temps qui court*.

- JACKSON, A.C.F.,
— 1986, *English Masonic Exposures, 1760-1769*. Shepperton, Lewis Masonic.
- JOCHER, Marie,
— 1999, « L'anticonformiste ». Paris, *Actualités des religions, Les francs-maçons et Dieu*, HS n° 2.
- JONES, Bernard E.,
— 1982, *Freemasons' Guide and Compendium*. Londres, Dobby.
- JOUIN, Ernest (Mgr),
— 1930, *J. Anderson. Livre des constitutions maçonniques, reproduction du texte original anglais de 1723, accompagnée d'une traduction française, d'une introduction et de notes et publiée par Mgr. E. Jouin*. Paris, Emile-Paul frères.
- KERVELLA, André,
— 1996, *Aux origines de la Maçonnerie française (1689-1750)*. Rouvray, Le Prieuré.
— 1997, « Un haut grade templier dans les milieux jacobites en 1750 : l'Ordre sublime des Chevaliers élus aux sources de la Stricte Observance ». Paris, *Renaissance Traditionnelle*, n° 112.
— 1999, *La Maçonnerie Écossaise dans la France de l'Ancien Régime*. Monaco, Le Rocher.
- KNOOP, Douglas, JONES, G. P., HAMER, Douglas
— 1975, *The Early Masonic Catechisms*. London, QC Lodge (EMC).
— 1978, *Early Masonic Pamphlets*. Reprinted and edited by Douglas Knoop, G. P. Jones and Douglas Hamer. London, Q.C. Correspondance Circle Ltd in association with Quatuor Coronati Lodge No. 2076 (EMP).
- LANGLET, Philippe,
— 1996, *Des Rits maçonniques. I. Vécu initiatique et Franc-maçonnerie*. Paris, Dervy, *Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
— 1998, *Des Rits maçonniques. II. Des outils pour changer*. Paris, Dervy, *Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
— 1999, *Influence du christianisme sur la Franc-Maçonnerie*. Cercle « Les amis de Notre Histoire », Paris, 20 - 21 novembre 1999 (conférence).
— 2000a, « Utopies dans la cité. L'architecture comme objet de sens ». Limoges, Faculté des lettres et sciences humaines, *Colloque L'écrivain auteur de sa ville*. 27-28 janvier 2000.
— 2000b, « Le Rituel, instrument révélateur de l'initié. De la parole à l'acte ». Goutelas, GLDF, *Rencontres de Goutelas*, 20-22 octobre 2000 (conférence).
— 2000c, *Des colonnes et des globes. Quelques problèmes sémiotiques*. Mémoire de DÉA, soutenu sous la direction de Jacques Fontanille, Sciences du langage. Limoges, Université de Limoges, Faculté des lettres et sciences humaines.
— 2001a, *Les plus belles prières des Francs-Maçons*. Paris, Dervy, *Petite Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
— 2001b, « La Bible et la Loge ». Paris, Suprême Conseil de France, *Ordo ab chao*, N° 43, p. 13-65.
— 2001c, *Rituel Emulation*, les trois Grades, nouv. trad. Limoges (diff. restreinte).
— 2001d, *Instructions Emulation*, nouv. trad. Limoges (diff. restreinte).
— 2002a, « Images et rituels ». Chicoutimi (Québec), *Protée, Les formes culturelles de la communication*, Vol. 30, N° 1, p. 96-108.
— 2002b, « Le Tableau du Troisième Grade ». Paris, SCDF, *Ordo ab chao*, N° 45-46, p. 114-178.
— 2002c, *Le rituel irlandais*, trad. de « Irish Ritual of Craft Freemasonry » (à paraître).
— 2002d, *Rituel Maçonnique de Bristol*, trad. de « Bristol Masonic Ritual » (à paraître).
— 2002e, *Rituel écossais des trois grades*, trad. de « Scottish Craft Rituals » (à paraître).
— 2002f, *Rituel écossais de la Marque*, trad. de « Scottish Craft Rituals » (à paraître).
— 2002g, *Les Constitutions de Roberts*. Trad. commentée (à paraître).
— 2003a, *Les trois coups espacés*. Trad., présent. et notes, de Three Distinct Knocks, 1760 (à paraître).
— 2003b, *Jakin et Boaz*. Nouv. trad., présent. et notes, de Jakin & Boaz, 1762 (à paraître).
— 2004a, *Des Rits maçonniques. I. Vécu initiatique et Franc-maçonnerie. 2^e éd. revue, corr. et augm.* Paris, Dervy, *Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
— 2004b, « Massimo Leone. Religious conversion and identity » (recension). Limoges, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, N° 98, 99, 100, Les régimes temporels dans les Illusions perdues, ou l'emploi du temps selon Balzac.
— 2004c, « Le Tableau du Premier Grade au RÉAA ». Paris, Grande Loge de France, *Cahier de Réflexion sur les Rituels*.
— 2004d, *Les « Constitutions des francs-maçons » de James Anderson, 1723*. Trad. commentée (à paraître)
— 2006a, « Communications des mots et procédures de reconnaissance aux trois premiers grades ». Paris, SCDF, *Ordo ab chao*, N° 53, p. 61-114.
— 2006b, *Les plus belles prières des Francs-Maçons, 2^e éd. augm.* Paris, Dervy, *Petite Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
— 2006c, *Les textes fondateurs de la franc-maçonnerie*. Paris, Dervy, *Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.

- 2006d, « Le temple de Salomon ». Colmar, Grande Loge de France, *Journées Rhénanes : Le G.A.D.L'U., symbole de la liberté de pensée*, 4 mars 2006 (conférence).
- 2008a, « La planche comme exercice spirituel ». Paris, SCDF, *Ordo ab chao*, N° 57, p. 53-93.
- 2008b, *Les sources chrétiennes de la légende d'Hiram*. 2 vol. Paris, Dervy.
- 2009a, *Des Rits maçonniques. III. Le poignard et le cœur* (à paraître⁹⁰⁸).
- 2009b, *Le manuscrit Regius*. Nouv. trad., présentation et notes (à paraître).
- 2009c, *Des Rits maçonniques. IV. La Bible et la Loge* (à paraître⁹⁰⁹).
- LASSALLE, Jean-Pierre,
— 1984, *La formation et l'évolution du vocabulaire de la Franc-Maçonnerie en France au XVIII^e siècle*. Thèse d'état. [Toulouse], [Université de Toulouse 2 Buc-Mirail].
- LA TIERCE,
— 1745, *Histoire des francs-maçons*. Rouvray, Le Prieuré, s. d.
- LE FORESTIER, René,
— 1987, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*. 2 t. Paris, La Table d'émeraude.
- LEPPER, John Heron,
— 1932, « The Evolution of Masonic Ritual in England in the Eighteenth Century ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 94.
- LHOMME, Jean, MAISONDIEU, Édouard, TOMASO, Jacob,
— 1993, *Dictionnaire thématique illustré de la Franc-Maçonnerie*. Monaco, Le Rocher.
- MACNULTY, W. Kirk,
— 1993 [1991], *La Franc-Maçonnerie. Voyage à travers les rites et les symboles [A Journey through Ritual and Symbol]*. Paris [London], Seuil [Thames and Hudson].
— 2006, *La franc-maçonnerie : Symboles, secrets et significations*. Paris, Seuil.
- MAINGUY, Irène,
— 2007, *Symbolique des outils et glorification du Métier*. Paris, Jean-Cyrille Godefroy.
- MARIEL, Pierre,
— 1969, *La Franc-Maçonnerie en France*. Paris, Culture, Art, Loisirs.
— 1973, *Les authentiques fils de la lumière*. Paris, Le courrier du livre.
- MARROT, Gérard,
— 2007, *La Symbolique maçonnique dévoilée*. Monaco, Le Rocher.
- MARTY, Georges,
— 1948, *Notes et documents réunis par la commission des rituels et concernant le 1^{er} degré du RÉAA pour servir d'étude à la 3^e question [dit Rapport Marty]*, Paris, GLDF, fonds de la Commission des Rituels.
- MASGNAUD, Francis,
— 1989, *Franc-maçonnerie et francs-maçons. En Aunis et Saintonge sous l'Ancien Régime et la Révolution*. Préf. de J. Glénisson. La Rochelle, Rumeur des âges.
— 1996, *Franc-maçonnerie et francs-maçons en Charente-Inférieure de la Première à la Troisième République*. La Crèche (Deux-Sèvres), Geste.
— 2000, *Loges et francs-maçons de la Haute-Vienne. De l'Ancien Régime à la Cinquième République*. Préf. de R. Dachez. Limoges, L. Souny.
- MAZET, Edmond,
— 1980, « Le rituel de la Mère Loge Écossaise de Marseille ». Paris, G.L.N.F., *Les cahiers de la Loge de recherches Villard de Honnecourt*, n° 1.
- MELLOR, Alec,
— 1961, *Nos frères séparés... les francs-maçons*. Paris, Mame.
— 1971, *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*. Paris, P. Belfond, *Sciences secrètes*.
- MÉREAUX, Pierre,
— 1995, *Les Constitutions d'Anderson*. Monaco, Le Rocher.
- MONDET, Jean-Claude,
— 2006, *La Première lettre. ** Le Compagnon Écossais*. Monaco, Le Rocher.

⁹⁰⁸ Voir descriptif ci-après.

⁹⁰⁹ *Idem*.

- MOORE, William D.,
— 2006, *Masonic temples : freemasonry, ritual architecture, and masculine archetypes*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- MORATA, Raphaël,
— 1988, *La Franc-Maçonnerie. Les secrets des objets*. Paris, Ch. Massin, s.d. [1988].
- MOURGUES, Jean,
— 1988, *La pensée maçonnique. Une sagesse pour l'Occident*. Paris, PUF, *Politique d'aujourd'hui*.
- NAUDON, Paul,
— 1963, *La franc-maçonnerie*. Paris, PUF, *Que sais-je ?* [1994].
— 1991, *Les origines de la Franc-Maçonnerie. Le sacré et le métier*. Paris, Dervy.
— 1987, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie*. Office du Livre.
- NEFONTAINE, Luc,
— 1996, « De la légende à l'histoire ». Paris, Desclée de Brouwer, *La Franc-Maçonnerie*.
— 1997, *La Franc-Maçonnerie. Une fraternité révélée*. Paris, Gallimard, *Découvertes Gallimard, Traditions*.
— 1997, *Symboles et symbolisme dans la franc-maçonnerie. Tome 2 : Phénoménologie et herméneutique*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- NÉGRIER, Patrick,
— 1994, *Histoire et symbolisme des légendes compagnonniques*. Le Mans, Borrégo.
— 1995, *Textes fondateurs de la Tradition maçonnique. 1390-1760*. Paris, Grasset.
— 1998, *La Pensée maçonnique du XIV^e au XX^e siècle*. Monaco, Le Rocher, *La Pierre Philosophale*.
- NOËL, Pierre,
— 2002, *Heurs et malheurs du Rite Écossais Rectifié en France au XX^e siècle*.
- OER,
— 1999, *Origine et évolution des rituels des trois premiers degrés du Rite Écossais Ancien et Accepté*. Paris, SCDF, *Ordo ab chao*, n° 39-40.
- PAPUS [d'Encausse, pseud.],
— 1973, *Ce que doit savoir un maître maçon*. Paris, Editions du Prisme, *Cercle ABI*.
- PÉRAU, abbé Gabriel-Louis,
— 1745, *L'Ordre des Francs Maçons trahi et Le Secret des Mopses révélé, 1745. Rééd.* Genève-Paris, Slatkine, 1980, *Nouvelle bibliothèque initiatique*.
- PLUVIAUD, Jean-François,
— 2002a, *Critique de la raison maçonnique*. Paris, Dervy.
— 2002b, *Divers aspects de la pensée contemporaine*. France Culture. La Grande Loge de France vous parle. Émission de novembre 2002. Entretien avec Jean-François Pluviaud.
- PRESTON, William,
— 2001, *Illustrations of Masonry*. Sheffield, Academy Electronic Publications Ltd.
— 2006, *Illustrations de la Franc-Maçonnerie*. G. Lamoine (trad.). Paris, Dervy, *Renaissance traditionnelle*.
- PRICHARD, Samuel,
— 1976, *L'origine et la Déclaration mystérieuse des Francs-Maçons...*, Bruxelles, Emmanuel de Griek, 1743. Rééd. Braine-le-Comte (Belgique), Éditions du Beaucens.
- RAMSAY, Michel de,
— 1973, « Le Discours de Ramsay », Paris, GLDF, *Points de vue initiatiques*, N° 31-32.
- RDC,
— 1997, *Les rituels du duc de Chartres, 1784*. Rouvray, Le Prieuré.
- RDM,
— 1783, *Le Régulateur du Maçon ou les trois grades et les quatre ordres supérieurs, d'après le Ms de 1783 [5783]*. Rouvray, Le Prieuré, s.d.
— 2004, *Le Régulateur du Maçon. 1785/« 1801 »* [Mollier, P., éd.]. Paris, À l'Orient.
- RIANDEY, Charles,
— 1989, *Confession d'un Grand Commandeur de la Franc-Maçonnerie*. [Monaco], Le Rocher.

- RICHARD, Roger,
— 1999, *Dictionnaire maçonnique. Le sens caché des rituels et de la symbolique maçonniques*. Paris, Dervy, *Bibliothèque de la Franc-Maçonnerie*.
- RIPERT, Pierre,
— 2005, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*. Paris, De Vecchi.
- SALIX,
— Salix. Paris, GLNF, *Cahiers des Rencontres écossaises*.
- SAULNIER, Jean,
— 1972, *Les Francs-Maçons*. Paris, Culture-Arts-Loisirs, *Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes*.
- SOLIS, Jean,
— 2004, *Guide pratique de la Franc-Maçonnerie. Rites, systèmes, organisations*. 2^e éd. Paris, Dervy.
- STEVENSON, D.,
— 1992, *Les origines de la franc-maçonnerie. Le siècle écossais, 1590-1710*. Paris, Têlètes.
- STEWART, Trevor,
— 2007, « '...it is to the Service of the Public to shew where the Error is' : a re-examination of the visit to the Lodge of Edinburgh by the Revd Dr Theophilus Desaguliers ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 119.
- SUSSAN, Rémi,
— 2008, « Prochain arrêt, la Singularité (4/4) : Un mythe venu du futur ? ». *Articles, Débats, Nanotechnologie*, www.internetactu.net
- TEISSIER, A.,
— 1993, *Manuel général de Maçonnerie comprenant les sept grades du Rit Français, les trente-trois degrés du Rit Écossais et les trois grades de la Maçonnerie d'adoption...* 3^e édition. [Paris, Teissier, 1883]. Rouvray, Le Prieuré.
- THOMAS, Jacques,
— 1991, « Compagnonnage et Franc-Maçonnerie ? ». Paris, G.L.N.F., *Les cahiers de la Loge de recherches Villard de Honnecourt*, 2^e série, n° 23.
- TORT-NOUGES, Henri,
— 1995, *L'idée maçonnique. Essai sur la philosophie de la franc-maçonnerie*. Paris, Albin-Michel, *Spiritualités vivantes*.
- TOURNIAC [GRANGER, pseud.], Jean,
— 1978, *Vie et perspectives de la Franc-Maçonnerie traditionnelle*. Paris, Dervy-Livres, *Histoire et tradition*.
- TOURRET, Fernand,
— 1975, *La Franc-maçonnerie*. Paris, Seghers, *Clefs*.
- TRESCASES, Jacques,
— 2008, « Les trente trois médaillons hermétiques du portrait central de Notre-Dame de Paris ». Lausanne, *Masonica, revue du Groupe de recherche Suisse Alpina*, n° 22.
- TRISTAN, Frédérick,
— 1983, « Rites et rituels ». Paris, G.L.N.F., *Les cahiers de la Loge de recherches Villard de Honnecourt*, 2^e série, n° 6.
- VATCHER, Sidney,
— 1969, « John Coustos and the Portuguese Inquisition ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 81.
- VUILLAUME, Claude-André,
— 1823, *L'Orateur Franc-Maçon, ou Choix de Discours prononcés à l'occasion des solennités de la Maçonnerie..., par l'auteur du Manuel Maçonnique*. Paris, Caillot, Delaunay et Hubert.
— 1975, *Manuel maçonnique ou Tuileur des divers rites de Maçonnerie pratiqués en France*. Paris, Dervy-Livres.
- WAITE, A. Edward.,
— 1970, *A New Encyclopedia of Freemasonry*. New York, Wings Books.

WARD, Eric,

— 1968, « The crisp english word Freemason ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 68.

— 1978, « Birth of Freemasonry ». London, *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 91.

WEBB, Thomas Smith,

— 2008, *Le Moniteur du franc-maçon de Thomas Smith Webb*, G. Lamoine, éd. Bonneuil-en-Valois, Éditions de la Hutte.

WELLS, Roy A.

— 1991b, *Understanding Freemasonry*. Londres, Lewis Masonic.

2. Sciences du langage

ADAM, Jean-Michel, BONHOMME, Marc,

— 2007, *L'argumentation publicitaire. Rhétorique de l'éloge et de la persuasion*. Paris, A. Colin, *Cursus linguistique*.

AFANASSIEV, Aleksander Nikolaevitch,

— 2000 [1897], *Les contes populaires russes [Narodnie russkie skaki]*. Paris, Maisonneuve et Larose.

ALMÉRAS, Hélène.

— 2003, *La propagande de Vichy et les discours du Maréchal Pétain (1940-1942) : axiologie et rhétorique du discours pétainiste*, sous la dir. de Nicolas Couégnas. Limoges.

AMOSSY, Ruth.

— 2006, *L'argumentation dans le discours*. 2^e éd. Paris, A. Colin, *Cursus*.

AQUIEN, Michèle, MOLINIE, Georges.

— 1996, *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*. Paris, Librairie générale française, *La Pochothèque*.

ARISTOTE,

— 1980, *La poétique*. Paris, Seuil, *Poétique*.

— 1989, *De l'âme*. Paris, Gallimard, *Tel Gallimard*.

— 1990, *Poétique*. Paris, Librairie générale française, *Le Livre de poche classique*.

— 1991a, *Rhétorique*. Paris, Les Belles-Lettres.

— 1991b, *Rhétorique*. Paris, Librairie générale française, *Le Livre de poche-Classiques de philosophie*.

— 1993, *De l'âme*. Paris, Garnier, *Garnier-Flammarion*.

— 1995, *De l'âme*. Paris, J. Vrin, *Bibliothèque des textes philosophiques*.

— 2000, *Petits traités d'histoire naturelle*. Paris, Garnier, *Garnier-Flammarion*.

— 2007, *Catégories. Sur l'interprétation*. Paris, Garnier, *Garnier-Flammarion*.

— 2007, *Rhétorique*. Paris, Pocket, *Univers Poche*.

AUGUSTIN (saint),

— 1955, *La Trinité*. Paris, Desclée de Brouwer, *Bibliothèque augustinienne*, M. Mellet et Th. Camelot, P. Agaësse, trad.

— 1964, *Les Confessions*. Paris, Garnier, *Garnier-Flammarion*, J. Trabucco, trad.

— 1993, *Les Confessions*. Paris, Gallimard, *Folio-Classique*, A. d'Andilly, trad.

— 1996, *Les Confessions*, Livres VIII-XIII. Paris, Études augustiniennes, *Bibliothèque augustinienne*, F. Tréhorel et G. Bouissou, trad.

— 1997, *La doctrine chrétienne. De Doctrina Christiana*. Paris, Études augustiniennes, *Bibliothèque augustinienne*, M. Moreau, trad.

BACON, Francis,

— 1620, *Novum Organum, New Organon*. URL : www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, sur la traduction standard de James Spedding, Robert Leslie Ellis, et Douglas Denon Heath dans *The Works (Vol. VIII)*, publié à Boston par Taggard and Thompson en 1863.

— 1991, *Du progrès et de la promotion des savoirs (1605)*. Paris, Gallimard, *Tel*.

BARTHES, Roland,

— 2002, *Œuvres complètes. Tome III. 1968-1971*. Paris, Seuil.

BAUDRILLARD, Jean,

— 1968, *Le système des objets*. Paris, Gallimard, *Tel*.

- BOLZONI, Lina
— *Le jeu des images. L'art de la mémoire des origines au XVI^e siècle.*
<http://histsciences.univ-paris1.fr/i-corporus-evenement/Fabriquedelapensee/affiche-I-1.php>⁹¹⁰
- BOURDIEU, Pierre,
— 2001, *Langage et pouvoir symbolique.* Paris, Gallimard, *Points-Essais.*
- BOUVET, Rachel, GERVAIS, Bertrand,
— 2007, *Théories et pratiques de la lecture littéraire.* Québec, PUQ.
- CALAME, Claude,
— 2000, *Poétique des mythes dans la Grèce antique.* Paris, Hachette, Hachette-Universités, *Langues et civilisations anciennes.*
- CARRUTHERS, Mary,
— 1990, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture.* Cambridge, Cambridge University Press.
— 1998a, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200.* Cambridge, Cambridge University Press.
— 1998b, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge.* Paris, Gallimard, *Bibliothèque illustrée des Histoires.*
— 2001, *L'art de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale.* Paris, Macula, *Argo.*
— 2002, *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures,* edited by Mary Carruthers and Jan M. Ziolkowski. Philadelphia (Penn.), University of Pennsylvania Press.
- CASSIODORE,
— 1969, *An introduction to divine and human readings.* New York, W. W. Norton.
- CHOLET, Philippe,
— 1996, *La mémoire.* Paris, Quintette, *Philosophie.*
- CHRISTIN, Olivier,
— 2003, *Les Yeux pour le croire : Les Dix Commandements en images, XI^e-XVIII^e siècles.* Paris, Seuil.
- CICÉRON,
— 1950, *L'orateur.* Paris, Les Belles Lettres, 3 vol.
- COMBE, Dominique,
— 1992, *Les genres littéraires.* Paris, Hachette, *Contours littéraires.*
- CORNEILLE, Pierre,
— 1682, *Le Cid.*
- CORVEZ, Maurice,
— 1969, *Les structuralistes.* Paris, Aubier-Montaigne, *Présence et pensée.*
- DARNIS, Pierre,
— 2008, « Darwin au pays des fées : une approche naturaliste du conte merveilleux ». Toulouse, *Séminaire Le conte et la littérature pour enfant, 13 mars 2008,* Université de Toulouse-Le Mirail.
- DEKONINCK, Ralph,
— 2003, « De la raison à l'émotion. L'image comme langage dans la tradition chrétienne », dans DEPROOST Paul-Augustin, COULIE Bernard (dir.), *Les langues pour parler en Europe. Dire l'unité à plusieurs voix,* Paris, L'Harmattan, *Structures et pouvoirs des imaginaires.*
- DELEGUE, Yves,
— 1987, *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre,* trad. et prés. par Y. Delègue. Paris, Éditions des Cendres, *Archives du Commentaire.*
— 1990, *La perte des mots. Essai sur la naissance de la « littérature » aux XVI^e et XVII^e siècles.* Strasbourg, Presses de l'Université de Strasbourg.
- DESPLAT-DUC, Anne-Marie,
— 2000, *Il pleut des chats et des chiens.* Paris, Hachette Littérature, *Le livre de poche.*
- ECO, Umberto,
— 1985, *Lector in fabula.* Paris, Grasset, *Le livre de poche.*

⁹¹⁰ Les sites web ne sont cités que lorsqu'ils sont authentifiables.

— 2003, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Paris, Grasset.

FOUCAULT, Michel,

— 1994, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969). Paris, Gallimard, *Dits et Écrits*, t. I.

FONTANILLE, Jacques,

— 2004, « Récit de voyage, reportage & témoignage ». Limoges, Pôle national de ressources-CRDP du Limousin, *Un autre voyage dans les francophonies*.

— 2005, *Séminaire « Pratiques sémiotiques » 2004-2005. Conclusions*. Limoges.

FRIEMAN, John B.,

— 1985, « Les images mnémoniques dans les manuscrits de l'époque gothique ». Montréal-Paris, *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémonique médiévale*, Les Presses de l'Université de Montréal-Vrin,

FUMAROLI, Marc, dir.

— 1999, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*. Paris, Puf.

GARNIER, François,

— 1982, *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolisme*. Paris, Le Léopard d'or.

GAILLAUD, Lionel,

— 1999, « Saga Paris Match, Le poids des mots, le choc des... ». *Stratégies*, n° 1114 (17/09/1999).

GROUPE Mu,

— 1982, *Rhétorique générale*. Paris, Éditions du Seuil.

GUERPILLON, Patrice,

— 2002, *La mémoire du texte : antiquité et modernité*. Le PI@NOTYPE.

GUILLAUMIN, Jean-Baptiste,

— 2007, *L'encyclopédisme de Martianus Capella : héritage d'une forme traditionnelle ou nouveauté radicale ?* Journée d'étude « Héritages et traditions encyclopédiques dans l'Antiquité tardive », 2 Février 2007, Université de Caen Basse-Normandie, Maison de la Recherche en Sciences Humaines. Caen, CERLAM, Université de Caen Basse-Normandie (preprint).

GUILLAUMIN, Jean-Yves,

— 2002, « Introduction, traduction et notes ». Paris, *La consolation de Philosophie*, Les Belles Lettres, *La roue à livres*.

HADOT, Ilsetraut,

— 2006, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique : Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, *Textes et traditions*.

HENROT, Geneviève,

— 2008, « L'Architecture du signe proustien ». 7 mai 2008, www.item.ens.fr/index.php?id=267787.

HERDER, Johann Gottfried von,

— 1978, *Traité sur l'origine de la langue*. Paris, Aubier-Flammarion, *Palimpseste*.

— 1992, *Traité sur l'origine du langage*, Paris, Puf, *Écriture*.

HERENNIUS,

— 2003, *Rhétorique à Herennius*. Achard, Guy (trad.). Paris, Les Belles Lettres.

HOFSTADTER, Douglas R.,

— 1985, *Gödel, Escher, Bach, les brins d'une guirlande éternelle*. Paris, InterEditions.

HUGO, Victor,

— 1862, *Les Misérables*.

HUGUES DE SAINT-VICTOR,

— 1991, *L'Art de lire. Didascalicon*. Paris, Cerf, *Sagesses chrétiennes*.

ISIDORE DE SEVILLE,

— 2004, *Étymologies. Livre 15, les constructions et les terres*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.

— 2005, *Le livre des nombres/Liber numerorum*. Paris, Les Belles Lettres, *Auteurs latins du Moyen Âge*.

JEAN DE SALISBURY,
— 1159, *Metalogicus*, 4 vol.,
URL : www.musicologie.org/Biogra-phies/j/johannes_de_salisbury.html (consulté : 25/12/07).

JOLY, Martine,
— 2004, *Les images et les mots*, URL : www.caen.iufm.fr.

KOESTLER, Arthur,
— 1979, *Janus –Esquisse d'un système*. Paris, Calmann-Lévy.

KOREN, Roselyne, AMOSSY, Ruth,
— 2002, *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques ? L'argumentation dans les sciences du langage/textes réunis et présentés par Roselyne Koren et Ruth Amossy*. Paris, L'Harmattan.

LECLERCQ, Dom Jean,
— 1990, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris, Cerf.

LIEURY, Alain,
— 1985, « Mémoire ». Paris, *Encyclopedia Universalis*, Corpus 11.

LUBAC, Henri de,
— 1964, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 vol. Paris, Aubier, *Théologie*.

LUMBROSO, Olivier,
— 2005, « Forme du métatexte et métatexte de la forme ».
URL : www.item.ens.fr/index.php?id=44580. Mis en ligne le 11 février 2007.

LUNE EN BOIS,
— 1980, *Lune en bois et fleur de pois, à la 1,2,3 : c'est toi ! Formulettes-comptines pour les enfants à partir de 2 ans*. Limoges, *Les Cahiers Documentaires du CRDP de Limoges*, n° 4, C. R. D. P. de Limoges.

MALRIEU, Denise, RASTIER, François,
— 2001, *Genres et variations morphosyntaxiques*. Texto ! juin 2002. (Consulté le 7 nov. 2007, mis en ligne de *Genres et variations morphosyntaxiques*, Traitement Automatique des langues, 2001, vol. 42, n°2, p. 548-577, http://www.revue-texto.net/Inedits/Malrieu_Rastier/Malrieu-Rastier_Genres.html).

MARTIANUS CAPELLA,
— 1977, *Martianus Capella and the seven liberal arts. 2. The marriage of Philology and Mercury*, transl. by W. H. Stahl and R. Johnson, with E. L. Burge. New York-Oxford, Columbia University Press.
— 2008, URL : www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Martianus/mar_nu09.html

MEYER, Michel,
— 2004, *La rhétorique*. Paris, PUF, *Que sais-je ?*

MEYNET, Roland,
— 1996, *Lire la Bible*. Paris, Flammarion, *Champs Flammarion*.

MORTIER, Daniel,
— 2001, *Les grands genres littéraires*, D. Mortier dir. Paris, H. Champion, *Unichamp-Essentiel*.

NOILLE-CLAUZADE, Christine,
— 2004, *L'éloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*. Paris, H. Champion.

PERELMAN, Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Olga,
— 1970, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles.

PIAGET, Jean,
— 1993a, *La psychologie de l'enfant*. Paris, PUF, *Que sais-je ?*
— 1993b, *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris, PUF, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.
— 2002, *Le langage et la pensée chez l'enfant : études sur la logique de l'enfant*. Paris, Delachaux et Niestlé.

PIAT, Jean-Bernard,
— 2008, *It's Raining Cats and Dogs : Et autres expressions idiomatiques anglaises*. Paris, Librio, *Librio Mémo*.

- PIÉGAY-GROS, Nathalie,
— 1996, *Introduction à l'intertextualité*. Paris, Dunod, *Lettres Sup*.
- POUGEOISE, Michel,
— 2001, *Dictionnaire de rhétorique*. Paris, Armand Colin.
- PROPP, Vladimir,
— 1970, *Morphologie du conte*. Paris, Seuil, *Points Essais*.
— 1983, *Les racines historiques du conte merveilleux*. Paris, Gallimard, *Bibliothèque des sciences humaines*.
- REBOUL, Olivier,
— 1991, *Introduction à la rhétorique*. Paris, PUF, *Premier cycle*.
- RESCIF,
— 2006, *Énoncé du Séminaire « Formes symboliques »*. Atelier Rescif, ESPCI, Réseau des sciences cognitives d'Île de France (rescif@risc.cnrs.fr).
- RICHARD de SAINT-VICTOR,
— [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/The_Seven_Liberal_Arts/](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/The_Seven_Liberal_Arts/)
- RICHÉ, Pierre,
— 1984, « Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne ». Paris, *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne.
— 1985, « Le rôle de la mémoire dans l'enseignement médiéval ». Montréal-Paris, *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémonique médiévale*, Les Presses de l'Université de Montréal-Vrin.
- ROBIN, Armand,
— 1990, *Expertise de la Fausse Parole : Chronique des radios étrangères*. Rennes, Presses Univ. de Rennes 2.
- ROBRIEUX, Jean-Jacques,
— 2001, *Rhétorique et argumentation*. Paris, Nathan, *Lettres sup*.
- ROSSI, Micaela,
— 2000, « Autonymie et monstration du signe dans les dictionnaires pour enfants ». Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris 3), Syled (Systèmes, langues, énonciation et discursivité), Actes du Colloque International « *Le fait autonymique dans les langues et les discours* », 5-7 octobre 2000 (<http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/autonymie/actes.htm>).
- SAINT-YVES, Pierre,
— 1987, *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leurs origines), 1923*. Paris, Robert Laffont, *Bouquins*.
- SALAZAR, Philippe-Joseph,
— 2002, « /Espace rhétorique/ ». Laval, Département des littératures de l'Université de Laval, *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, p. 115-131.
- SAUSSURE, Ferdinand de,
— 1969, *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, *Études et documents Payot*.
- STALLONI, Yves,
— 2000, *Les genres littéraires*. Paris, Nathan, *128*.
- STEINER, George,
— 1998, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Paris, A. Michel, *Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité*.
- VANNIER, Guillaume,
— 2001, *Argumentation et droit : une introduction à la « Nouvelle Rhétorique » de Perelman*. Paris, PUF, *L'interrogation philosophique*.
- VAN TONGEREN, L.,
— 1983, « Analyse sémiotique d'un texte rituel : l'introduction dialoguée de la Préface romaine. Lyon, *Sémiotique et Bible*, n° 32.
- VERDIERE, Brigitte,
— 2004, « Le poids des mots », www.cybersolidaires.org/luttes/photos.html.
- VILLEGOUREIX, Jean,
— 2003, « La vocation des mots ». Limoges, *Philosynthèses* (communication personnelle).

VOIX,
— 2007, <http://www.erudit.org/revue/vi/1978/v3/n3/200124ar.pdf> (consulté le 21/12/07)

WALTER, Henriette,
— 1994, *L'aventure des langues en Occident. Leur origine, leur histoire, leur géographie*. Paris, R. Laffont.

WHITE, Hayden,
— 1997, « The Suppression on Rhetoric in the Nineteenth Century ». Detroit (Michigan), Wayne State University press, *The Rhetoric Canon*, SCHILDGEN, Brenda Dean, ed.

3. *Anthropologie, ethnologie, rite, rituel*

BASTIDE, Roger,
— 2005, « Diffusionnisme ». Paris, *Encyclopædia Universalis*, Corpus 6.

BLANC, Odile,
— 1989, « Historiographie du vêtement : un bilan ». Paris, Le Léopard d'or, *Le Vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*.

BLOCH, Marc,
— 1983, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris, Gallimard, *Bibliothèque des Histoires*.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel,
— 2000, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard, dir. Paris, PUF, *Quadrige*.

BRAUNSTEIN, Florence, PÉPIN, Jean-François,
— 1999, *La place du corps dans la culture occidentale*. Paris, PUF, *Pratiques corporelles*.

BROMBERGER, Christian,
— 1995, *Le Match de football : Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, *Ethnologie de la France*.

BUC, Philippe,
— 2003, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris, PUF, *Le nœud gordien*.

DARTIGUENAVE, Jean-Yves,
— 2001, *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris, L'Harmattan, *Logiques Sociales*.

DESDOITS, Anne-Marie, NARVAEZ, Peter,
— 1992, « Culture populaire et rituels ». Laval (Québec), Université de Laval, *Canadian Folklore Canadian (Ethnologies)*, 1992, 14-1. (<http://www.celat.ulaval.ca/acef/141f.htm>)

DOUGLAS, Mary,
— 2005, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte, *La Découverte/Poche*.

DURAND, Gilbert,
— 1960, *Structure anthropologique de l'imaginaire*. Paris, PUF.
— 1979, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*. Paris, Berg International, *L'Ile Verte*.

DURKHEIM, Émile,
— 2003, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, *Quadrige*.

ÉLIADE, Mircea,
— 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris, Gallimard, *Idées*.
— 1974, *Traité d'Histoire des religions*. Paris, Payot.

FAIVRE, Antoine,
— 1996, « L'historien et le pérennialisme ». Paris, L'Âge d'Homme, *Politica Hermetica n°10*, L'histoire cachée entre histoire révélée et histoire critique.

GELINEAU, Joseph,
— 1998, *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*, J. Gelineau, dir. Paris, Desclée.

GLUCKMAN, Herman Max,
— 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*. GLUCKMAN, Herman Max, dir. Manchester, Manchester UP.

GUSFIELD, Joseph R., MICHALOWICZ, Jerzy,
— 1984, « Secular symbolisms : Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life ». Palo Alto (Ca.), *Annual Review of Sociology*.

HALL, Edward Twitchell,
— 1971, *La dimension cachée*. Paris, Seuil, *Points-Civilisation*.

HANI, Jean,
— 1962, *Le symbolisme du temple chrétien*. Paris, Éditions du Vieux-Colombier.
— 1978, *Problèmes du mythe et de son interprétation*. Paris, Les Belles-Lettres.
— 1992, *Mythes, rites et symboles – Les chemins de l'invisible*. Paris, Guy Trédaniel-Éditions de la Maisnie.

HOCART, Arthur Maurice,
— 1954, *Social origins*. Londres, Watts and Co.
— 1978, *Rois et courtisans*. Paris, Seuil.
— 2005, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*. Paris, La Découverte, *Recherches*.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence,
— 2006, *L'invention de la tradition*. Paris, Éditions Amsterdam.

HUXLEY, Julian,
— 1971, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Paris, Gallimard.

ISAMBERT, François-André,
— 1975, *Religion populaire et réforme liturgique*. Paris, Cerf, *Rites et symboles*.
— 1979, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*. Paris, Cerf, *Rites et symboles*.
— 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Minuit, *Le sens commun*.
— 1992, *De la Religion à l'Éthique*. Paris, Cerf, *Sciences humaines et religions*.

JEFFREY, Denis,
— 1997, « Rituels sauvages et rituels domestiqués ». Ste Foy (Québec), *Religiologiques, (Rituels sauvages)*, n° 16.
— 2003, *Éloge des rituels*. Ste Foy (Québec), Presses de l'Université de Laval.

LARDELLIER, Pascal,
— 2003, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*. Paris, Éd. L'Harmattan, *Communication et civilisation*.

LE GOFF, Jacques,
— 2004, *Héros du Moyen Âge, le Saint, et le Roi*. Paris, Gallimard, *Quarto*.

LEONE, Massimo,
— 2004, *Religious conversion and identity : the semiotic analysis of texts*. London-New York, Routledge, *Routledge studies in religion*.

LEVI, Eliphas,
— 1986, *Histoire de la magie*, Paris, Trédaniel.

LÉVI-STRAUSS, Claude,
— 1971, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
— 1969, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

LÉVY-BRUHL, Lucien,
— 1963, *La Mythologie primitive*. Paris, PUF, *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*.
— 2007, *Primitifs : La Mentalité primitive ; L'Âme primitive ; La Mythologie primitive 1922-1935*. Paris, Anabet.

- LOYOLA, Ignace de,
— 1986, *Exercices spirituels*. Paris, Desclée de Brouwer, *Collection Christus-Textes*.
- MAISONNEUVE, Jean,
— 1988, *Les rituels*. Paris, PUF, *Que sais-je ?*
- MANE, Perrine,
— 1989, « Émergence du vêtement de travail à travers l'iconographie médiévale ». Paris, Le léopard d'or, *Le Vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*.
- MOORE, S., KESSLER, J.,
— 1975, « Secular Rituals reconsidered : Prolegomena toward a theory of ritual, ceremony, and formality ». Davis (Californie), University of California, Department of Environmental Science and Policy, *Current Anthropology*, n° 16.
- NABATI, Moussa,
— 2007, *Ces interdits qui nous libèrent. La Thora sur le divan*. Paris, Dervy, *Chemins de l'harmonie*.
- OLIVESI, Stéphane,
— 2003, « Notes de lecture : Pascal Lardellier, Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication ». Nancy, Presses universitaires de Nancy, *Questions de communication*, n° 4.
- OLIVIÉRO, Philippe,
— 2006, « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux », *Sociétés* 1006-2 (n° 92), *Cairn*, Distribution électronique Cairn pour les éditions De Boeck Université.
- OTTO, Rudolf,
— 1995, *Le sacré*. Paris, Payot.
- PELTO, Pertti J.,
— 1970, *Anthropological Research The Structure of Inquiry*. New York, Harper & Row.
- PICARD, Dominique,
— 1995, *Les rituels du savoir-vivre*. Paris, Seuil, *La couleur de la vie*.
- PIETTE, Albert,
— 1997, « Pour une anthropologie comparée des rituels. Rencontre avec les 'batesoniens' », *Terrain*, n° 29.
- PIKE, Kenneth L.,
— 1954, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Glendale, California, *Summer Institute of Linguistics*.
- REIK, Theodor,
— 1974, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*. Paris, Denoël, *Freud et son temps*.
- REMOTTI, Francesco,
— 2003a, « De l'incomplétude ». Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*.
— 2003b, « Interventions esthétiques sur le corps ». Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*.
- REVAULT d'ALLONES, Philippe,
— 1967, *L'ordalie unilatérale et l'ordalie bilatérale dans les droits antiques*. Paris, Université de Paris, Faculté de droit et de sciences économiques.
- RIVIÈRE, Claude,
— 1988, *Les liturgies profanes*. Paris, PUF, *Sociologie d'aujourd'hui*.
— 1995, *Les rites profanes*. Paris, PUF, *Sociologie d'aujourd'hui*.
- RPA,
— 1990, *Les rites de passage aujourd'hui*. Paris, CNRS, *L'Age d'Homme*.

- SCHMITT, Jean-Claude,
 — 1990, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris, Gallimard, *Bibliothèque des histoires*.
 — 2001, *Le corps, les rites, les rêves, le temps : essais d'anthropologie médiévale*. Paris, Gallimard, *Bibliothèque des histoires*.
- SÉBILLOT, Paul,
 — 2002, *Croyances, mythes et légendes des pays de France : le ciel, la nuit et les esprits de l'air, la terre...* Paris, Omnibus.
- SEGALEN, Martine,
 — 1998, *Rites et rituels contemporains*. Paris, Nathan Université, *Sciences sociales 128*.
- TURNER, Victor W.,
 — 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, PUF.
- VAN GENNEP, Arnold,
 — 1981, *Les rites de passage*. Paris, Picard.
- WELLS, Rosemary,
 — 1991a, « The Making of an Icon: The Tooth Fairy in North American Folklore and Popular Culture ». *The Good People: New Fairylore Essays* (sous la dir. de Peter Narváez). New York, Garland.

4. Histoire

- BELHOSTE, Bruno,
 — 2007, *La figure de l'architecte-ingénieur antique*.
 URL : www.inrp.fr/she/fichiers_rtf_pdf/belhoste_figure_architecte_ingenieur_antique.pdf
- BOILEAU, Pierre,
 — 2005, *Le livre des métiers (fac simile)*. Paris, *Bibliothèque des arts, des sciences et des techniques*.
- EVERS, Bernt,
 — 2003, « Préface ». Köln, Taschen, *Théorie de l'architecture. De la Renaissance à nos jours, 117 traités présentés dans 89 études*.
- GIMPEL, Jean,
 — 1958, *Les bâtisseurs de cathédrales*. Paris, Seuil, *Le temps qui court*.
- PERNOUD, Régine,
 — 1979, *Pour en finir avec le Moyen-Âge*. Paris, Seuil, *Points-Histoire*.
- RICŒUR, Paul,
 — 2001, *L'herméneutique biblique*. Paris, Cerf, *La nuit surveillée*.
 — 2000, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé ». Paris, *Annales HSS*, juillet-août, n° 4, p. 731-747.
- ROBERT, Maurice,
 — 1999, *Les artisans et les métiers*. Paris, PUF, *Que sais-je ?*
- SICARD, Patrice,
 — 1991, *Hugues de Saint-Victor et son École*. [Turnhout], Brépols, *Témoins de notre histoire*.

VERGER, Jacques,
— 1996, *La renaissance du XII^e siècle*. Paris, Cerf, *Initiations au Moyen Âge*.

VITRUVÉ [Marcus Vitruvii Pollionis],
— 1965, *Les dix livres d'architecture*. Paris, Les Libraires associés.
— 1995, *Les dix livres d'architecture de Vitruve*. Paris, *Bibliothèque de l'image* [Fac-sim. de l'éd. de Paris : J.-B. Coignard, 1684].
— 2008, <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Vitruve/livre1.htm>.

ZUMTHOR, Paul,
— 1980, *Parler du Moyen Âge*. Paris, Éditions de Minuit, *Collection « Critique »*.

5. Autres

BARBEAU, Martine,
— 2002, *Le vêtement et l'intériorité. Frontière, protection ou relation ?* Paris, Parole et Silence, *Cahier de l'école cathédrale*.

BOUDON, Philippe,
— 2003, *Sur l'espace architectural*. Marseille, Éditions Parenthèses, *collection eupalinos*.

CAMPANA, Marc,
— 2006, « Les anciens n'étaient pas moins intelligents... ». Amiens, CRDP de l'académie d'Amiens, *Transmettre vraiment une culture à tous les élèves. Réflexion et exemples de pratiques*, Repères pour agir Second degré ; série Dispositifs.

CHAMBAUD, L., ROBINET, J. B.,
— 1776, *A New Dictionary English and French...- Nouveau Dictionnaire François-Anglois...* Paris-Amsterdam, Théophile Barrois-Arkstée & Merkus, 2 vol.

CHANDÈS, Gérard,
— 2007, *Sémio/sphère/trans/médiévale. Un modèle sémiopragmatique d'information et de communication appliqué aux représentations du moyen âge*. Limoges, Université de Limoges, CeRes.

FAIVRE, Antoine,
— 1973, *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*. Paris, Seghers, *La Table d'Émeraude*.
— 1996, *Accès à l'ésotérisme*. Paris, Gallimard, *Bibliothèque des sciences humaines*.
— 2003, *L'ésotérisme*. Paris, PUF, *Que sais-je ?*

GILLES, René,
— 1961, *Le symbolisme dans l'art religieux*. Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier.

HOUDRY, Vincent, S.J.,
— 1743, *La Bibliothèque des prédicateurs, qui contient les principaux sujets de la morale chrétienne*. Lyon, Veuve Boudet ou Frères Bruyset, 1723-1743. 22 vol.
— 1869, *La Bibliothèque des Prédicateurs (nouvelle édition complètement revue et améliorée dans la disposition des matières par l'abbé V.Postel)*. Paris, Adolphe Josse, 1865-1869, 18 vol.

JOUVEN, Georges,
— 2003, *Les nombres cachés. Ésotérisme arithmologique*. Paris, Dervy.

LAWLOR, Robert,
— 1997, *Sacred Geometry*. London, Thames and Hudson, *Philosophy and Practice*.

MESCHONNIC, Henri,
— 2004, *Un coup de Bible dans la philosophie*. Paris, Bayard, *Bible et philosophie*.

MOULINIER, Didier,
— 2008, *Sagesse philosophique et vie chrétienne*. URL : www.philosophie-en-france.net

OUAKNIN, Marc-Alain,
— 2000, *Mystères de la Kabbale*. Paris, Assouline.

POULAT, Émile,
— 1991, « Du secret dans l'église catholique ». Paris, *Politica hermetica*, n° 5, Secret, initiations et sociétés modernes.

SACHOT, Maurice,
— 2007, *Quand le christianisme a changé le monde*. Paris, Odile Jacob.

SCHUON, Frithjof,
— 1979, *De l'Unité transcendante des religions*. Paris, Seuil.
— 1957, *Sentiers de gnose*. Paris, La Colombe.

WEBSTER'S,
— 1966, *Webster's Third New International Dictionary*. 3 vol.

6. Rituels

Codage : RIT /obéissance./type Grade. /-type particulier./ année.

Pour le RÉAA, a=SC ; b= GLDF ; c et d= GLNF ; e : GLTSO ; f= GODF ; g=GLFF ; i=DH.

0=les trois grades ; 1=premier grade ; etc.

Exemple, RÉAA b1-R, 1952 : RÉAA= Rit écossais ancien et accepté ; b= GLDF ; 1= Premier Grade ; R= réception, 1952.

Pour le RF, a=GODF ; b=GLNF ; c=GLTSO ; e=GLFF,

RÉAA a0, 1820 : *Guide des maçons écossais ou Cahiers des trois grades symboliques du Rit ancien et accepté*. Edimbourg, s.n., 18**.

RÉAA a0, 1829 : *Rituel des Trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie écossaise. [1829]*. Manuscrit BN-FM4 96.

RÉAA a0, 1843 : *Rituel des Trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie écossaise*. Paris, SCDF, [1843].

RÉAA a0, 1862 : *Rituel des Trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie écossaise*. Paris, SCDF, [1862]

RÉAA a0, 1871 : *Rituel des Trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie écossaise*. Paris, SCDF, [1871]

RÉAA a0, 1905 : *Rituel des Trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie écossaise*. Paris, GLDF, [1905]

RÉAA a1, 1840 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, SCDF, 1840 (manuscrit)

RÉAA b1-OF, 1952 : *Rituel du premier degré symbolique de la Franc-Maçonnerie écossaise. Ouverture et clôture des travaux*. Paris, GLDF, 1952

RÉAA b1-R, 1952 : *Rituel du premier degré symbolique de la Franc-Maçonnerie écossaise. Réception d'un apprenti. Mémento et instruction du 1^{er} degré*. Paris, GLDF, 1952.

RÉAA b1, 1962 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, GLDF, 1962.

RÉAA b1, 1989 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, GLDF, 1989.

RÉAA b1, 1998 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, GLDF, 1998.

RÉAA b1, 2000 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, GLDF, 2000.

RÉAA b2, 1986 : *Rituel du deuxième degré symbolique*. Paris, GLDF, 1986.

RÉAA b2, 2002 : *Rituel du deuxième degré symbolique*. Paris, GLDF, 2002.

RÉAA b3, 1967 : *Rituel du troisième degré symbolique*. Paris, GLDF, 1967.

RÉAA b3, 1990 : *Rituel du troisième degré symbolique*. Paris, GLDF, 1990.

RÉAA b3, 1991 : *Rituel du troisième degré symbolique*. Paris, GLDF, 1991.

RÉAA b3, 2002 : *Rituel du troisième degré symbolique*. Paris, GLDF, 2002.

RÉAA c1 : RÉAA. *Rituel du Grade d'Apprenti*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA c2 : RÉAA. *Rituel du Grade de Compagnon*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA c3 : RÉAA. *Rituel du Grade de Maître*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA d1 : *Rituel RÉAA d'après les Rituels Anciens, Apprenti*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA d2 : *Rituel RÉAA d'après les Rituels Anciens, Compagnon*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA d3 : *Rituel RÉAA d'après les Rituels Anciens, Maître*. Paris, GLNF, s.d.

RÉAA e1, 2005 : *Rituel du premier degré symbolique*. Paris, GLTS-Opéra, 2005.

RÉAA e2, 2005 : *Rituel du deuxième degré symbolique*. Paris, GLTS-Opéra, 2005.

RÉAA e3, 2005 : *Rituel du troisième degré symbolique*. Paris, GLTS-Opéra, 2005.

RFM a0, 1780 : *La Franche-Maçonnerie dans tous ses grades..., Dédié à la Respectable Loge de l'Amitié à l'Orient du Régiment de Brie, infanterie, par le frère de Rampon membre de ladite Loge. (rituel Rampon)*.

RFM a0, 1786 : *Rituel du Rite Français Moderne, 1786. Apprenti-Compagnon-Maître*. Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1991.

RFM a0, 1788 : *Recueil des Trois Premiers Grades de la Maçonnerie, Apprenti, Compagnon, Maître. Au Rite Français, 1788*. P. Mollier éd. Paris, À l'Orient, 2001.

RFM a0, 1858 : *Rite Français. Collection des Cahiers des Grades Symboliques, « rite Murat »*. Paris, GODF.

RFM a0, 1887 : *Rituel du Rit Français, « rite Amiable »*. Paris, GODF.

RFM a1, 1955 : *Cahier du Grade d'Apprenti*. Paris, GODF.

Codage : RIT obédience.type Grade. type particulier. année. Ce qui donne, par exemple, RGB ab0= Rit « anglais », GLUA, « Castle » Ritual, les trois Grades.

RGB aa0 : *Bristol Masonic Ritual. A Guide to the Oldest and Most Unusual Craft Working in England*, ed. by Charles E. Cohoughlyn-Burroughs. Boston-New-York, Poemandres Press, 1996.

RGB ab0 : *The « Castle » Ritual by Northumbrian Past Masters*. 16th ed. s. l. [Newcastle upon Tyne], [Provincial Grand Lodge of Northumberland], 1986.

RGB ac0 : *The Logic Working of Craft Ceremonies*. Hersham (Surrey), Lewis Masonic, 1998.

RGB ad0 : *M. M. Taylor's Handbook of Craft Freemasonry*. Hersham (Surrey), Lewis Masonic, 2000.

RGB ae0 : *The Oxford Ritual of Craft Freemasonry. Revised Edition*. Addlestone (Surrey), Lewis Masonic, 1993.

RGB af0 : *Ritus Oxoniensis, being the Ritual of Craft Masonry as Antiently Practised in the Province of Oxfordshire and Elsewhere*. Shepperton, Lewis Masonic, 1988.

RGB ag0 : *The Revised Ritual of Craft Masonry. Eighth and revised Edition*. Addlestone (Surrey), Lewis Masonic, 1993.

RGB ah0 : *Stability Ritual, As taught in the Stability Lodge of Instruction, Sometimes known as the 'Muggeridge Working'*. Addlestone (Surrey), Lewis Masonic, 1993.

RGB ai0 : *The Sussex Ritual of Craft Freemasonry. Revised Edition*. Hersham (Surrey), Lewis Masonic, 1980.

RGB aj0 : *The Universal Book of Craft Masonry. 9th Edition 1988*. Addlestone (Surrey), Lewis Masonic, 1988.

RGB ak0 : *Authorised West End Ritual of Craft Freemasonry*. Hersham (Surrey), Lewis Masonic, s. d.

RGB ba0 : *Irish Ritual of Craft Freemasonry as worked Under Warrant of The Grand Lodge of Ireland*. Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 1996.

RAL aa3 : *Rituel AFuAM*, Allemagne, 1982 (Source : Bankl, 2000)

RAL ab3 : *Rituel de Schröder* (1960).

RAL ac3 : *Rituel du 3^e grade*, Autriche, 1975 (Source : Bankl, 2000).

Codage : RIT/ obédience.type/ Grade.type particulier./ année. Ce qui donne, par exemple, RUS ab0 : = Rit « américain », Ob. nationale, Look to the East!, les trois Grades.

RUS aa0 : DUNCAN, *Malcolm C. Duncan's Masonic Ritual and Monitor or Guide to the Three Symbolic Degrees of the Ancient York Rite*. Harwood Heights, Charles T. Powner, 1974.

RUS ab0 : *Look to the East! A Ritual of the First Three Degrees of Masonry*. Chicago, Charles T. Powner Co, 1993 (édité par Ralph Lester).

RUS ac0 : RONAYNE, Edmond. *Ronayne's Handbook of Freemasonry with appendix*. Chicago, Charles T. Powner, 1991.

RUS ad0 : *A Ritual and Illustrations of Freemasonry Accompanied By Numerous Engravings and a Key to the Phi Beta Kappa*. London, W. Reeves (réédité par Kessinger Publishing Co).

Descriptif des volumes à paraître.

1. Le volume *Des Rits maçonniques. III. Le poignard et le cœur*, à paraître chez Dervy, regroupera les études suivantes :

- *L'aiguillon de la conscience* (cité comme Langlet, 2009a 1)
- Les pénalités, pourquoi ? (Langlet, 2009a 2)
- *La Loge de Saint-Jean* (Langlet, 2009a 3)
- *Les deux diacres* (Langlet, 2009a 4)
- *Communication des mots et « reconnaissance »* (Langlet, 2009a 5, reprise de l'article 2006a)
- *La métaphore du temple de Salomon* (Langlet, 2009a 6)
- *Midi ?* (Langlet, 2009a 7)
- *Raison et usage de la Planche* (Langlet, 2009a 8, reprise de l'article 2008a)
- *La mémoire* (Langlet, 2009a 9)

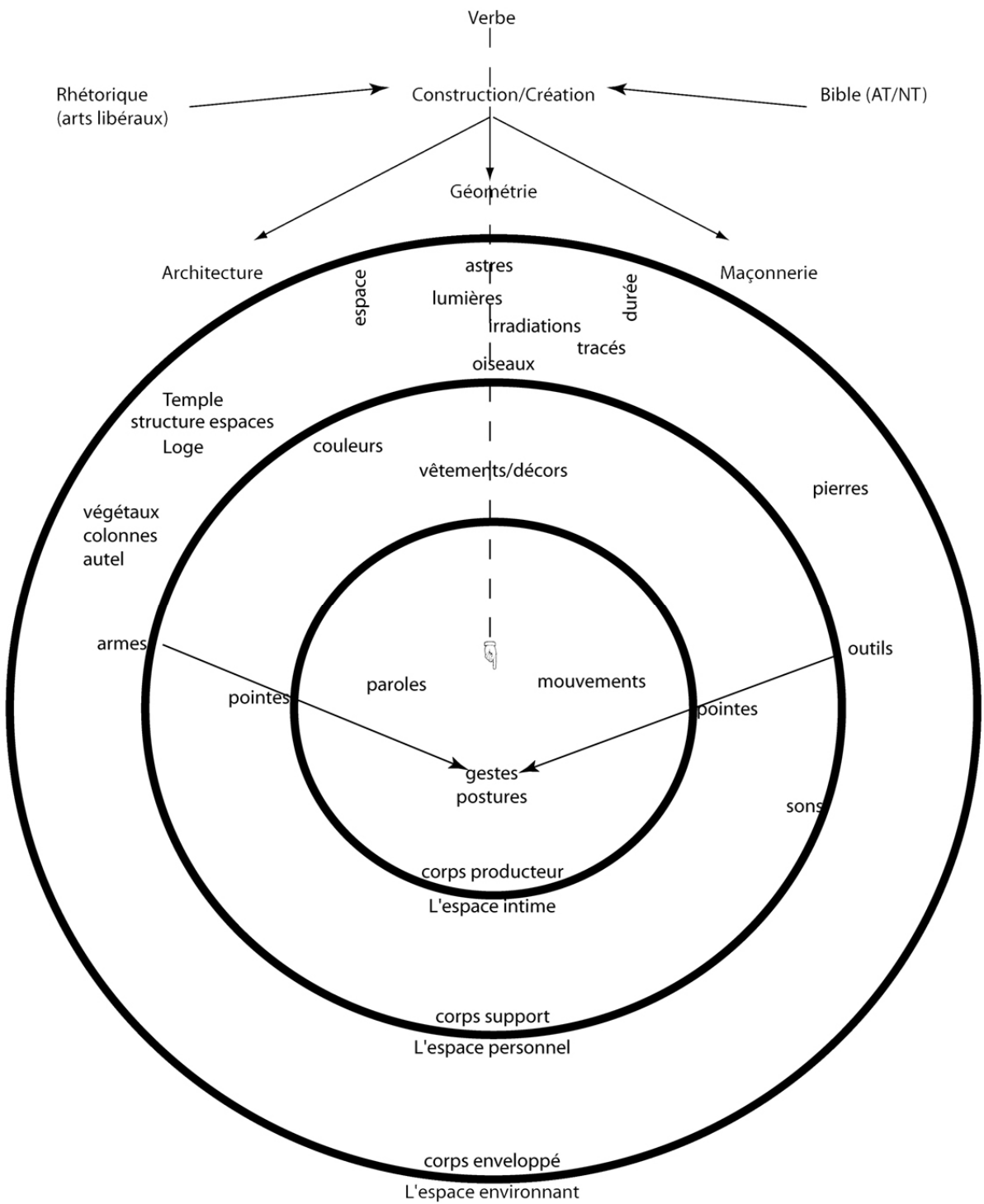
2. Le volume *Des Rits maçonniques. IV. La Bible et la Loge*, regroupera les études suivantes :

- *La Bible et la Loge* (Langlet, 2009c 1, reprise de l'article du même titre, Langlet, 2001b)
- *Les étapes de la libération* (Langlet, 2009c 2)
- *Accepté* (Langlet, 2009c 3)
- *De l'esclavage à la liberté* (Langlet, 2009c 4)
- *Justifié, accepté, reçu* (Langlet, 2009c 5)
- *Le blé du ciel* (Langlet, 2009c, 6)
- *La loge et sa situation* (2009c, 7)

Annexes

Annexe I

Classements des objets symboliques



Annexe II

Divulgations, rituels, manuscrits et documents. Quelques repères.

<i>Période ouvrière</i>		
XIV^e siècle	1356	Règlements pour le métier de maçon
	1370	Ordonnances du Chapitre de la cathédrale d'York.
<hr/>		
XV^e siècle	c. 1410	Cooke Ms (date estimée)
	c. 1430	Regius Ms (date estimée)
	1442	Locke Ms
	1459	Statuts de Ratisbonne ou de Strasbourg (1498 ??).
<hr/>		
XVI^e siècle	1581	Melrose Ms N° 1
	1583	Grand Lodge Ms N° 1
	1598-9	Schaw statutes
	1600	Ms Landsdowne
<hr/>		
XVII^e siècle	1607	Inigo Jones Ms
	1610	Wood Ms
	1646	Sloane Ms N° 3848
	1650	Harleian Ms N° 2054
	1665	Poole Abstract
	1666	Aitchinson's Haven Ms
	1670	Buchanan Ms
	1675	Heade Ms
<hr/>		
<i>Période maçonnique</i>		
	1686	<i>Natural History of Stafford-Shire</i> , par Plot
	1687	William Watson Ms
	*1696	Edinburgh Register House Ms
	*1700	Chetwode Crawley Ms
	*c. 1700	Sloane Ms N° 3329
<hr/>		
XVIII^e siècle	1710	<i>Dumfries N° 4 Ms</i>
	1711	<i>Trinity College Dublin Ms</i>
	1714 -20	<i>Kevan Ms</i>
	1717	Première Grande-Loge, dite plus tard « Grande-Loge des Moderns ».
	1722	<i>Long Livers.</i>
	*1722	<i>Constitutions de Roberts</i>
	*1723	<i>Constitutions d'Anderson</i>
	*1723	<i>A Mason's Examination.</i>
	*1724	<i>The Whole institution of Masonry</i>
	1724	<i>Secret History</i> , par Briscoe
	1724	The Grand Mystery of Free-Masons Discover'd
	1724	The Sisterhood of Free-Sempresses
	1724	A Letter from the Grand Mistress
	1725	Fondation de la Grande-Loge d'Irlande
	1725	Fondation de la Grande-Loge de Toute l'Angleterre, à York
	1725	Premières loges françaises
	*1725	Institution of Free Masons
	*1725	<i>The Whole Institution of Free-Masons Opened</i>
	1725	The Free-Masons Vindication
	*1726	<i>Graham Ms</i>
	*1726	The Grand Mystery Laid Open
	*1727	<i>A Mason's Confession</i>
	*1727	<i>Wilkinson Ms</i>
	1728	Woodford Ms
	1728	Supreme Council Ms
	1729	<i>A Book of the Antient Constitutions</i> , de Benjamin Cole
	1730	The Mystery of Free-Masonry
*1730	<i>Masonry Dissected</i> , de S. Prichard	
1730	The Perjur'd Free Mason Detected	

1730	A Defence of Masonry
1730	<i>Constitutions irlandaises</i> , par Penell
1735	<i>Pocket Companion</i>
1736	Fondation de la Grande Loge d'Écosse
*1736	<i>Constitutions, histoires, lois, charges, règlements et usages...</i> (in LPM)
*1736	Discours de Ramsay (1 ^{er} version)
*1736	Discours de Ramsay (2 ^e version)
*1737	<i>Réception d'un Frey-Maçon (le document « Herault »)</i>
*1738	<i>Constitutions d'Anderson</i> . 2 ^e éd.
1738	<i>La réception mystérieuse</i>
*1738	<i>L'origine de la réception mystérieuse</i> (id.), et 1743
1740	The Chesham Ms
*1740	<i>Dialogue between Simon and Philip</i>
*1740	<i>Catéchisme des francs-maçons, dédié au beau sexe...</i> , par Léonard Gabanon (L. Travenol)
*1742	<i>Histoire, obligations et statuts de la vénérable confraternité des Francs Maçons</i> (La Tierce)
*1742	<i>Le secret des Francs-Maçons</i> de l'Abbé Pérau, pub. plus tard comme OFT
1743	<i>L'origine et la déclaration mystérieuse des Francs-Maçons</i> (trad. de S. Pichard).
*1743	Interrogatoire de John Coustos, par l'Inquisition portugaise
*1744	Rituel de <i>La Fidélité</i> , Le Havre
*1744	<i>Le catéchisme des Francs-Maçons</i> (L. Travenol)
*1744	<i>Le secret des francs-maçons mis en évidence...</i>
*1745	<i>L'Ordre des Francs-Maçons trahi</i>
*1745	<i>Le secret de l'Ordre des Francs-Maçons mis à jour par Monsieur xx</i> (Abbé Pérau)
*1745	<i>Le Sceau rompu, ou La Loge ouverte aux profanes par un franc-maçon</i>
*1747	<i>La Désolation des entrepreneurs modernes</i>
*1747	<i>Les Francs-Maçons écrasés, suite du livre intitulé l'Ordre...</i> (Abbé Larudan)
*1748	<i>Le Parfait Maçon</i> (LPM)
*1748	<i>La franc-maçonne</i> (in LPM)
*1748	<i>Le Secret des Francs-maçons, entièrement découverts à une jeune dame...</i> (in LPM)
*1748	<i>L'Anti-Maçon</i>
*1748	<i>L'École des francs-maçons</i> (in LPM)
*1749	<i>Le Nouveau catéchisme...</i>
c. 1750	<i>1750 env. Essex Ms</i>
1751	Fondation de la Grande Loge dite des « Antients »
*1751	<i>Le Maçon démasqué.</i>
*1751	<i>Les Sept Grades de la Mère-Loge écossaise de Marseille</i>
1754	<i>Pocket companion</i>
1756	<i>Constitutions irlandaises</i> de Spratt
1756	<i>Ahiman Rezon</i> , Livre des Constitutions des « Antients », (L. Dermott)
1757	<i>Le Maçon démasqué</i>
1758	<i>Elément de la maçonnerie</i> (Ars Macionica)
1760	<i>A Master Key to Free-Masonry</i> (trad. de <i>L'ordre des Francs-Maçons trahi</i>)
1760	<i>Three Distinct Knocks</i>
1762	<i>Jachin & Boaz</i>
1763	Rituel du marquis de Gages
1764	<i>Hiram</i>
*1765	<i>Schibboleth</i>
1765	<i>Mystery of Free Masonry explained</i> , par Gordon
*1765	Rituel du prince de Clermont
1766	<i>Mahhabone</i>
*1766	<i>Solomon in All His Glory</i> (Trad. de <i>Le Franc-Maçon Démasqué</i> de 1751)
*1768	Manuscrit de St Jean de la Constance, Grenoble
*1768-9	Rituel de Mirecourt
1769	<i>The Free-Mason Stripped Naked</i>
*1770	<i>Corps complet de maçonnerie</i>
*1770	Système de Zinnendorf
*1770 env.	Rituel du comte de la Barre
1772	<i>Illustrations of Masonry</i> (W. Preston)
*1774	Rituel de la Mère-Loge d'Avignon
*1774	<i>Rituels du Rite Écossais Philosophique</i>
1775	<i>Illustrations of Masonry</i> (W. Preston). 2 ^e éd.
*1775	Rituels de la Stricte-Observance
1779	Grande Loge d'Angleterre, au Sud de la rivière Trent (Preston)
*1780	<i>Livre des Marchés</i>
*1780	Rituel « Rampon »
*1780	Rituel « d'Uzerche » (RF)
*1781	<i>Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramique</i>
*1782	Rituels du RER
*1784	Rituels du Duc de Chartres
*1786	Manuscrits du Rite Moderne (rituel du GODF)
*1787	Manuscrit de la Bibl. Lénine, Moscou
*1788	<i>Recueil des Trois premiers grades</i> (RF, imprimé)
*1798	<i>The Master Key...</i> (J. Brown)
*1799 env.	Rituel de Bristol

*1801	<i>Le Régulateur du Maçon</i>
*1801-20	<i>Guide des maçons écossais...</i> (RÉAA).
1802	<i>A Masonic Treatise</i> de Finch
1813	Fondation de la Grande Loge Unie d'Angleterre
1809	<i>Recueil précieux de la Maçonnerie adonhiramite</i> (rééd.)
*1812	Rituel « Pyron » (RÉAA)
*1813	<i>Tuileur de l'écossisme</i> de Delaunaye (1 ^{ère} éd.)
*1813	<i>Thuileur</i> de Grasse-Tilly
1815	<i>Book of Constitutions</i> (GLUE. 1 ^{er} éd)
*1816-23	Emulation Rituel (non imprimé officiellement)
*1817	<i>Nécessaire maçonnique</i> de Chappron
*1820	<i>Tuileur</i> de Vuillaume (1 ^{er} éd.)
*1823	<i>L'Orateur Franc-Maçon</i> de Vuillaume
1825	Divulgateur d'un rituel des trois grades dans <i>The Republican</i> , par R. Carlile
*1825	Rituel « Des Etangs »
*1829	Rituel du RÉAA
1831	<i>An Exposure of Freemasonry or a Mason's Printed Manual</i> , nouv. éd. Carlile rév.
1836	<i>Tuileur</i> de Bazot
1838	<i>The Ceremonies of Initiation, Passing and Raising</i> , par G. Claret
1840	Halliwel Ms N° 2
*1843	Rituel du RÉAA
*1845	<i>Manuel général de maçonnerie</i> , de Teissier
*1848	Rituel de La Tolérance, Londres
*1858	Rituel « Murat », au GODF (RF)
*1859	<i>Histoire de la magie</i> , E. Lévi
*1862	Rituel du RÉAA
1870	<i>Perfect Ceremonies</i> de Hogg
1870	<i>Textbook of Freemasonry</i> (anonyme)
*1871	Rituel du RÉAA
1875	Manifeste du Convent de Lausanne ⁹¹¹
*1880	Rituel de la GLSE
1883	<i>Manuel général de Maçonnerie</i> de A. Teissier (RÉAA)
*1887	Rituel « Amiable » au GODF (RF)
1888	<i>The Revised Ritual of Craft Masonry</i> (édité par Franklin Thomas)
1894	Fondation de la Grande Loge de France
1894	<i>La FM rendue intelligible à ses adeptes, I</i> , d'O. Wirth (et 1912, 1922)

XX^e siècle

*1901	Rituel standard d'Écosse
*1905	Rituel du RÉAA
*1910	<i>Tout ce que doit savoir un maître maçon</i> , Papus
*1938	Rituel « Groussier » (RF)
*1950	Rituel du RÉAA
*1955	Rituel « Groussier » rév. (RF)
*1962	Refonte du Rituel du premier Degré (RÉAA-GLDF)
*1965	Refonte du Rituel du deuxième Degré (RÉAA-GLDF)
*1965	Refonte du Rituel du troisième Degré (RÉAA-GLDF)
*1969	<i>Rituel Émulation</i> , imprimé par Lewis Masonic
	<i>Divers rituels en anglais</i> , disponibles en librairie.

⁹¹¹ *Grandes constitutions de 1786, révisées par le Convent universel des Suprêmes Conseils réunis à Lausanne et adoptées dans sa séance du 22 septembre 1875*

Annexe III

Tableau 1. les moments

	<i>REAA</i>	<i>RER</i>	<i>RMM</i>	<i>RFGO</i>	<i>RFT</i>	<i>RE</i>	<i>RY</i>
Avant rite d'initiation		parole	serment 1				
Contenu		silence sur épreuves	silence sur épreuves				
Avant voyages							
	serment 1		réitération serment 1	serment 1	-		
Objet lié	coupe		coupe 1	coupe	-		
Contenu	silence sur épreuves		<i>silence sur épreuves</i>	silence sur épreuves	-		
VOYAGES							
Après les voyages							
	"sang"		coupe 2, sang	sang, marque	sang, calice		
	1° secret	1° secret	-	-	-	1° secret	
	2° serment	engagt.		obligation	obligation	parole d'honneur	
		sang, coupe					
Contenu	silence sur secrets	silence sur secret		silence sur secret	silence sur secret	sur épreuves	
Lumière 1	parjure	"parjure" justice	parjure	parjure			
			serment d'allég.	silence		serment obligation	serment obligation
LUMIERE							
	réitération				réitération		
Instruction							

Tableau 1 bis. Le Parjure

<i>RÉAA</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RFGO</i>
serment	obligation	lumière 1	obligation
lumière 1	lumière 1	parjure	lumière
parjure	parjure	coupe 2	parjure
lumière 2	lumière 2	serment	serment 2

Tableau 2. Les positions du corps

	<i>RÉAA</i>	<i>RFGO</i>	<i>RFT</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RÉR</i>	<i>RY</i>
Bandeau							
Prière	oui / non	non, mais... Avt. Ob 1	-	Serment, avant init	oui	-	
Position	si oui, à genoux	1 genou à terre	-		genou droit	-	à deux genoux
Serment	Serment 1	Oblig 1	-	réitération Serment	-	-	
Position	debout	debout	debout	debout	-	-	
Pieds	libres	libres	libres	libres	-	-	
Main G	Boire	-	-	Boire 1	-	-	
Main D	Cœur	Boire	Boire	-	-	-	
Juste avant l'Obligation							
1° secret	posture (cf. infra)	-	-	Boire 2	marche	marche	
OBLIGATION / SERMENT							
Serment	Serment 2	Oblig 2	Obligation	Serment	Obligation	Engagt	Obligation
Position	debout/ genou G	debout	genou D éq /coussin	debout	genou G	genou D équerre	genou G
Pieds	en équerre	-	-	-	droit à l'éq.	jambe G	jambe d. à l'équ.
Main G	compas	-	compas	poignard	compas	compas	soutiennent
Main D	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières
LUMIERE							
Serment	Réitération	Signature	Réitération				
Position	idem Oblig.		idem Oblig.				
Pieds	équerre/ libres						
Main G	compas		compas				
Main D	3 Grandes Lumières		3 Grandes Lumières				

Tableau 3. Les témoins

<i>RÉAA</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉR</i>
Moi	Moi	Moi	Moi	Je	Moi	Moi
invocation du GA	en présence du GA	en présence de Dieu	devant le GA		en présence du Suprême A.	en présence du GA <i>(en face de Dieu tout-puissant) GA.</i>
en présence de cette RL de FM.	Loge de Maçons F&A.	Resp. Loge de FM			R. Assemblée de Maçons	devant cette R. Assemblée
régulièrement réunie	honorabile respectable patentée	érigée à la gloire de Dieu et des St Jean				
consacrée	consacrée					
libre volonté	plein gré et consentement	plein gré			honneur d'homme libre	sur parole d'honneur
je jure	je promets et jure	je promets et jure	je jure et promets	je promets/ m'engage	je promets et jure	je m'engage
	sincèrement	sincèrement			sincèrement	
solennellement	solennellement	solennellement		quoi qu'il advienne	solennellement	
sur Trois G. L.	Compas, VLS ⁹¹²	Compas, VLS	VSL ⁹¹³ et glaive	équerre, Livre		main posée sur VSL, équerre, compas, épée
			devant GA			

Tableau 4. Le secret

⁹¹² Volume de la Loi Sacrée.

⁹¹³ Volume de la Sainte Loi.

<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
jamais révéler	garder inviolablement	garder inviolablement	jamais révéler ⁹¹⁴	jamais révéler ⁹¹⁵	taire, cacher, jamais révéler aucune partie ou parcelle des secrets ou mystères	garder, cacher, jamais révéler aucun point, partie, parcelle des secrets et mystères confiés aujourd'hui ou à l'avenir
aucun secret de la FM ⁹¹⁶	tous les secrets confiés par cette R. Loge plus tout ce que j'aurai vu ou entendu faire	le secret maçonnique <i>plus ce que j'aurais vu ou entendu</i>	aucun des mystères confiés aujourd'hui	aucun mystère, secret de la FM.		
ni de les tracer ⁹¹⁷ écrire buriner graver	jamais les écrire tracer graver buriner	jamais rien dire écrire	par aucun écrit gravure imprimerie	jamais écrire tracer buriner former aucun caractère qui pourrait dévoiler	ne pas écrire, buriner, sculpter, marquer,	ne pas écrire, buriner, sculpter, marquer,
sculpter			ou parole		graver,	
ou reproduire autrement			dans quelque langue		ni tracer,	tracer
			ou caractère		ni engager à le faire, ni ne le permettrai	
à qui n'a pas qualité pour les connaître ⁹¹⁸	que j'en aie reçu la permission expresse, etc.	à moins que j'en aie reçu l'autorisation, etc.	+ ne pas me faire connaître à quiconque que je n'aurai pas reconnu...	qu'à un F	sauf à un ou plusieurs FF	sauf apprenti
bons, légitimes Maçons ⁹¹⁹					après examen ou être assuré par un F. connu	après examen
dans Loge régulière			soumission aux lois maç. ⁹²⁰	ou dans une Loge	sauf dans une Loge	sauf dans une Loge

⁹¹⁴ « Ancienne » formule du serment..., toujours en vigueur à la GLNF.

⁹¹⁵ *Franc-Maçonnerie d'autrefois.*

⁹¹⁶ Serment GLDF et GLNF.

⁹¹⁷ Serment GLDF, uniquement.

⁹¹⁸ Serment GLDF, uniquement.

⁹¹⁹ Serment GLNF, uniquement.

⁹²⁰ Formule du Serment RÉR, prononcée par le candidat.

Tableau 5. Le secret (ancien) ⁹²¹				
<i>Sloane</i>	<i>Dumfries</i>	<i>Wilkinson</i>	<i>Roberts</i>	<i>TCD</i> ⁹²²
celer ⁹²³ cacher garder secret	garder le secret ⁹²⁴ toutes choses dites dans/ hors de la loge	garder cacher tous secrets ou mys- tères de FM	jamais publierai découvrirai révélerai ferai connaître	garderai cacherais jamais ne révélerai quoi que ce soit des secrets et mystères
jamais écrire ⁹²⁵		pas écrire ouvrager marquer représenter graver		jamais imprimer marquer teindre graver faire exécuter
directement ou indi- rectement		support mobile ou immobile	directement ou indi- rectement	
sinon à un Frère		sauf à Frère ou comp. après examen		sauf à une vrai et légitime F
ou dans loge				ou dans Loge après examen

Tableau 6. Les Pénalités modernes - 1^{er} degré						
<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
gorge coupée	gorge coupée	sanctions prévues	tête coupée	gorge tranchée	gorge tranchée	gorge tranchée
langue arrachée			langue arraché		langue arrachée à la racine	langue arrachée
				corps enseveli sables de la mer	enfouie sables de la mer à marée basse à une encablure	enterrée sables de la mer basses eaux
				afin que flux et reflux dans éternel oubli	là où le flux...	là où le flux...
				déshonoré	flétri comme par- jure stigmatisé immoral indigne d'être admis dans cette L ou tt autre	
	coeur arraché		cœur arraché			
	entrailles arra- chées					
	corps brûlé réduit en cendres cendres au vent mémoire exécrée		cendres jetées au vent plus de trace en mé- moire			

⁹²¹ D'après les traductions des *Cahiers VDH*.

⁹²² Trois Coups Distincts.

⁹²³ Demandes et réponses.

⁹²⁴ Obligation de l'apprenti.

⁹²⁵ Le serment

Tableau 7 : Les Pénalités modernes – 2^e degré

<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
	peines de la première obligation		renouvellement des engagements précédents.			
	<i>gorge coupée</i>		<i>tête coupée</i>		le corps tranché en deux	poitrine déchirée
m'arracher le cœur de la poitrine	<i>cœur arraché</i>		<i>cœur arraché</i> <i>langue arrachée</i>	cœur arraché	le cœur arraché,	cœur arraché poumons arrachés
	<i>entrailles arrachées</i>		<i>entrailles arrachées</i>			
	<i>brûlé</i>					
	<i>cendres au vent</i>		<i>cendres jetées au vent</i>			
le jeter aux rapaces de l'air					jeté en pâture aux oiseaux rapaces	jeté en pâture aux oiseaux de proie
ou aux voraces des champs					ou aux fauves de la plaine	
comme une proie						
disparaître de la mémoire			<i>plus de trace dans la mémoire</i>	plus mémoire de moi		

Tableau 8. Les Pénalités modernes – 3^e degré

<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
	peines des premières obligations		renouvellement des engagements précédents			
	<i>gorge coupée</i>		<i>tête coupée</i>			
	<i>cœur arraché</i>		<i>cœur arraché</i> <i>langue arrachée</i>		corps coupé en deux	corps coupé en deux
corps coupé en deux parties ⁹²⁶						
entrailles arrachées brûlées	<i>entrailles arrachées</i> <i>brûlé</i>		<i>entrailles arrachées</i>		réduit en cendres	entrailles arrachées réduites en cendres
cendres dispersées aux quatre points cardinaux	<i>cendres</i>		<i>cendres jetées au vent</i>		cendres dispersées aux quatre vents	cendres dispersées aux quatre vents du ciel
plus aucune trace			<i>plus de trace dans la mémoire</i>	nulle trace nul souvenir puisse être retrouvé parmi les hommes et surtout parmi les MM. d'un être aussi vil	nulle trace nul souvenir	ni trace ni souvenir
parmi les Humains et surtout parmi les FM. d'un homme aussi méprisable deshonoré ⁹²⁷					parmi les hommes et surtout parmi les MM. d'un être aussi vil	chez les hommes ou les Maçons
privé de la société des honnêtes gens						

⁹²⁶ Ce qui suit constitue les pénalités du serment de la GLDF.

⁹²⁷ Ce qui suit constitue les pénalités du serment de la GLNF.

Tableau 9. Règles communautaires et sociales. 1^{er} degré						
<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
observer les principes de l'Ordre	me conformer aux statuts et règlements...		soumettre aux lois de la M	répandre les enseignements		
travailler à la prospérité de ma R. Loge suivre ses travaux		travailler avec zèle... avec constance et régularité à l'œuvre maç.	faire respecter et chérir l'ordre			
aimer mes FF les aider	aimer mes FF les secourir	aimer mes FF	aimer mes FF	considérer tous les FM comme FF les protéger les assister les aider exemple des vertus pratiquer fraternité soutien du faible		
		pratiquer la solidarité assistance envers les faibles justice	pratiquer les vertus	adversaire de l'injustice		
		dévouement pour famille, dévouement pour patrie, humanité, être digne		opposé à toute violence		

Tableau 10. Règles communautaires et sociales. 2^e degré						
<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
maintenir les principes appris			renouvelle mes engagements	renouvelle ma promesse aimer mes FF. les secourir en leurs besoins	me conduire en bon et fidèle Compagnon	pas léser, tromper, frauder une Loge de Compagnons ou un Compagnon

Tableau 11. Règles communautaires et/ou sociales. 3^e degré						
<i>RÉAA</i>	<i>RFT</i>	<i>RFGO</i>	<i>RÉR</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>
	réitère les engagements précédents	travailler à l'émancipation intellectuelle et morale de l'humanité	devoirs de la fraternité et de l'amitié	pas porter préjudice	défense de l'honneur d'un MM. pas porter préjudice pas faire souffrir défendre sa bonne renommée soulager sa misère défendre les lois de Dieu de l'état	pas tromper, frauder, etc. règles de morale sexuelle règles de régularité maç.
			édifier mes FF par bonne conduite respecter les lois de la religion chrétienne de l'état			

Tableau 12. La communication des secrets (abrégé)	
<i>Groupe A</i>	<i>Groupe M</i>
Lumière	Lumière
3 Grandes Lumières	
Secrets du grade	
Reconnaissance	
Tablier	Tablier
Charité	Secrets du grade
Outils	Reconnaissance
Bienvenue	Charité
	Bienvenue

Tableau 13. La communication des secrets (1^{ère} partie)						
<i>RÉAA</i>	<i>RÉ</i>	<i>RY</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉR</i>	<i>RFGO</i>	<i>RFT</i>

<i>Serment 1</i>	<i>Obligation</i>	<i>Obligation</i>	<i>Serment</i>	<i>Serment</i>	<i>Serment</i>	<i>Serment 1</i>
sortie /retour chaîne			Testament brûlé	Consécration Lumière 1	Charité (av. serment)	Charité (av. serment 1)
pardon				pardon bandeau 2		
LUMIERE	LUMIERE	LUMIERE	LUMIERE	LUMIERE	LUMIERE	LUMIERE
Serment 2			Etoile flamb.			Serment 2
3 Grandes Lumières	3 Grandes Lumières 3 lum secondaires 3 dangers	3 Grandes Lumières 3 lum secondaires			“objets”	
<i>Constitution</i>			Constitution		Constitution	Constitution
pieds en équerre						
<u>Baiser fraternel</u>					<u>Baiser fraternel</u>	<u>Baiser fraternel</u>
SECRETS	SECRETS	SECRETS		sortie /retour		sortie /retour
Tt Éq. N. P.	Tt Éq. N. P.	angles D., horiz., P.				
1° pas à l'éq signe attouchement mot sacré : B âge (par 2° S)	1° pas à l'éq signe attouchement mot sacré: B (par VM)	pas DG + signe grippe mot : B (par VM)		1 pas rituel		3 pas rituels
RECONNAIS. DES 2° + 1° ordre, 3 pas, 3 coups (App)	RECONNAIS. DES 2° + 1° pas, ordre (Expert)	RECONNAIS. DES 2° + 1° DG, signe, (App.)				
TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER

Tableau 13. La communication des secrets (2^e partie)

<i>RÉAA</i>	<i>RÉmulation</i>	<i>Rit York</i>	<i>RMM</i>	<i>RÉR</i>	<i>RFGO</i>	<i>RFT</i>
TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER	TABLIER
Outils (3)			position du VM			
			<u>Baiser fraternel</u>			
Reconnaissance générale			Reconnaissance des 5 lumières	chapeau, épée, etc. métaux	documents réguliers Testament brûlé	
1 ^o Travail						
Gants			SECRETS DU GRADE	SECRETS DU GRADE	SECRETS DU GRADE	SECRETS DU GRADE
			pas signe attouch. mot : J Mdp, etc.	signe d'ordre attouch mot : J mot de reconnaiss âge	signe d'ordre attouch mot : J mot de p. mot sacré autres rits (par VM)	Tt en éq signe d'ordre attouch parole sacrée : J mot de passe (par VM) métaux objets personnels
Place Tête Col N	Place Angle NE		(par Expert)	<u>baiser frat</u> RECONNAIS. DES 1^o+2^o off+ préparateur+ parrain + introd. PMI + Orient autres Reconnaiss. VM	RECONNAIS. DE EXP+2+1 + 1 ^o autres secrets batterie marche acclamation âge insigne	RECONNAIS. DES 2^o + 1^o
métaux + Charité	Charité	métaux Charité	Charité	Charité		
	Outils (3)	Outils (2)			mots de semestre	
Testament brûlé Enquêtes brûlées	documents réguliers sortie / retour gants	place : coin N-Est Prudence sortie / retour gants lectures, doc. rég.		1 ^o travail	place Reconnaissance générale	1 ^o travail Reconnaissance générale autres secrets batterie vivats(acclam) place : entre Col.
bienvenue	Exhortation Planche tracée	Exhortation	bienvenue	Instruction morale place : N-Ouest	bienvenue	bienvenue

Tableau 14. Les lumières majeures et mineures. Textes anciens.

<i>Chetwode</i>	<i>Sloane</i>	<i>Dumfries</i>	<i>Graham</i>	<i>Confession</i>	<i>Wilkinson</i>	<i>TDK</i>	<i>Uzerche</i>	<i>Guide</i>
les témoins du serment								
maître surveil. compag.	soleil maître équerre	maître compag. surveill.	soleil lune maître	sud-est sud-ouest sud	soleil lune maître	soleil lune maître	orient occident midi	soleil lune maître
les objets du serment.								
		équerre compas bible				bible équerre compas	bible compas maillet	bible équerre compas

Annexe IV

La Bible et ses traductions.

Essai de chronologie succincte

Ère pré-chrétienne		
-IV^e siècle	398	Le Canon de la B. hébraïque s'établit progressivement, d'abord les <i>Cinq livres de la Loi</i> (la Torah), et un peu plus tard, les Prophètes, les Psaumes et les Hagiographes.
-III^e siècle	285-265	B. des LXX (<i>La Septante</i>). C'est la traduction grecque de la Bible par des Juifs. C'est le Canon d'Alexandrie (certains livres sont reçus comme canoniques) qui diffère du Canon palestinien.

Ère chrétienne		
I^e siècle	80-100	Assemblée de Jamnia (ou Jamnia). Fixation des <i>Autres Écrits</i> . Il existe donc deux Canons, l'Alexandrin et le Palestinien. Les premières communautés chrétiennes hésitent entre les deux.
II^e siècle	110	B. grecque d' Aquila , prosélyte juif (et disciple de Rabbi Aqiba) qui révise la Septante. On la considère comme une traduction fidèle.
	182	B. grecque de Théodotion, prosélyte juif d'Éphèse, qui révise la Septante.
III^e siècle		On établit les premières traductions en langue gauloise.
	c. 230	Origène d'Alexandrie fait reconnaître le canon grec à Rome et en Afrique du Nord. Il remanie la Septante. Une première traduction en latin, dite « Vieille Latine » (Vetus Latina) est établie sur la version grecque.
	c. 250	Il existe une B. latine complète, à Carthage.
IV^e siècle	386-420	Jérôme établit une traduction en latin, la <i>Vulgate</i> . Les deux « Testaments » forment la B. chrét., proche de la Septante, tout en adoptant la liste et l'organisation du canon alexandrin.
VIII^e siècle	735	Bède le Vénérable traduit l'év. de Jean à partir de la Vulgate, juste avant de mourir.
	800-1	B. d' Alcuin d'York complète (rév. de la <i>Vulgate</i> à la demande de Charlemagne. Il en reçoit un exemplaire pour son couronnement).
IX^e siècle	802	B. de Théodulf .
XI^e-XII^e siècles		On récite la B. <i>rimée</i> et on compose des <i>Bibles moralisées</i> , sans texte mais avec des milliers d'images.
XIII^e siècle	1229	Concile de Toulouse interdisant aux laïques d'avoir la Bible. On cherche à détruire tout ce qu'on trouve.
	1230	Synode de Reims, interdisant de traduire la B. en français.
	1246	Concile de Béziers étendant la mesure au clergé. Cette mesure semble avoir eu peu d'effets...
	1250	Première traduction de la B. en français. Elle a peu de succès, on lui préfère les <i>Bibles historiques</i> . B. de <i>Thou</i> .
	c. 1280	B. du XIII ^e siècle.
	1291-95	B. <i>Historiale</i> de Guiart de Moulins (ou Guyart Desmoulins) qui adapte l' <i>Historia scolastica</i> de Petrus Comestor (Pierre le Mangeur). Elle est très populaire jusqu'au XIV ^e siècle, même hors de France.
XIV^e siècle		<i>Biblia pauperum</i> (B. des pauvres) avec de nombreuses enluminures.
	c. 1317-30	B. <i>Historiale complétée</i> . C'est le mariage entre la B. de G. Desmoulins et la B. du XIII ^e siècle.
	c. 1350	B. <i>anglo-normande</i> (Trad. en anglo-normand).
	1375-82	B. de <i>Raoul de Presles</i>
	c. 1382	B. traduite par <i>Wycliff</i> et <i>N. de Hereford</i> . Première vers. intégr. en ang. B. des <i>Lollards</i> , fondée sur la <i>Vulgate</i> .
	1395-97	Révision de la B. de <i>Wycliff</i> par <i>John Purvey</i> . Le texte de <i>Purvey</i> est copié pendant tout le XV ^e siècle.

XV^e siècle

- 1408 *Concile provincial d'Oxford interdisant les traductions et les lectures non autorisées de la Bible.*
- 1455-56 Première B. **imprimée**, par Johannes (Jean) Genfleisch, dit Gutenberg (c. 1394-1468). C'est la B. en 42 lignes (B42) reproduisant le texte de la *Vulgate*, en caractères gothiques, imprimée à Mayence.
- 1470 Premier livre imprimé à Paris, en gothique.
- 1471 Première traduction en italien, par Nicolo Malermi (rééd. 1567), sur la Vulgate. Impr. à Venise.
- c. 1475 B. imprimée par Jocodus Pflanzmann, à Augsbourg et illustrée de 57 bois gravés (all.).
- 1476 Première B. latine imprimée en France (Friburger et Co), in-f° sur deux colonnes, gothique 15 pl.
- c. 1478 Bibles de Cologne, par Hans Quentell, illustrées de 113 et 123 bois (all.).
- 1483 B. de Koberger, imprimée à Nuremberg. 109 ill. (all.)
- 1485 B. de Grüninger, imprimée à Strasbourg, avec 109 bois (all.)
- 1490 B. de Schönsperger, imprimée à Augsbourg, avec 109 ill. (all.)
- 1492 *Postilles*, Nicolas de Lyre, publiées à Troyes.
- 1494 B. de Lubeck, par Steffen Arndes, 152 ill. (all.)
- 1495 B. de Jean de Rely
-

XVI^e siècle

- 1507-18 Bibles d'Ottmar (Augsbourg, 109 ill., all.)
- 1516 *Novum Instrumentum Graece*, Erasme. Impr. à Bâle.
- 1516 *Utopia*, Thomas More.
- 1519 *Les Sept Psaumes de la Pénitence*, Luther.
- 1519-20 *Introduction du luthéranisme en Angleterre*.
- 1522 Trad. du NT par Luther. Impr. en 1523 chez Melchior Lotther, à Wittenberg, avec ill. de Lukas Cranach l'Ancien et de ses élèves. in f°, 3000 ex.
- 1522 B. d'Halberstadt, avec 119 ill. (all.)
- 1523 *Première trad. clandestine en angl., par W. Tyndale, imp. à Cologne. Le NT distribué en Angleterre est saisi et brûlé. Autorisée en 1535 (P/Luth)*. NT de JLE
- 1524 Deuxième partie de l'AT, de Luther, chez Chr. Döring et Lucas Cranach.
- 1526 B. en hollandais, traduite de Luther.
- 1526 B. hébraïque, dite *B. de Venise*.
- 1526 *Premiers exemplaires de la B. de Tyndale vendus en Angleterre*.
- 1528 Première édition de la *Vulgate* par Robert Estienne. AT de JLE
- 1530 Première traduction *complète* de la B. en français, attribuée à Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1460-1536), et imprimée à Anvers. Ni protestante, ni catholique, elle traduit la *Vulgate*. Cette version, dite *B. d'Anvers*, est condamnée et en partie détruite (144 bois gravés).
- 1530-31 *B. de Zurich (suisse all.)*
- 1532 B. en italien, trad. par Antonio Brucioli.
- 1532 Édition latine d'Estienne.
- 1532 *Pantagruel*, Rabelais.
- 1534 *Première édition complète de la B. de Luther, chez Hans Lufft à Wittenberg, avec 184 grav. de l'atelier Cranach.
- 1534 Première révision (et rééd.) de la B. d'Anvers, « avec les variantes de l'hébreu et de grec » (Texte de Lefèvre d'Étaples avec une partie des illustrations de 1530, notes marginales et variantes).
- 1534-35 B. d'Olivétan (Robert Olivétan, 1506-1538), imprimée à Neuchâtel, à partir de la *Vulgate*, mais en lui comparant des **originaux hébreux et grecs** (1^{er} fois). Encore imprimée en caractères gothiques, en format in-folio. Introd. du terme Éternel pour traduire le Tétragramme. Confondue avec la *B. de Genève*. Première trad. protestante (P).
- 1535 *B. de Miles Coverdale*. Elle s'appuie sur la *Vulgate*, la *B. de Luther* et la *B. de Tyndale*. Impr. à Cologne.
- 1535 *Matthews Bible*. C'est la reprise de la *B. de Tyndale* et de celle de Coverdale par John Rogers.
- 1536 Adoption de la Réforme à Genève.
- 1538 Révision de la B. d'Olivétan, à Genève. C'est la *Bible de Genève*, qui sera maintes fois révisée.
- 1538 Les Frères Frelon reprennent *Images de la B. d'Holbein*.
- 1539 *Révision de la Matthews B. par R. Taverner*. C'est la première B. imprimée complètement en Angleterre.
- 1539-40 « *The Great Bible* », (*La Grande B.*). Première version complète imprimée en anglais. On l'appelle aussi *B. de Cranmer*. Elle tire son nom de sa dimension. Nouv. rév. de la *Matthews B.* (*B. de Tyndale*) par Coverdale. dédiée au Roi Henry VIII. Largement utilisée dans les églises.
- 1539-44 Édition de la B. hébraïque de R. Estienne.
- 1540 Quatrième édition de la *Vulgate* de R. Estienne. Elle comporte vingt bois gravés dont certains selon les indications de François Vatable (Arche d'Alliance et Temple de Salomon).
- 1540 B. à l'Épée. Révision de la B. d'Olivétan (BG). C'est la première B. en caractères romains (P).
- 1541 B. en suédois, traduite de Luther.
- 1541 Rééd. de la B. d'Anvers de 1534, avec les mêmes bois gravés.
- 1545 *B. de Wittenberg (all.)*.
- 1545 B. latine d'Estienne avec illustrations didactiques (de F. Vatable).
- 1546 CONCILE DE TRENTE. Ce Concile demande une *Vulgate* authentique. On y déclare que cette version en latin sera le texte officiel (C).
- 1546 Révision de la B. de Genève par Calvin.
- 1548 Révision de la B. de JLE par Nicolas de Leuze (Anvers)
- 1549 « *Act of Uniformity* » et « *Book of Common Prayer* » (P/calv).
- 1550 B. en danois, traduite de Luther.
- 1550 Correction catholique de Lefèvre d'Étaples et mise en accord avec la *Vulgate* par deux théologiens de Louvain. Première *B. de Louvain*. Suspectée d'hérésie.
- 1551 Nouvelle révision de la B. d'Olivétan sous l'autorité de Calvin.
- 1552 « *2nd Act of Uniformity* » et « *2nd Book of Common Prayer* » (P/calv).
- 1553 B. de Robert Estienne en français. Révision de la B. d'Olivétan. Elle adopte la numérotation des versets, qui gagnera les autres Bibles, et comporte de nombreuses illustrations « scientifiques » (P).
- 1553 Le graveur Bernard Salomon grave des Figures de la Bible pour l'imprimeur lyonnais J. de Tournes. Elles sont reprises dans différentes éditions de la B. à travers l'Europe et imposent des modèles iconographiques.
- 1555 B. en français de Sébastien Castellion (P). Condamnée par Calvin. En latin en 1551.
- 1560 Nouvelle édition revue par Henri Estienne (P). Bible de Calvin suivant Olivétan.
- 1560-67 *Nouvelle révision de la B. C'est la *Geneva Bible*, imprimée à Genève (et dédiée à Elizabeth I, qui n'a pu empêcher sa parution). C'est la B. de Shakespeare, concurrente sérieuse de la *Great Bible* (P/calv). Compilée d'après les travaux de Tyndale et de Coverdale, influencée par Calvin et Th. de Bèze, par Lefèvre d'Étaples et par Olivétan, elle sera dans les bagages des Puritains qui partiront aux Amériques.
- 1562 B. d'Olivétan, remaniée par Calvin (P/Calv).

1566	Nouv. version de la B. de Lefèvre d'Étaples par René Benoist (Cath). Condamnée par la Sorbonne l'année suivante, pour calvinisme. Nomb. réimpressions... Première B. en français impr. à Paris.
1566	B. de René Benoist. C'est un amalgame de plusieurs versions genevoises. Condamnée l'année suivante, mais elle sert de base à la <i>B. de Louvain</i> , éditée par Ch. Plantin
1568	La <i>B. des évêques</i> (« <i>Bishops' Bible</i> », moins calviniste que la <i>Geneva B.</i>). Révision de la <i>Great B.</i> et de la <i>Geneva B.</i> sous la direction de l'archevêque de Canterbury, pendant le règne d'Elizabeth II. Il y en aura 19 éditions entre 1568 et 1606. Elle sert de base à la KJV.
1568	B. bilingue de René Benoist.
1569	B. en espagnol, par Reyna.
1571	<i>B. polyglotte</i> d'Anvers en 8 vol.
1578	Édition de « <i>La Sainte Bible, etc.</i> ». C'est la <i>B. des théologiens</i> (ou des docteurs) de <i>Louvain</i> , traduite de la <i>Vulgate</i> . Il y aura plus de 200 éditions jusqu'à celle de Port-Royal. C'est la B. de Pascal. (C).
1578	<i>Première Sepmaine et Deuxième Sepmaine</i> , de Guillaume Salluste Du Bartas.
1582	Édition du Nouveau Testament à Reims, par des jésuites anglais (C, angl.)
1580	Le graveur Pierre Woeiriot produit trente-six <i>Images de la B.</i> (AT), qui sont accompagnées d'un passage de la <i>Vulgate</i> . Il copie parfois les illustrations de B. Salomon.
1588	Révision genevoise, importante, de la B. de Genève, d'Olivétan, par Théodore de Bèze (P/calv). B. de l'Épée.
1592	Nouvelle édition révisée, de la <i>Vulgate</i> , par Clément VIII. C'est la <i>Vulgate pontificale</i> (C).
1596	Éd. à La Rochelle de <i>B. de Genève</i> (P/calv).
1598	ÉDIT DE NANTES.
C. 1600	<i>Histoire sacrée de la Bible</i> , recueil de 450 planches de sujets bibliques provenant des éditeurs d'Anvers.
1600	Rééd. du Nouveau Testament de la <i>B. de Genève</i> .

XVII^e siècle

- 1601 Rééd. de la BG in-8° par J. Lertout (P).
- 1603 *Jacques VI Stuart, roi d'Écosse devient Jacques I d'Angleterre.*
- 1606 Rééd. de la BG à La Rochelle (P).
- 1607 La Faculté refuse d'autoriser l'impression de Bibles en français.
- 1607 *La Bibbia, trad. de J. Diodati (ital.), publiée à Genève (P). C'est toujours la version protestante italienne.*
- 1608 *B. des docteurs de Louvain, rév. par P. de Besse (C).*
- 1609-10 **B. complète, dite « Douay-Rheims Version », basée sur la Vulgate (C).*
- 1610 Gallée publie *Le Message céleste*
- 1611 **The Holy Bible (La Sainte Bible), B. dite « King James Version », (« du Roi Jacques »), ou « Authorized Version », (« Version autorisée »). Nouvelle trad. en anglais, toujours éditée actuellement. Elle s'inspire à 90% du texte de Tyndale, mais aussi de la Geneva B. Cette B. mettra du temps à s'imposer, mais restera sans concurrente pendant plus de deux siècles. Principal texte de référence des rituels anglais. C'est encore la B. standard des Fracs-Maçons de langue anglaise.*
- 1613 *B. des docteurs de Louvain, rév. par J.-C. Deville à Lyon (C.).*
- 1614 *B. de Saumur. Rééd. de la B. de Genève (P/calv).*
- 1616 Rééd. de la BG à La Rochelle (P/calv).
- 1618 *B. des docteurs de Louvain, rév. par C. Deville (C).*
- 1620 *Départ des Puritains pour les Amériques sur le Mayflower. Ils n'autorisent que le Geneva B. de 1560, la version de 1611 leur semblant « libérale ».*
- 1621 *B. des docteurs de Louvain, rév. par P. Frizon (C).*
- 1624 Rééd. de la BG à La Rochelle et à Saumur (P/calv).
- 1627 *Icones Biblicæ de Matthaus Merian, publiées à Strasbourg (P/luth.).*
- 1629-45 *B. polyglotte de Paris, par Michel Guy Le Jay (10 vol.) (C.).*
- 1633 Condamnation de Galilée.
- 1633 *B. de Sedan qui est une rééd. de la BG (P/calv).*
- 1635 Rééd. de la BG à Amsterdam (P/calv).
- 1637 *Le Cid, de Corneille.*
- 1641 *La Sacra Bibbia, édition révisée et complétée de La Bibbia de J. Diodati (ital.), publiée à Genève (P). Cette traduction paraît en Angleterre, en Allemagne, en Italie. Elle est toujours la B. des Protestants italiens.*
- 1642 : Mort de Galilée.
- 1643 *B. traduite de la Vulgate par J. Corbin (C). Rééd. en 1661.*
- 1643 *Biblia magna, compilation de Jean de la Haye, en 5 vol. (C.).*
- 1644 *La Sainte Bible, B. de Diodati en français. Rév. de la BG (P/calv).*
- 1652 Première BG imprimée à Paris.
- 1656 *B. de Paris-Charleston. Rééd. de la BG (P/calv).*
- 1656 *L'Imitation de Jésus-Christ, de P. Corneille.*
- 1657 Début de la trad. de la *B. de Port Royal* (abbaye janséniste) ou *B. de Sacy* (C). -> 1696. Pascal, Robert Arnauld d'Andilly, Pierre Nicole, Pierre Thomas du Fossé, avec le maître d'œuvre Louis-Isaac Lemaître de Sacy, y ont participé.
- 1657 *B. polyglotte de Londres, par Walton.*
- 1659 *Orbis Miraculum or the Temple of Solomon pourtrayed by Scripture-Light, de Samuel Lee.*
- 1660 *Biblia maxima versionum, de Jean de la Haye, en 19 vol. (C.).*
- 1665 Rééd. de la BG à Leyde (P/calv).
- 1667 Nouveau Testament « de Mons » (Port-Royal). Paraît sous le titre *Nouveau Testament de nostre Seigneur Jesus Christ, Traduit en François Selon l'édition Vulgate*, sans nom d'auteur, et avec un éditeur fictif : Gaspard Migeot à Mons. NT à partir du grec. (Antoine et Isaac Lemaître de Sacy).
- 1669 **B. de Royaumont (Histoire du Vieux et du Nouveau Testament...). Cet ouvrage est illustré de nombreuses gravures qui accompagnent des commentaires sur l'Écriture. Elles s'inspirent des *Icones Biblicæ* de Matthaus Merian (C.).*
- 1669 Réédition de BG par P. Des Hayes et A. Cellier (P/calv).
- 1669 *B. de Des Marets. Rééd. de la BG (P/calv).*
- 1675 *Histoire de l'Ancien Testament tirée de l'Écriture Sainte, par Robert Arnauld d'Andilly (C).*
- 1677 Nouveau Testament de Mons.
- 1678 *Histoire critique du Vieux Testament, de Richard Simon, Paris (C).*
- 1681 *Discours sur l'Histoire universelle, de Bossuet. C'est une histoire sainte fondée sur la Bible. .*
- 1685 REVOCATION DE L'ÉDIT DE NANTES.
- 1687 BG éditée à Londres, Genève, Amsterdam.
- 1689 *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, par Richard Simon, Rotterdam (C.).*
- 1687 *Histoire critique des versions du Nouveau Testament, par Richard Simon (C.).*
- 1687 *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament, par Richard Simon (C.).*
- 1699 BG éditée à Amsterdam (P).
- 1700 **Fin de la traduct. de la B. de Lemaître de Sacy ou (de **Port-Royal**). Trad. de la Vulgate, utilisée jusqu'au début du XXe (C).*
- 1700 BG éditée à Amsterdam (P).
-

XVIII^e siècle

- 1701-16 *Commentaire littéral sur le Nouveau Testament, inséré dans la traduction française, avec le texte latin à la marge*, par le P. de Carrières (22 vol.). Reprend la trad. de Port-Royal.
- 1702 *BG* éditée à Amsterdam.
- 1707-16 *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, par Dom Augustin Calmet. On l'appelle la *B. de Calmet* (23 vol.) Reprend la traduct. de Port-Royal, avec variantes.
- 1707-24 *La Sainte Bible (révision de la *BG*) par David Martin, à Amsterdam. Plusieurs fois rééditée au XVIII^e siècle et jusqu'au milieu du XIX^e siècle. (P/calv)
- 1710 *Commentaire littéral sur le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ...*, par L. des Carrières (C).
- 1714-20 *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament...* 2^e éd. (C).
- 1715-17 *La Sainte B. en latin et en français avec des notes littérales*, de Desprez et Desessartz. Reprend le texte du premier Port-Royal (C).
- 1720 *Argumens et réflexions sur l'Écriture Sainte*, par Ostervald. (P).
- 1724-26 *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament...* 3e éd. (C).
- 1724 & 1744 *La Sainte Bible, autre révision de la *BG* (vers. de D. Martin) par Jean-Frédéric Ostervald, à Neuchâtel. Succès exceptionnel chez les protest. francophones. Quarante rééd. jusqu'à la fin du XIX^e siècle (P/calv).
- 1736 B. de D. Martin, revue par Pierre Roques (1685-1748), Bâle (P/calv).
- 1738-43 Révision du *Commentaire littéral* de Louis des Carrières (C.).
- 1739 B. de Nicolas Le Gros, dite *B. de Cologne* (C).
- 1741 Édition de la *BG*, par Ch. Lecène (ou Le Cène) à Amsterdam (P/calv).
- 1745-51 Nouvelle traduct. de la B., suivant la *Vulgate*, par Beauvilliers de Saint-Aignan (C).
- 1746 Révision de la B. de D. Martin, par Samuel Scholl, Bienne (P/calv).
- 1748-50 *La Sainte B. en latin et en François ; avec des notes littérales, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations tirées du Commentaire de D. Augustin Calmet et des auteurs les plus célèbres*. C'est la première édition de la B. de Vence, élaborée par Laurent-Etienne Rondet. Elle reprend le texte de la *Vulgate*, la traduction de Port-Royal et les explications du P. des Carrières, avec la chronologie d'Ussher (C.).
- 1753 *B. de Rondet*, rév. de la B. de Nicolas Le Gros (C).
- 1764 B. des Quakers (Purver).
- 1772 Édition de la *BG* par Pierre Roques à Bâle (P/calv).
- 1767-73 Réédition de la *B. de Vence* en 17 vol. (C.).
- 1780 *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, et des Juifs, pour servir d'Introduction à l'Histoire Écclésiastique de M. l'Abbé Fleury*, par Dom A. Calmet. 2e éd.
- 1781-89 *La Sainte B. traduite en français...*, 25 vol., avec textes de Besoigne et de Rondet.
- 1789-1803 *B. de Port-Royal*, avec illustrations.
- 1789-an XII *La Sainte Bible...*, nouv. éd., ornée de 300 fig., d'après les dessins de M. Marillier.

XIX^e siècle

- 1822 B. de l'abbé de Genoude (Antoine Eugène Genoud), Paris, Impr. Royale.
- 1831-51 *B. juive de Samuel Cahen, éditée en bilingue hébreu-français (J).
- 1833 *Version expurgée de Webster*
- 1843 Sainte B. de J.-J. Bourassé et P. Désiré Janvier (B. de Tours), à partir de la *Vulgate*. (rééd. J. de Bonnot)
- 1859-85 **B. de John Nelson Darby*. B. des "Frères de Plymouth" ou "Darbystes" (P).
- 1861 *B. de Mackenzie*. Texte parallèles (P).
- 1871-73 B. de l'abbé J.-B. Glaire en 4 volumes (C). Commentaires de F. Vigouroux. (*Vulgate*).
- 1872 NT de J.-Hugues Ultramare. AT de Pierre Giguët (Septante).
- 1873-80 *B. de Louis Segond (P). Elle s'inspire de la *Version de Lausanne*. Très nombreuses rééditions.
- 1881 Bible de Reus de Edouard Antoine Reus (inspiré des B. allemandes).
- 1881 B. du curé d'Ollioures (C).
- 1881-85 « *English* » *Revised Version*, révision de la *KJV* (Reprend à 80% le texte de Tyndale).
- 1889 *B. du Grand Rabbin Zadoc Kahn (J).
- 1889 B. de Glaire avec compléments de l'abbé Vigouroux. Ce sera la B. la plus répandue chez les catholiques français jusqu'en 1904 (C).
- 1890 *Esperanto Bible*.
- 1890 *B. Darby en anglais*.
- 1894-1904 *B. du chanoine Crampon, première traduct. catholique française sur les originaux hébreux et grecs. Elle se démarque en cela de la *Vulgate*. Ce sera la plus connue des milieux catholiques pendant un demi siècle (C).
La B. de Port-Royal et les *Commentaires* de Calmet sont réédités tout au long du siècle.
-

XX^e siècle

1901	<i>American Standard Vers.</i> (à partir de la « <i>Revised Version</i> » 1885. Contient la plupart des suggestions faites par les membres américains du comité de révision de la <i>KJV</i> de 1881-85..
1904	*B. Crampon
1909	<i>Scofield B.</i> (première édition américaine).
1910	*Rév. de la « <i>Segond</i> » par la <i>British and Foreign B. Society</i> . La plus connue des lecteurs francophones. Sa notoriété concurrence la B. Crampon.
1910	*B. <i>Synodale</i> . Révision profonde de la B. d'Ostervald. Elle sera révisée jusqu'en 1965 (P).
1913-47	<i>B. du Centenaire</i> . Résultat de 40 ans de travail, prévu pour le centenaire de la <i>Société Bibl. de Paris</i> . Modèle à la <i>BJ</i> et à la <i>TOB</i> (P).
1917	*B. de Vigouroux (C).
1924	*B. de Mofatt (all.).
1926	<i>B. de Menge</i> (all.)
1939	<i>Complete B. Trad. américaine</i> (E.J. Goodspeed, J.M. Powis Smith). Connue comme « <i>Goodspeed B.</i> ».
1944-50	<i>B. de Knox</i> .
1946-52	* Revised Standard Version (Vers. <i>Standard Rév.</i>), ss la dir. du Nat. Council of Churches of Christ. L'une des plus sûres pour la traduction, avec l'apport de beaucoup de textes originaux.
1948	<i>B. de Lattey</i> (C. anglais)
1948-57	<i>B. de Jérusalem</i> . Première éd. en un seul vol. en 1956, par l'École biblique et archéol. de Jérusalem (C).
1949	<i>B. de Pirot et Clamer</i> (C).
1950	*B. de Tamisier et Amiot (C). Rééd. En 1970.
1950	<i>B. de Maredsous</i> (C).
1950	*B. du cardinal Liénart ou <i>B. de Lille</i> . Elle reprend le texte de Pirot-Clamer (C).
1950	Basic English Bible (B. en anglais basique).
1956-71	*B. de <i>La Pléiade</i> (Éd. Dhorme), surtout intéressante par son AT. La plus proche des textes originaux.
1958	<i>Nouveau Testament en anglais moderne</i> , par l'écrivain anglais J. B. Philipps..
1959	Berkeley B. (ou B. de Verkyul).
1960	*Révision de la B. Crampon (C).
1964	<i>TOB</i>
1966	* Jerusalem B. (traduction originale de la B. de Jérusalem en anglais).
1967	<i>Révision profonde de la Scofield B.</i> (édition américaine)
1968	*Révision de la B. de Maredsous (C).
1970	* New English Bible . Cette traduction était destinée à remplacer la <i>King James Version</i> .
1970-3	*B. Osty, par Osty et Trinquet (C). Cette traduct. a demandé 25 années de travail aux auteurs.
1971	* New American Standard Bible , à partir de l' <i>American Standard Bible</i> .
1972	* <i>En ce temps là, la Bible</i> , traduction d'André Frossard, faite sur la Vulgate (C).
1972	<i>Votre Bible</i> , traduction de F. Amiot et R. Tamisier et all. (C).
1973	* New International Version B. (NIV).
1974-79	* <i>La Bible</i> , traduite par Chouraqui. Traduction, par un juif érudit, des deux Testaments.
1975	<i>B. Scofield</i> , avec une légère révision de la B. Segond « <i>Nouvelle Édition de la B.</i> » (P).
1975	*Révision de <i>TOB</i> (Version interconfessionnelle), conçue en 1964.
1978	*B. à la <i>Colombe</i> , autre révision bien connue de la B. Segond. (P).
1979	B. Segond « <i>Édition de Genève</i> » (P).
1979	*La Sainte Bible (Pirot-Clamer-Osty) (C).
1979	* Good News Bible . Elle est comparable à la B. en Français courant.
1981	<i>Le journal de la vie - Aujourd'hui la Bible</i> , de Pierre de Beaumont en un vol. (C).
1982	*B. en français courant (P).
1982	* New King James Version .
1985	* New Jerusalem Bible .
1986	*La B. d' <i>Alexandrie</i> (Nouvelle trad. de la LXX). Quelques Livres parus à ce jour.
1989	* Revised English Bible . Révision de la <i>New English B.</i> de 1970.
1992	*B. du Semeur (P).
1993	<i>New Revised Standard Version Catholic Edition</i> .
1993	* <i>Traduction Liturgique de la B.</i> Nouv. Vulgate en français (NT, Psaumes) (C).
1995	<i>Traduction du monde nouveau</i> (P).
1996	* New Living Translation . (P). Témoins de J.
1998	Nouv. révision de la B. de Jérusalem.
1998	*B. des peuples.
2000	* <i>Semeur 2000</i> .
2000	* <i>Parole de Vie</i> .

XXI^e siècle

2001	<i>*La Bible d'Alexandrie.</i>
2001	<i>*La Bible. Nouvelle traduction (Bayard Presse)</i>
2002	<i>*Nouvelle B. Segond</i>
2003	<i>Révision de la TOB</i>
2004	<i>*La Bible expliquée (en français courant)</i>

Sources

Encyclopedia Britannica ;

Bible de Lemaître de Sacy (Préface) ;

Coll. La Bible de tous les temps ;

F. Tristan. *Les premières images chrétiennes* ;

Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours, ss. la dir; de Pierre-Maurice BOGAERT. Turnhout (Belgique), Brepols, 1991.

[La Bible hébraïque, traduite en français et en anglais](#)

[La Bible en un seul fichier \(Traduction Louis Segond 1910\)](#)

[Les traductions Louis Segond, Darby, Ostervald et Martin, toutes libres de droits, avec des outils \(recherche, comparaison, ...\) rapides.](#)

[La Bible de Jérusalem](#) et la [Traduction œcuménique de la Bible](#), avec l'intégralité de leurs introductions et notes, sur le site des [Éditions du Cerf](#).

[Le nouveau Pentateuque de la TOB sur le site du COE](#) (<http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesfr.nsf/index/feat-04-04.html>)

[Site d'information sur la Bible](#) ; ifobible.org : liens vers toutes les traductions françaises en ligne. Site protestant.

[Bible version de David Martin 1744 et 1855](#)

[Bible version de David Martin en 1744](#)

[Moteur de recherche dans différentes versions de la Bible.](#)

[Bibelarchiv-Vegelahn](#)

[Conférence vidéo sur les traductions juives](#)

Annexe V
Tableau « Hocart »

N°	Traits	1 ^{er} degré	2 ^e Degré	3 ^e degré
1	Théorie (mort/renaissance)	Préparation à l'initiation	Suite de la préparation	Complétude de l'initiation
2	Appartenance (groupe)	Maçon (apprenti)	Compagnon	Maître
3	Personne élue	Libre/ bonnes mœurs, ou bonne renommée	A travaillé...	Idem (Pense avoir fait son temps)
4	Exclusion	Pièce écartée	Hors Loge	Idem
5	Réclusion	Pièce écartée	Hors Loge	Idem
6	Ordalie	Coupe amère, voyages	Montée escalier	Enjambement
7	Habillement (vêtement, peinture)	Ni nu ni vêtu (lat. gauche)	Ni nu ni vêtu (lat. droite)	Ni nu ni vêtu (poitrine)
8	Acte de ceindre	Tablier	Tablier	Tablier
9	Baptême	Eau/feu (4 éléments : tardifs)	Fait au 1 ^{er}	Fait au 1 ^{er}
10	Onction	Création glaive (RéAA)	Idem (RéAA)	Idem (RéAA)
11	Investiture rituelle	Tablier ; gants (France)	Modif. du tablier	Modif. du tablier + cordon (France)
12	Admonition	charge/exhortation, discours	Idem	Idem
13	Ascension (montagne, mise sur le trône)	(3) pas (marche apprenti)	(5) pas : escalier (marche 2 ^e)	(7+) pas : marche du maître
14	Changement de niveau	Porte basse ou étroite	Escalier	Marche à reculons
15	Paroles (hymne, prières)	Orateur (RéAA/RÉR)/VM (RE)	Idem	Idem
16	Donation d'un nom	Initié (Boaz)	Jakin (RéAA/RE), Giblim (RER, RF)	VM, ou Gabaon (RER)
17	Combat (lutte, jeu)	Miroir (RéAA), chaîne. 1 ^{er} travail.	Dernier travail d'app ?	Cercle
18	Epouse (référence sexuelle)	non concerné (« prise d'habit »)	non concerné	non concerné
19	Compagnons	« Mon Frère »	Idem	Idem+VM
20	Fête impliquant baignade	non concerné	non concerné	non concerné
21	Manifestation de joie (danse, chant)	Batterie d'allégresse (RéAA/RF)	Idem	Idem
22	Procession	Retour dans le temple (après rhabillage) avec guide.	Idem	Idem
23	Nouveau palais	Temple (RéAA), Loge	Chambre du milieu (RE)	Chambre du Milieu (RéAA)
24	Nouvelle nourriture (planter)	Agape ?	Agape	Agape
25	Laps de temps	Temps « requis »	Idem	Idem
29	Rang	Arr. gauche (RéAA/RF/RER), ou 1 ^{er} siège près Exp. (RéAA) ou 1 ^{er} Diacre (RE).	Idem arr. droit (RéAA / RF/ RER).	Rang avant (RéAA/ RF/ RER), en fait, n'importe où dans la Loge.

Annexe VI. Tableau des éléments des légendes

	<i>1726 GHM 3</i>	<i>1730 MD 4</i>	<i>1738 CJA 2</i>	<i>1743 DJC 5</i>	<i>1744 CFM 7</i>	<i>1745 OFT 9</i>	<i>1751 MLE 10</i>
David, Salomon		S		S	D, S	S	S
Divis. classes				X	X	X	X
Nom du héros		Hiram	Hiram abiff	Hiram	Adonhiram	Adoniram	Hiram
Statut		Maître maçon		MM	Architecte		Archi
Époque		Fin chantier	Chantier fini				
Récurrance		Ts jours			Ts j ?	Ts j	fin semaine
Heure C	Pas de crime	midi		Midi	soir	soir	
Repos		x					
Justif près 1							
Justif près 2		Inspection		Ordres	I	I	I
Entrée H.					O	O	
3 sorties T		-		E, O, S	O, S, N	S, N, E	O, S, E
Nbr de comp							
Noms	Fils de Noé	-					
Raison Crim1		Mot		Signe	Mot (I3)	Mot	Sg, M, A
Raison C2					Paye	Paye	
Refus 1							
Refus 2		Tps, patience		Tps, patience	Tps, patience		Mérite
Outil 1		Mt		Bâton	Rg	Bâton/Mrt	Rg,
Impact 1		coup		T	T ?	T	T
Outil 2		Nv		Lv	Rl	?	Mrt
Impact 2		+ fort		T	T	T	T +
Outil 3		Mss		Mt	Mt	?	Lv
Impact 3		++ fort		T	T	T	T ++
Succès ?					Non		
Transport 1		hors T, porte O		Hors T	hors T -		non
Enterr 1		Déblais			Décombres	pierres	pierres
Déterr 1		Minuit /repos			De nuit,	Nuit	Nuit
Enterr 2		colline	Tertre/colline		hors J	montagne	Mt Hébron
Branche 1		—	Rameau d'or/ casse		B	B	Près arbre
Absence		Jour même					
Délai d'abs.		15 j		3 j	(3, 5) 7 j	7 j	7 j
Inventeurs		15 c		15 c	9 m jeunes	9 m	9 m
Habits ?							
Sorties rech.		Porte O			E, S, O	S, N, E	O, S, E
Equipe I			Trouvé par accident				
Equipe II							
Equipe III							
Lieu assassins							
Déploiement		voix			voix		voix
Perte mot							
Lieu mot	sur/près	sur/près					
Substit Mot	1 ^{er} chose	1 ^{er} mot					1 ^{er} mot, sg, att
Délai							9 ^e j
Un inventeur		X		X		X	X
Fatigue 1		X		X	X	X	X
Lieu fatigue			gémissements		Pied colline	montagne	Mt Hébron
Action arrach		X	X	X		X	
Obj mag. Br		X		X		X	
Terre		X		X	X	X	X
Appel		X			X	X	X
Tombe		X (6x6x6)		X		X	Trouvée
Exclam 1		MDDG					
Choix mot/Sg							
Signes						sg H	
Déterr 2		X			X	X	
Enterr 2 b		X			X	X	
Objet mag.		Cassia			Acacia		Acacia
Choix mot/Sg						X	
Signes							
Retour J		X			X		X
Douleur			X		Slm		Maçons Sg h
Vengeance					X		
Groupe inv. 2		15			9 m anciens		9
Habits		GT			GT		
Perte mot							
Lieu mot							
Substit Mot							
Enterr 3					X		
essai 1	doigt	Dgt 1, Dgt 2		Dgt 1	J	Dgt+J	dgt 1+J
essai 2	Poignet			Dgt 2	B	Dgt+B	dgt 2+B
essai 3	coude	Pg		Pg	G	Pg	Pg,
5 points	X	X			X		
Exclam 2	XXX						
Mot Subst		MB		MB	Mb	Mb	Mb
Com mot		murmure					
Sens mot		X		X		X	X
Signes							
Retour J						X	
Douleur						Slm	
Entrée		Porte O	Loge, près Temple				
Enterr 3		SdS				T	T
médaille				Bronze, Jv	Δ, or, Jv	Δ, or, Jv	or, Δ, MB
cercueil					7, 5, 3 marbre		
Habits				X			GT
Mot passe					Giblos		

	1757 LMD 11	1758 ELM 12	1760 TCE 13	1760 IRL 15	1763 RDG 16	1765 CLE 17	1768 SJC 18	1768-9 MIR 19
David, Salomon	S	S		D, S			S	S
Divis. classes	X	X		X			X	X
Nom du héros	Adonhiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram
Statut	Archi	Archi		Archi			Archi, métaux	
Époque			Fin chantier	Fin chantier				
Réurrence		Ts j, soir	Ts j	Ts j	Ts j	Ts j ?	Ts j	
Heure Crime			midi	midi	0h	Sortie des ouvr.	Soir	Soir
Repos			X	X				
Justif prés. H 1		prière	prière	prière	prière			
Justif prés. H 2		s		Insp.		ronde		Ronde
Entrée H ?								
3 sorties Tp	O, S, E	O, S, E	O, S, E	S, O, E	O, S, E	O, S, N	S, N, E	S, N, E
Nbr de comp			15-12=3	15-12=3	3	3	3	3
Noms		Jubal,-ol, Gablon Gibloom, -os, -as	Jubela, -o, -um					
Raison Crim1			+Mot	Mot	Mot Sg, passe	Mot>	Mot	Mot
Raison C2		Paye	Paye		Paye l	Salaire		
Refus 1			À trois	?				
Refus 2		Mérite ?	Tps/patience	Patience	Patience serm.	mérite		
Outil 1	Mss	Rl	Rg	Rg	Rg	Lv	Mrt	Mrt
Impact 1	T	T	Gorge	Gorge	Ép g	Ép	T	T
Outil 2	Mss	Rl	Eq	Eq	Mt	Mrt	Mt	Mrt
Impact 2	T	T	Sein g	Sein g	Ép d	Ptr	T	T
Outil 3	Mss	Rl + Mt	Mt	Mt	Lv	?	Lv	Mrt
Impact 3	T	T	T (front)	T	T	T	T	T
Succès ?								
Transport 1	?	hors T	hors T	puis fuite			T	
Enterr 1		pierres	Décombres ?	Ent. sommaire	décombres		pierres	
Déterr 1		Nuit			Fin travaux			Nuit
Enterr 2		Sinaï			hors T, Sinaï		montagne	Ebron
Branche 1	B	B			Acacia +EqCps	Accassia posée	B	Agacia
Absence ?	7 j				X			
Délai d'abs.					3 ^e j		7 j	7 j
Inventeurs	9 m	9 m	12 c		9 m (sort)	9 m	9 m	9 m
Habits ?			GT		Lavent m.			
Sorties rech	E, O, S	E, S, O	N, S, E, O	S, O, E	O, S, E		+ 3	
Equipe I			E1 > Jaffa		9 lieues+Sinaï			
Equipe II				E2> Jaffa				
Equipe III								
Lieu assassins				Grotte (E2)				
Déploiement								
Perte mot								
Lieu mot			sur/près					
Substit Mot	x			E3				
Délai			X					
Un inventeur	X	X		X E3			3	X
Fatigue 1	X	X	X	E3	X		X	X
Lieu fatig.+ ass.			Grotte					X
Action arrach	X	X		E3	X		X	X
Br. plantée		X		X			X	X
Terre remuée	X	X		X	X			X
Appel autres	X	X		X	X			X
Tombe	X			X	7, 3, 6 (Ass)			
Exclam 1					O			
Choix mot/Sg				X			X	Sg
Signes		Sg H						
Déterr 2		X		E3	X			
Enterr 2 b								
Objet mag.								
Choix mot/Sg	1 ^{er} Sg, 1 ^{er} mt				Sg F/H			
Signes	Sg H							
Retour J			X	X E2, E3>				
Douleur								
Vengeance			X	X	X			
Groupe 2			12 c					
Habits	x							
Perte mot			X					
Lieu mot			X					
Substit Mot			1 ^{er} mot, sg,	X				
Enterr 3								
essai 1		Att App+J		Gr app	Dg 1, J	Dg 1, J	Dgt 1	
essai 2	Dgt 1, Dgt 2	Att Cp+B		Gr comp	Dg 1, B	Dg 2, B	Dgt 2	
essai 3			X	X		Pgt	Pgt	
5 points		accolade		X	X	X		
Exclam 2			X	X				
Mot Subst		MB			Mb	Mb	Mb	MB
Com mot	Mb						X	
Sens mot		X			X	X		X
Signes	X	1 ^{er} mot						
Retour J		X	Gd Sg	Sg, Sg			X	
Signes		GT						
Douleur								
Entrée								
Enterr 3		SdS	SdS		Sanctuaire		T	
médaille	Jv +2br	Δ, or, Jv		Équerre d'or	plaque or, Jv		Δ, or, Jv	
cercueil	marbre				tombeau		tombeau	
Habits					GT			G
Mot passe					Giblim			

	1770 CCM 20	1770 ZIN 21	1774 AVI 22	1770 RCB 23	1775 RSO 24	1778 HAU 25	1780 MAR 26	1780 RAM 27
David, Salomon				S				S
Divis. classes		X		X				X
Nom du héros	Hiram	Adoniram	H/Adonhiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram
Statut		MM				Archi		Archi, métaux
Époque								
Récurrance					Ts j	Ts j	Ts j ?	Ts j
Heure Crime		soir			0h		Sortie des ouvr.	Soir
Repos								
Justif prés. H 1				Prière	prière			
Justif prés. H 2		Insp			Insp.	Insp.		ronde
Entrée H ?								
3 sorties Tp	O, N, E	S, N, E		E, S, O	O, S, E	O, S, E	O, S, N	S, N, E
Nbr de comp	3	3	3	3	3	3	3	3
Noms								
Raison Crim1	Mot	mot	Parole	Mot, salaire	Mot Sg, passe	Mot >	Mot >	Mot
Raison C2				Paye	Paye l	Paye	Salaire	
Refus 1								
Refus 2	mérite			Patience, travail	Patience serm.	mérite	mérite	
Outil 1	Rl	Mss ?		?	Rg	Rg	Lv	Mrt
Impact 1	T	T ?	x	T	Ép g	T	Ép	T
Outil 2	Mt	Mss ?		?	Mt	Mt	Mrt	Mt
Impact 2	Ép	T ?	x	T	Ép d	T	Ptr	T
Outil 3	Lv	Mss		?	Lv	Mss	?	Lv
Impact 3	Ptr	T ?	x	T	T	T	T	T
Succès ?		N				N		
Transport 1			T					T
Enterr 1	montagne	Décombres	décombres	décombres	décombres	Pierres		pierres
Déterr 1			Nuit	Nuit	Fin travaux	Db j, montagne		
Enterr 2		Mt Moriah	Mt Hébron	Colline	hors T, Sinaï	B (accassias)		montagne
Branche 1	B (accassia)		B		Acacia +EqCps		Accassia posée	B
Absence ?					X			
Délai d'abs.	6+1 j	7j	7 j	7 ^e j	3 ^e j	7j		7 j
Inventeurs	9 m	9m (x3)	9 m	9m	9 m (sort)	9 m	9 m	9 m
Habits ?					lavent m.			
Sorties rech	O, N, E			O, E, S	O, S, E	O, S, E		+ 3
Equipe I					9 lieues+Sinaï			
Equipe II								
Equipe III								
Lieu assassins		Lumière tb						
Déploiement								
Perte mot								
Lieu mot								
Substit Mot			X					
Délai								
Un inventeur	X		—			X		3
Fatigue 1	X			X	X	X		X
Lieu fatig.+ ass.	X			X				
Action arrach	X			arbre	X	X		X
Br. plantée	X					X		X
Terre remuée	X	x		X	X	X		
Appel autres	X	x			X	X		
Tombe			7, 5, 3		7, 3, 6 (Ass)	X		
Exclam 1					O			
Choix mot/Sg		X				Sg H		X
Signes								
Déterr 2					X			
Enterr 2 b								
Objet mag.		branche		branche				
Choix mot/Sg					Sg F/H			
Signes								
Retour J						X		
Douleur								
Vengeance					X			
Groupe 2								
Habits				X				
Perte mot								
Lieu mot								
Substit Mot								
Enterr 3								
essai 1	Dg 1, J		Dg 1	Index, J	Dg 1, J	Dg 1, J	Dg 1, J	Dgt 1
essai 2	Dg 2, B		Dg 2	Medius, B	Dg 1, B	Dg 2, B	Dg 2, B	Dgt 2
essai 3	Mn		?			Pgt	Pgt	Pgt
5 points	X			5 pts	X	X	X	
Exclam 2								
Mot Subst	Mb	Mb		Mb	Mb	macabé	Mb	Mb
Com mot								X
Sens mot		X		X	X		X	
Signes								
Retour J								X
Douleur								
Entrée								
Enterr 3		Sanct.			Sanctuaire	T		T
médaille		Plaque, ag, Jv			plaque or, Jv	Δ, or, Jv		Δ, or, Jv
cercueil		X			tombeau	X		tombeau
Habits		T			GT			
Mot passe				giblain	Giblim	Giblin		

	1782 RER 28	1784 RDC 29	1787 MOS 30	1788 RF88 31	1790 RDB 32	1801 RDM 33	1809 RPA 34	1805-20 GME 35
David, Salomon				D, S			D, S	D, S
Divis. classes		X					X	X
Nom du héros	Hiram abi	Hiram	Adoniram	Adonhiram Abiff	Hiram Abi		A	Hiram
Statut	-				Archi		Archi	Archi
Époque		Travaux avancés			Fin chantier		Fin chantier	Fin chantier
Réurrence	Ts j	Ts j		Ts j		Ts j		Ts j
Heure Crime	soir	Soir	Soir	Minuit	Minuit	Soir	soir	midi
Repos	X							X
Justif prés. H 1				Prière			Prière	prière
Justif prés. H 2	Insp	Insp	Insp			Insp		
Entrée H ?	O					O		
3 sorties Tp	S, N, E	O, S, E	E, O, S	O, S, E		O, S, E	N, O, S	S, O, E
Nbr de comp	3	3	3	3 c	3	3	3	15 (-12)
Noms								Jublas, -los, -lum
Raison Crim1	Mot>	M, S, Att	Mot	Secrets			Sg, mot	
Raison C2	Paie	Vol, paie	paie>mt			Paie	Paie	Paie
Refus 1					3 GM	Mot>		Règle des trois
Refus 2		Patience		Patience/assiduité			Travail	Patience
Outil 1	Mrt	Rg,	Bâton	Rg		Rg	Rg	Rg 24
Impact 1	Ép g	T,	T/gen	T/ép g		T/ép	T ?	Gorge
Outil 2	Mss	Mrt,	Bâton	Levier		Lv	Rl	Eq
Impact 2	Ép d	Ep,	T	T/ép d		T/nq	T ?	Sein ?
Outil 3	Mt	Lv	Bâton	Mt		Mt	Mt	Mt
Impact 3	T	Ptr	T	T		T	T	T
Succès ?								X
Transport 1						Qq dist		
Enterr 1	Pierres	Escalier T		Décombres		Fosse	décombres	décombres
Déterr 1	Nuit	Nuit		Fin jour				Nuit, hors J
Enterr 2	Lieu élevé	Mt Hébron	colline	Sinaï			Moria	Montagne/Liban
Branche 1		Acacia	Branche verte	Acacia		B	Acacia arbre	—
Absence ?								
Délai d'abs.	7 j	9 j	9 j	3 j			3, 5, 7 j	
Inventeurs	9 m	9 m	9 m	9 m (8+1)	15 c	9 m	9 m jeunes	12 c, 9 m
Habits ?				Laver les mains				GT
Sorties rech	S, N, E	3x3	3x3	N, S, O		E, S, O	N, O, S	N, S, O, E
Déploiement						voix		
Equipe I	Rien	étoile flb				Rien		Une des 4
Equipe II	Rien	étoile flb				Rien		
Equipe III	Lumière	étoile flb				vapeur	X	
Lieu assassins			colline			tertre		Grotte
Perte mot								
Lieu mot								Sur lui, près
Substit Mot				X				1 ^{er} sg, 1 ^{er} mot
Délai				9 j				
Un inventeur			X		X		X	V2
Fatigue 1	X		X		X			X
Lieu fatig.+ ass.				X	X			X
Action arrach		X	X	X	X			X
Br. plantée		X			X	X		X
Terre remuée	X	X	X	X	X	X	X	X
Appel autres		X	X				X	X
Tombe		7, 5, 3					X	3 dimensions
Exclam 1	Lame or, Δ ?		Compas, Triangle	Éq compas	Éq compas			
Choix mot/Sg						1 ^{er} Mt, Sg		
Signes		Horreur		X		Horreur		
Déterr 2								
Enterr 2 b								
Objet mag.	Acacia			Mont des acacias		Acacia	Acacia fleur	
Choix mot/Sg								
Signes								
Retour J	X				X		X	X (E1, 2)
Douleur	M			X		S	M, S	
Vengeance				X		X	X	X
Groupe 2								
Habits	X							GT
Perte mot					X		X	
Lieu mot					X		X	
Substit Mot								
Enterr 3	Dg 1							
essai 1	Dg 2	Dg 1, B	pouce, M ?	Index, J	Gr app	Dg 1 J	Dg J	
essai 2	Pgt	Dg 2, B	Dg 1, B	Médius, B	Gr cp	Dg 2 B	Dg B	
essai 3		Pgt	Pgt,		Gr lion	Pgt	Grippe	
5 points				X	X	X	X	
Exclam 2	MB							
Mot Subst		MB	MB	MBN		MB	MB	Moabon
Com mot	X							X
Sens mot				X				X
Signes								
Retour J								?
Douleur				deuil		Deuil		
Entrée	T							
Enterr 3			T				Sanctuaire	?
médaille	X		or, Δ, Jv	or, Δ, J		or, Δ, Jv	or, Δ, Jv	
cercueil			X+mausolée	Tombeau 3, 5, 7		Tombeau 3, 5, 7	Tombeau	
Habits				Giblim		Giblin		
Mot passe								

	1812 Pyron 36	1823 RE 37	1816 NMC 38	1823 OFM 39	1823 RDE 40	1829 REAA 41	1840 REP 42	1848 TOL 43
David, Salomon	D, S		S			S		S
Divis. classes	X		X			X	X	
Nom du héros	Hiram	Hiram=Soleil	Hiram abi	Hiram=Soleil	Hiram=Soleil	Hiram	Hiram abi	Hiram
Statut	Archi		Archi			Chef		
Époque	Fin chantier		Fin chantier			Fin chantier		
Réurrence	Ts j		Ts j				fin semaine	
Heure Crime	midi		Midi			Soir	Soir	Soir
Repos	X					X		X
Justif prés. H 1	prière		Prière			—		
Justif prés. H 2						Insp	I	Insp
Entrée H ?						Sort Cdm		
3 sorties Tp	S, O, E	S, N ?, E	S, N, E	S, N ?, E	S, N ?, E	E, S, O	O, S, E	O, S, E
Nbr de comp	15 (-12)		15 (-12)			3 c	3 c	3 c
Noms	Sterkin, Oterfut, Abiram					—		Jubelas, -os, -um
Raison Crim1			Secrets			Mot	Sg, M, A	2 Mot
Raison C2	Paie					Ambition		1 Paie
Refus 1	Règle des trois		Règle des trois			Concours des FF		
Refus 2	Patience		Patience				Mérite	
Outil 1	Rg 24		Perpend			Règle pesante	Rg,	Rg
Impact 1	Gorge		T/tempe d/gg			T/ép d	Ép d	T>ép
Outil 2	Eq fer		Niveau			Levier	Éq	Lv
Impact 2	Sein g		T/tempe g/gd			T/nuque	T	T>nuque
Outil 3	Mt		Mt			Mt	Mrt	Mt
Impact 3	T		T			T	T	T
Succès ?	X							X
Transport 1							Hors T	Hors T
Enterr 1	décombres						pierres	Fosse provis.
Déterr 1	Nuit, hors J						Nuit	
Enterr 2	Montagne/Liban						Mt Hébron	
Branche 1		X		X	X		Près arbre	acacia
Absence ?			appel					
Délai d'abs.						?	7 j	
Inventeurs	12 c, 9 m		15 c (3x5)			9 m	9 m	9 m
Habits ?	GT							
Sorties rech			S, N, E				O, S, E	
Equipe I			Rien				N	N, rien
Equipe II			Succès				I+II N	S, rien
Equipe III							I+II+III	A 9
Lieu assassins								
Déploiement			3x5 comp				voix	
Perte mot								X
Lieu mot	Sur lui, près							
Substit Mot	1 ^{er} sg, 1 ^{er} mot						X	X
Délai						court	Mt Hébron	
Un inventeur	X		X				X	X
Fatigue 1	X		X				X	±
Lieu fatig.+ ass.	X							
Action arrach	X		X					X
Br. plantée	X		X			Arbre éq Cps		X
Terre remuée	X		X			X		X
Appel autres	X		X					X
Tombe	X		X					
Exclam 1						ASMD		
Choix mot/Sg			Sg, att, mot					1 ^{er} Sg, Mt
Signes								Sg H
Déterr 2			X					
Enterr 2 b								
Objet mag.			X				Branche	
Choix mot/Sg							S	
Signes							Sg H	
Retour J	X	X	X	X	X		X	
Douleur	S		X					M
Vengeance			X (E3)					
Groupe 2								
Habits	GT							
Perte mot								
Lieu mot								
Substit Mot								
Enterr 3								
essai 1	Dg 1 B		Att app			Dgt 1 B	dgt 1+J	Dgt 1 J+H
essai 2	Dg 2 J		Att comp			Dgt 2 J	dgt 2+B	Dgt 2 B+H
essai 3	Pgt		Pgt				Pgt	Pgt, H
5 points	X		X			X		X
Exclam 2							X	
Mot Subst	Mahabon		Mahabone, MB			Moabon	MB	MB
Com mot								
Sens mot							X	
Signes								
Retour J						X		
Douleur								
Entrée								
Enterr 3		T	près SdS	T	T	Enceinte trav	T	
médaille							or, Δ, MB	
cercueil								
Habits			GT					
Mot passe								

	1858 RF 44	1859 HMD 45	1871 REA 46	1880 GLSE 47	1901 RSE 49	1910 Papis 50	Wirth 51	1950 REA 52
David Salomon		S	S	La maçonnerie	S	Maçonnerie	Maçonnerie	Maçonnerie
Divis. classes		X	X		X	X	X	X
Nom du héros	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram	Hiram abi	Hiram	Hiram	Hiram
Statut			Maître	Maître	Archi	Maître	Maître	Maître
Époque	Fin chantier				Fin chantier	Fin chantier	Fin chantier	Fin chantier
Réurrence	Ts j		Ts j	Ts j	Ts j	Ts j	Ts j	Ts j
Heure Crime	soir		Soir	Soir	Midi	Soir	Soir	Soir
Repos	X		X ?	X		X	X	X
Justif prés. H 1					Prière			
Justif prés. H 2	Insp		Insp	Insp		Insp	Insp	Insp
Entrée H ?			Sort CdM	Sort CdM		Sort CdM	Sort CdM	Sort CdM
3 sorties Tp	S, O, E		E, S, O	E, S, O	S, O, E	E, S, O	E, S, O	E, S, O
Nbr de comp	3 c	3 c	3 c	3 c	15 (-12)	3 c	3 c	3 c
Noms					Jubela, -o -um			
Raison Crim1	M, S, A	Mot			Secrets			
Raison C2	Maîtrise ?							
Refus 1			Ambition	Ambition		Ambition	Ambition	Ambition
Refus 2	Mérite		Concours des FF	Concours des FF	Règle des trois	Concours des FF	Concours des FF	Concours des FF
Outil 1	Rg	Rg	Patience	Patience	Patience	Patience	Patience	Patience
Impact 1	T>ép		Rg	Rg	Perpend	Rg	Rg	Rg
Outil 2	Lv	Eq	T/ép d	T/ép d	T/tempe d/gg	T/ép d	T/ép d	T/ép d
Impact 2	T>nuque		Lv	Lv	Niveau	Lv	Lv	Lv
Outil 3	Mt	Mt	T/nuque	T/nuque	T/tempe g/gd	T/nuque	T/nuque	T/nuque
Impact 3	T		Mt	Mt	Mt	Mt	Mt	Mt
Succès ?			T	T	T	T	T	T
Transport 1	Hors J							
Enterr 1	campagne	Décombres			gravats			
Déterr 1					Nuit			
Enterr 2	tertre				Mt Moriah			
Branche 1	acacia	Branche			Acacia	Acacia	Acacia	Acacia
Absence ?					Appel			
Délai d'abs.	1 j							
Inventeurs	9 m	9m	9 m	9 m	15 c (3x5)	9 m	9 m	9 m
Habits ?								
Sorties rech					S, N, E			
Equipe I	N, rien 3		E/O, N/S	E/O, N/S	O, Rien	E/O>N, O/E>S	E/O>N, O/E>S	E/O>N, O/E>S
Equipe II	S, rien 6				S, rien			
Equipe III	à 9							
Lieu assassins								
Déploiement					> Jaffa			
Perte mot	X							
Lieu mot								
Substit Mot	X							
Délai			court	court		court	court	court
Un inventeur					X			
Fatigue 1					X			
Lieu fatig.+ ass.								
Action arrach					X			
Br. plantée			Arbre éq Cps	Arbre éq Cps	X	Arbre éq Cps	Arbre éq Cps	Arbre éq Cps
Terre remuée	X		X	X	X	X	X	X
Appel autres					X			
Tombe					X	x	x	x
Exclam 1			ASMD	Les misérables !		AS	AS	AS
Choix mot/Sg	1 ^{er} Sg, Mt				Sg, att, mot			
Signes	Sg H							
Déterr 2					X			
Enterr 2 b								
Objet mag.					X			
Choix mot/Sg					X			
Signes								
Retour J					X			
Douleur	M				X			
Vengeance					X (E3)			
Groupe 2		27 m						
Habits								
Perte mot								
Lieu mot								
Substit Mot								
Enterr 3								
essai 1			Dgt 1 B	Dgt 1 B	Att app	Dgt 1 B	Dgt 1 B	Dgt 1 B
essai 2	Sembl. toucher		Dgt 2 J	Dgt 2 J	Att comp	Dgt 2 J	Dgt 2 J	Dgt 2 J
essai 3	ld				Griffe			
5 points	ld		X	X	X	X	X	X
Exclam 2								
Mot Subst	X		Moabon	Moabon	Mahabone	Moabon	Moabon	Moabon
Com mot	MBN	Mb		Voix basse		Voix basse	Voix basse	Voix basse
Sens mot			X	X	X			
Signes	X							
Retour J			X	X		X	X	X
Douleur								
Entrée								
Enterr 3	SdS					Enceinte trav	Enceinte trav	Enceinte trav
médaille	Bijou Δ. Jv							
cerceuil								
Habits								
Mot passe								

	1960 REAA 53	1960 SCH 54	18xx YOR 55	1975 AUT 56	1982 AFAM 57		
David, Salomon	S	S	S	S	S		
Divis. classes	X	X		X	X		
Nom du héros	Hiram	Hiram Abi	Hiram abi	Hiram abi	Hiram abi		
Statut	Maître	Archi	Archi	Archi	Archi		
Époque	Fin chantier		Fin chantier		Fin chantier		
Récurrence	Ts j		Ts j	Ts j	Ts j		
Heure Crime	Soir	Midi	Midi	Midi	Midi		
Repos	X	X	X	X			
Justif prés. H 1		Prière	Prière		Prière		
Justif prés. H 2	Insp		Plans	Insp			
Entrée H ?	Sort CdM	S	S				
3 sorties Tp	S, O, E	O, S, E	S, O, E	O, S, E	E, S, O		
Nbr de comp	3 c	15-12=3	15 (-12)	15 (-12)	15 (-12)		
Noms		-	Jubela, -o, -um				
Raison Crim1		Mot		Secrets	Secrets		
Raison C2							
Refus 1	Concours des FF						
Refus 2	Patience	Patience	Patience	Patience	Patience		
Outil 1	Perpend	Rg	Rg	Rg	Rg		
Impact 1	T/ép d/gd	Gorge	Gorge	Gorge	Gorge		
Outil 2	Nv	Éq	Éq	Éq	Éq		
Impact 2	T/ép g/gg	Sein g	sein	S gch	S gch		
Outil 3	Mt	Mt pointu	Mt	Mt	Mt		
Impact 3	T	T	T	T	T		
Succès ?							
Transport 1		Porte O					
Enterr 1		Gravats	décombres	Gravats	Gravats		
Déterr 1		Colline	minuit	Minuit	Nuit		
Enterr 2			Mt Moriah	Colline	Montagne		
Branche 1	Acacia		acacia	Epine	Acacia		
Absence ?			X		Appel		
Délai d'abs.			1 j				
Inventeurs	9 m	12 c	12 c	12 c	12 c		
Habits ?		GT	GT				
Sorties rech			E, O, N, S		E, S, O, N		
Equipe I	E/O>N, O/E>S	12 c			O, Rien		
Equipe II		Qq m	Grp O> Jaffa		S, rien		
Equipe III							
Lieu assassins		Grotte					
Déploiement							
Perte mot							
Lieu mot							
Substit Mot		X					
Délai	court		15 j				
Un inventeur			X	X	X		
Fatigue 1		X	X	X	X		
Lieu fatig.+ ass.			X				
Action arrach			X		X		
Br. plantée	Arbre éq Cps		X		X		
Terre remuée	X	X	X	X	X		
Appel autres			X		X		
Tombe	x			X	X		
Exclam 1	ASMD						
Choix mot/Sg		x		Mot	Mot		
Signes							
Déterr 2					9m X		
Enterr 2 b							
Objet mag.					X		
Choix mot/Sg					X		
Signes							
Retour J					X		
Douleur					X		
Vengeance		X			X (E3)		
Groupe 2							
Habits							
Perte mot							
Lieu mot							
Substit Mot							
Enterr 3							
essai 1	Dgt 1	Dgt 1, J					
essai 2	Dgt 2	Dgt 2, B					
essai 3							
5 points	X	X					
Exclam 2							
Mot Subst	Moabon	MB					
Com mot	Voix basse						
Sens mot		X					
Signes		Sg étonnement					
Retour J							
Douleur							
Entrée							
Enterr 3					Lieu sacré ?		
médaillon	T						
cercueil				Médaille, Mot ?			
Habits							
Mot passe		Tubal Kain/Giblim/Cassia					

