BULLETIN D'ABONNEMENT

NOM :

PRENOM :

ADRESSE :

LOCALITE :

PROFESSION :

Prix du numéro : 10 FF 5 FS 75 FB

Prix de l'abonnement : 30 FF 15 FS 225 FB
(4 numéros)

FRANCE.

Totalité - B. P. 405.16 - 75769 Paris Cedex 16.

C. C. P. G. Gondinet 34 741 86 E La Source.

SUISSE.

Daniel Cologne - 4-6, rue du Lac - 1207 Genève.

C. C. P. D. Cologne 12-231 68 Genève.

BELGIQUE.

Totalité - F. Desenne - B. P. N° 2 - 1950 Kraainem.

C. C. P. J. Degeneffe 000-0982099-71 Bruxelles.

LA VISION ROMAINE DU SACRÉ

Nous commençons ici la publication d'une série de quatre articles de Julius Evola sur la tradition romaine. Les deux derniers articles de la série paraîtront dans le N° 7 de **Totalité**. Les textes publiés ici ont paru dans « Il Regime Fascista », respectivement les 16 mai et 1er juin 1934, puis ont été repris dans : J. EVOLA, **Diorama filosofico I, 1934-35**, Ed. Europa, Roma 1973.

I — LA VISION ROMAINE DU SACRE

Il y a cinq ans parut aux éditions Principato un livre de Vittorio Macchioro, intitulé **Roma capta. Saggio intorno alla religione romana** ; livre important, par le sérieux de la documentation, par sa limpidité cristalline, par son sens aigu de la tragédie subie par l'ancienne religion romaine. Faut-il le dire ? Ce livre — d'un italien — n'a même pas suscité de réaction. Une œuvre fondamentale, celle de Bachofen : **Die Sage von Tanaquil**, passa aussi, en son temps, comme eau sur roche lisse, et l'on peut en dire autant de l'ouvrage, d'une élévation moindre, mais important lui aussi, de Piganiol : **Essai sur les origines de Rome** (1). Que Macchioro, aussi bien que Piganiol et Bachofen, ne soient pas des dilettantes, mais des spécialistes comme les autres, n'a pas servi à grand-chose : la pensée académique n'entend pas être dérangée et possède des ornieres bien faites pour « démythologiser » et massacrer l'ancienne religion des Romains.

(1) V. MACCHIORO, **Roma capta**, Messina 1929 ; J.-J. BACHOFEN, **Die Sage von Tanaquil**, Basel 1870 ; A. PIGANIOL, **Essai sur les origines de Rome**, Paris 1917. Des extraits de **Die Sage von Tanaquil** et d'autres ouvrages de Bachofen ont été réunis par Evola lui-même : cfr. J.-J. BACHOFEN, **Le Madri e la virilità olimpica. Studi sulla storia aegreta dell'antico mondo mediterraneo**, avec une introduction de J. Evola, Milano 1949.

Disons tout de suite que nous nous écartons de nombreuses interprétations de Macchioro. Il manque à Macchioro — comme à la plupart de nos contemporains — ces points de référence transcendants d'ordre doctrinal qui, seuls, permettent de comprendre l'essence positive de ce qui peut se rapporter à un type pré-moderne et « supra-religieux » de spiritualité. Toutefois, il a su, comme bien peu d'autres, préparer une matière qui peut nous conduire — sous réserve d'une intégration adéquate — jusqu'au cœur de la vision primordiale du sacré propre aux Romains, c'est-à-dire à ce que le Romain connut essentiellement comme « religion » avant que des influences étrangères ne vinssent altérer ses traditions. En fonction du but que cet écrit, et ceux qui lui feront suite, se proposent, nous pouvons donc prendre comme base et point de départ les recherches de Macchioro, ainsi que pour la raison suivante : parce que le lecteur intéressé a donc un ouvrage italien clair et disponible partout auquel il pourra se reporter chaque fois qu'il voudra approfondir pour son compte ce que nous ne pouvons indiquer, ici, que dans ses lignes les plus générales.

Rien n'aide mieux à la compréhension que d'exposer à travers des oppositions. Que signifie aujourd'hui la « religion » au sens large ? Elle signifie croyance en un Dieu personnel, parfois solitaire dans les cieux, avec des attributs de créateur à partir du néant, parfois entouré d'êtres spirituels, anges ou saints, également personnifiés. Ces êtres, et Dieu lui-même, entretiennent avec les hommes des rapports essentiellement **moraux** : rapports d'amour, de providence, de grâce, ou bien de châtement. Quant à l'homme, la **foi** est le pivot de sa vie religieuse. Tout de suite après la foi vient la crainte de Dieu, l'**humilité**, l'abandon aimant de la personnalité propre. Dans la mesure où l'homme est conçu comme un être irrémédiablement contaminé par le péché originel, d'autres éléments définissent la religiosité : le repentir et la croyance dans l'intervention objective, historique, d'une force rédemptrice absolument irréductible à celle de la « créature », comme condition indispensable afin que l'homme puisse participer d'un salut quelconque.

Tels sont les traits, schématisés à l'extrême, de ce que la civilisation occidentale conçoit comme religion. Et puisque la civilisation occidentale estime être non pas **une** civilisation, mais la civilisation par excellence, de même cette conception, qui correspond à cette civilisation, est généralement considérée non pas comme **une** religion, mais bien comme la religion par excellence, la « vraie » religion.

Or, si nous nous reportons à la religion romaine, nous trouvons l'opposition la plus nette et la plus complète qui se puisse imaginer par rapport à la conception du sacré mentionnée plus haut. Il s'agit de deux mondes, chacun étant fermé sur lui-même, et tels, donc, que le passage de l'un à l'autre ne peut survenir que par fracture, altération, substitution. Nous entendons nous référer, naturellement, à la religion primordiale des Romains, à cette religion traditionnelle, innée, enracinée dans les origines mêmes des fondateurs de la ville sacrée.

Premier point. La **personnification du divin**, la conception du divin sous forme d'images est totalement absente de la religion romaine ancienne. Le Romain avait une aversion fondamentale pour le fait de penser et de représenter fantastiquement. D'où, dans le domaine profane, une des raisons du mépris dans lequel l'artiste était tenu par les Romains anciens, leur orgueil originel d'avoir en propre un tout autre idéal que celui de sculpter le marbre ou d'en tirer des images. D'où, dans le domaine sacré, l'absence, dans la Rome des origines, d'une mythologie du type de celle qu'on appelle « grecque », mais qu'il vaudrait mieux appeler de la **décadence** hellénique. Le Romain connaissait encore moins les Dieux comme des abstractions philosophiques, des concepts théologiques, des hypothèses spéculatives. La pensée, prise en ce sens, trouvait aussi peu de place que l'art dans la réalité romaine : elle fut une importation grecque équivalant — selon l'expression efficace de Mussolini — à une « importation microbienne ».

Le Romain ne concevait pas le divin comme « pensée », ni comme images mythologiques, ni comme des points d'appui personnifiés pour la « foi ». Le Romain concevait le divin comme **action pure**. Plus que celle du **deus**, chez le Romain était vive la sensation du **numen** : et le **numen** est la divinité qui n'est pas une personne, mais puissance, activité, force originelle capable de se manifester : c'est l'être dont l'action positive intéresse et non pas sa représentation par l'homme (le Romain antique avait tout au plus un objet symbolique pour représenter les **numina** : par exemple la lance, ou le feu, ou le bouclier, etc.). La position typique de la conception moderne de la religion, à savoir le dualisme, l'homme-créature face au Créateur ou au Sauveur, fait donc défaut. Servius nous met face au point central de la vision romaine du sacré quand il dit, dans son commentaire de l'**Enéide (III, 456)** que les anciens Romains, les **majores**, situaient toute la religion, non pas dans la foi, mais dans l'**expérience** : « **majores enim expugnando religionem, totum in experientia collocabant.** » A quoi il suffit

d'ajouter le témoignage de Lactance (*Inst. Div.*, IV, 3), qui nous informe que la religion romaine n'a pas pour but de rechercher la « vérité », mais seulement de connaître le rite : « *nec habet inquisitionem aliquam veritas sed tantummodo ritum colendi.* »

Il s'agit maintenant de comprendre tout cela en profondeur. La prémisses est de caractère métaphysique. Un monde invisible existe, racine et cause du monde visible. Rien n'existe ici-bas — dans la nature comme dans l'histoire, dans la réalité extérieure comme dans le corps, dans les instincts, pensées et sentiments des hommes — qui n'ait pour contrepartie, à sa racine la plus profonde, un **numen**. Toute cause visible n'est que cause apparente. Les fils ultimes de la trame renvoient à un au-delà, qui n'est pas imaginaire, mais concret, qui n'est pas situé par-delà les espaces célestes, mais qui se trouve dans ce monde même, et qui, comme tel, apparaîtrait à quiconque serait capable d'une perception plus directe que celle des sens animaux.

Admettre ou non cette prémisses est le point décisif pour toute considération des formes antiques de culte, de mythologie, de théologie. Celui qui ne l'admet pas s'en tire par cette explication, bonne à tout propos : divinisation superstitieuse des forces de la nature, conceptions imaginaires et populaires étalées sur la réalité matérielle encore inconnue comme « ce qui est vraiment ». Au contraire, celui qui l'admet est introduit dans un monde d'évidences nouvelles. La capacité — atrophiée chez la plupart des modernes, conservée par l'homme antique dans une mesure d'autant plus grande qu'on remonte plus loin dans le temps — de **percevoir** la contrepartie spirituelle, l'aspect **numen** des phénomènes et des énergies (énergies au sens psychique) est la base de la compréhension des anciennes religions et, en premier lieu, de la religion romaine.

Nous avons dit « percevoir ». Servius écrit : **experientia**. Dans cette perception, la « foi » — c'est évident — n'entre pas. Quand une expérience existe, il est naturel que l'on n'ait pas besoin de recourir à la faculté de croire. Il faut toutefois distinguer une perception **directe** et une perception **indirecte**. La perception indirecte est la perception au moyen d'un symbole, d'une image ou d'une personnification. Une personne qui dort ne saisit pas directement un stimulus physique tel qu'un bruit, par exemple : on dramatise le bruit dans une image onirique correspondante. Le même stimulus, s'il atteignait en même temps différents dormeurs, produirait autant d'images du même genre. Ces images ne sont pas arbitraires. Elles sont

bien imaginaires, mais l'imagination a servi, ici, à traduire à sa façon quelque chose de réel, et la différence entre les diverses images du rêve n'est qu'apparente, une fois qu'on les a reconduites à leur cause objective. Il faut penser à la même chose, précisément, pour la dite « imagination mythologique » des Anciens. Elle n'est pas poésie, ni superstition, ni arbitraire. Elle correspond à une forme indirecte, par images, d'aperception de la réalité, non pas comme extériorité, mais, plus profondément, comme **force**, comme **numen**.

Mais cette forme imaginative, mythologique, de perception suprasensible, on ne peut que la considérer inférieure par rapport à celle où l'expérience peut être **directe**, par rapport à la perception absolue, c'est-à-dire sans formes ou images : muette, essentielle. Nous avons alors une conception du sacré aussi bien antérieure que supérieure à la conception « mythologique », et que l'on retrouve effectivement dans les plus anciens cycles de civilisation : **et telle est aussi la conception romaine**. Ce qui semblerait donc aux uns infériorité, incapacité imaginative, abstractisme religieux, idolâtrie dépersonnalisée de sauvages, nomenclature vide d'intimité religieuse — voici donc que cela se révèle à nous comme un signe de supériorité et dans la lumière sans équivoque d'un réalisme transcendant et essentiel : cohérente contrepartie sacrée de ce réalisme, de ce mépris de l'inessentiel, du superflu, du sentimental qui fut toujours le mot d'ordre romain sur les plans éthique, politique et social. Dans le mépris romain pour les esthètes et les philosophes se cachait la conscience d'un **ethos** supérieur, cet intime style de vie directement possédé qui fit dire au premier ambassadeur de la Grèce très civilisée qu'il s'était retrouvé, dans le Sénat romain, non pas parmi une assemblée de barbares, ainsi qu'il le pensait, mais parmi **un concile de rois** — tout comme dans la pauvreté apparente du culte romain originel, avec ses formes sèches et nues, étrangères à tout mysticisme et à tout pathos, à tout oripeau imaginaire et esthétique, nous avons quelque chose de supérieur aux exhubérantes créations mythologiques et théologiques de l'esprit dévot, quelque chose de mystérieux et de puissant, dont la grandeur est difficilement concevable pour nous.

Tel est le premier point qu'il faut fixer et marquer au sujet de la vision romaine du sacré.

Mais la nature, l'histoire, l'homme, les pensées, les actes et les destins humains, dénudés et perçus non pas sous la forme de Dieux personnels, bons ou mauvais, mais sous la for-

me de **numina**, c'est-à-dire de pouvoirs, représentent un monde à l'état libre, un monde sans « créateurs » ni « providence », sans « rédempteurs » ni lois transcendantes. Quelle était l'attitude du Romain ancien, quelle était l'arme du Romain face à ce monde « numineux » directement perçu ?

Nous arrivons au second point : au **mystère du rite**.

Le réalisme transcendant du Romain avait une contrepartie dynamique : l'activisme transcendant.

Et c'est ce que nous verrons dans notre prochain article.

II — LA CONCEPTION ROMAINE DU « RITE »

Là où le divin n'est pas conçu comme une personne, mais comme une force, le culte ne peut être qu'**action**. La religion originelle des Romains ne fut pas une religion du sentiment ou de la spéculation, mais bien une religion d'action pure.. A la conception du dieu comme **numen** correspondait la conception du culte comme **rite**.

Rappelons-nous le monde tel qu'il est conçu par les sciences naturelles modernes. Il se compose d'énergies qui produisent des phénomènes déterminés selon des rapports nécessaires de cause et d'effet. Les opinions ou les sentiments n'ont aucune influence sur ce déterminisme. Personne n'adressera une prière au glacier afin que, bienveillant, il devienne eau, et personne ne pensera qu'un processus d'intoxication suivra tel cours plutôt que tel autre, ou que la foudre produira tel effet plutôt que tel autre selon les différentes opinions philosophiques ou selon les différentes données morales ou religieuses des individus particuliers. Face aux phénomènes naturels, l'homme n'a pas d'autre possibilité que celle d'intervenir lui-même comme cause objective, supra-sentimentale et supra-morale, de phénomènes. C'est ce qu'a fait l'homme moderne en créant la technique, c'est-à-dire des déterminismes qui interviennent efficacement dans la trame des forces de la nature et qui les dirigent selon la volonté humaine.

Or, ce qu'est aujourd'hui la technique dans le monde de la matière, le **rite** l'était dans le monde de l'esprit, dans le monde du « sacré », une fois qu'il fut conçu tel que le Romain, originellement, le conçut : impersonnellement, non pas comme « âme », mais comme un ensemble articulé de forces objectives suprasensibles. Bien loin d'être formalisme creux, cérémonie aride et abstraite privée d'« intimité religieuse », le rite

valait, dans le cadre d'une humanité ancienne — dans le cycle de laquelle rentre le peuple romain — comme quelque chose d'infiniment supérieur à n'importe quelle « intimité religieuse » : il valait comme une arme objective, surnaturellement efficace, apte à agir sur le plan dont on pensait que dépendait invisiblement tout ce qui est réalité extérieure conditionnée : naturelle et historique, individuelle et collective.

Le rite accompagnait d'ailleurs chaque aspect de la vie romaine. La plus ancienne forme de religion romaine se rattache aux **Indigitamenta**. **Indigitare** signifie invoquer. Les **indigitamenta** étaient un traité où avaient été fixés les noms des différents Dieux et les occasions dans lesquelles ils pouvaient être invoqués efficacement, selon leur nature propre et les occasions où ils pouvaient intervenir. Ces noms étaient donc **nomina agentis**, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas une origine mythologique, mais pratique. Ils renfermaient aussi des relations mystérieuses, qui reprenaient l'antique conception selon laquelle le nom contient, dans une certaine mesure, la puissance, l'âme de la chose nommée ou évoquée. Caractéristique est la formule romaine qui accompagnait toujours le rite : « **J'écoute ce que je suis en train de nommer.** » Elle contient toute la conscience profonde de l'acte, sa responsabilité, la participation à son moment fatidique, qui sera commandement pour l'invisible.

Non pas un système de prières ou de dogmes, donc, mais un système d'invocations. Ces invocations n'avaient pas le sens de dispositions d'une âme dévote tournée vers un Dieu personnel, mais celui de parties d'une action bien déterminée qui, en général, était le **rite**, et avec laquelle commençait et prenait fin le rapport du Romain avec le sacré. Le terme « religion », avant tout, définissait donc pour le Romain un rapport d'action avec la divinité. La religion romaine « n'eut » jamais « un contenu théorique, éthique ou métaphysique, ne posséda jamais, et ne voulut pas posséder un ensemble de doctrines sur Dieu, le monde ou l'homme : elle s'épuisait dans le rite. Hors du rite il n'y avait pas de religion, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Accomplir exactement le rite veut dire être religieux. Celui qui fausse le rite sort des limites de la religion, quand bien même son intention se trouve être pleine et sincère, et tombe dans la superstition » (Macchiolo).

Par conséquent, dès les origines le rite romain apparaît fixé avec un soin méticuleux. La formation du **rite vrai**, c'est-à-dire efficace, adéquat, déterminant, constitue le centre d'in-

térêt de la religion romaine. Ainsi se forme un **jus sacrum**, c'est-à-dire un « rite traditionnel fixe, qui coïncidait avec la religion et qui, en tant que tel, ne pouvait être changé en aucun détail sans que fût détruit le rapport avec le dieu, rapport compris dans l'exécution même du rite. La plus petite infraction au **jus sacrum**, même par inattention, créait un **piaculum**, avec pour conséquence le fait que toute la cérémonie devait être répétée. Si le coupable du **piaculum** avait commis l'erreur volontairement, alors son rapport avec la divinité était brisé pour toujours et il se retrouvait hors du **jus sacrum**, **impius** et sujet à la punition divine ; si le **piaculum** était involontaire, alors le rapport se rétablissait par un sacrifice expiatoire. »

Mais même au sujet de cette « punition divine » et de cette « expiation » il faut s'entendre. Dans l'ancienne conception rituelle romaine, il n'est question ni de péché ni de repentir. Dans un laboratoire, on peut avoir faussé une expérience par inadvertance ou par imprudence. Il faut alors la répéter, si l'on ne veut pas avoir à subir les conséquences de l'erreur, qu'un détail minuscule peut suffire à provoquer. C'est exactement ce que l'on doit penser pour l'action rituelle également. Quand l'ancienne tradition romaine parle d'une personne « foudroyée » pour avoir altéré le rite d'un sacrifice, on ne doit voir dans ce « châtement divin » rien d'autre que l'effet fatal et impersonnel de forces évoquées et mal dirigées. Quant à l'expiation ou au sacrifice expiatoire, il n'a pas le sens d'un acte moral de contrition, mais celui, sommes-nous tenté de dire, d'une opération objective de désintoxication et de réintégration à l'égard de celui qui a inconsidérément ouvert la voie à des forces polarisées en un sens négatif, et propres à diminuer la faculté objective d'« invoquer » dans la personne du coupable.

Dans le rite, dans la tradition du rite, inflexible et totalement déterminée, comme tradition d'action transcendante, se trouve centrée non seulement la vie romaine, mais aussi la grandeur romaine. Valère Maxime (1, 1, 8) rapporte que les Romains attribuaient leur fortune au caractère scrupuleux de leur rituel. Après la bataille de Trasymène, Fabius — selon Livius (XVII, 9) — dit aux soldats : « Votre faute est plus d'avoir négligé les sacrifices que d'avoir manqué de courage ou d'habileté ». Plutarque (**Marc**, 4) rapporte que, dans les moments terribles de la guerre des Gaules, les Romains « estimèrent de plus grande importance pour le salut de la ville que les consuls praticassent les choses divines, plutôt que de vaincre l'ennemi. » Comme un dernier écho, un Julien Empereur (**Contr. Er.**, 222c) n'hésite pas à dire qu'il ne saurait opposer

à la connaissance rituelle des « Dieux » « même pas la domination de tous les pays barbares mis ensemble avec les pays romains. »

Macchioro écrit : « Cet attachement héroïque au rite, cette foi aveugle dans l'action ne sont pas dénués de grandeur. Quelque chose de très grand se cache sous ce ritualisme pesant et sombre : la fidélité, la certitude que celui qui observe la tradition est dans le vrai. » Si l'on a compris ce que nous avons exposé jusqu'ici, chacun verra le caractère unilatéral de ce jugement. Au lieu d'un ritualisme « pesant et sombre », c'est d'un ritualisme « limpide et tort » que l'on peut parler, là où dans le monde spirituel, qui sera obscurci ensuite par les nuages des sentimentalismes dévots et des mysticismes, régnait la même et claire loi d'action que celle qui existe dans le monde de la technique. On ne peut pas parler d'attachement héroïque, synonyme de fidélité traditionaliste aveugle, là où la tradition, comme **jus sacrum**, a la valeur d'un système objectif, impersonnel, basé sur des rapports expérimentaux : système en fonction duquel chercher du neuf ou du « personnel » avait aussi peu de sens qu'en aurait le fait d'en chercher dans les lois que l'on pré suppose aujourd'hui pour produire une action quelconque dans le domaine de la matière et de l'énergie. Enfin, si l'on garde présent à l'esprit cette comparaison, de même qu'il est évident que la bonne intention ne suffit pas quand, par défaut de science et d'exactitude, on s'est trompé en mettant en marche un mécanisme —, de même il est évident que c'était, non pas le fait de « croire », mais l'accomplissement du rite qui était nécessaire, et que c'était l'exactitude dans le rite qui représentait pour le Romain le point fondamental. Tout ceci se tient dans une atmosphère de clarté. Mais s'opposent, de façon tenace, à la compréhension de cette clarté, l'esprit irréaliste des modernes, leur humanisme et leur psychologisme, leur superstition, qui font que la spiritualité n'est pas réalité, mais « intériorité », « intention », « foi ».

Ceci amène à un deuxième aspect de l'antithèse déjà mentionnée dans notre article précédent, lorsque nous avons relevé l'absence, chez le Romain, de toute trace de dualisme religieux. La religion s'identifiant au rite nu et le sacerdote ou patricien sacré au seigneur du rite, on découvre au centre de la vision romaine du sacré l'idéal que nous avons déjà défini comme « virilité transcendante » et qui n'est rattaché par rien à tout ce qui est humilité, prière ou crainte de Dieu. Macchioro parle d'une conception **complètement magique** de la religion romaine : « magique, **donc antireligieuse** ». « L'action magique

— dit-il justement — se distingue de l'action religieuse en ceci que celle-ci **implore** l'intervention divine, tandis que celle-là l'exige ; l'action magique **oblige** le dieu à servir la volonté humaine, et le dieu ne peut pas se soustraire à son pouvoir. » Ayant établi les « rites vrais », le Romain pensait que lorsqu'ils avaient été exécutés parfaitement, le dieu pouvait aussi peu se soustraire au but proposé qu'une substance chimique à une transformation donnée, une fois que toutes les conditions nécessaires ont été réunies par l'opérateur. En ce sens, on peut dire, avec Macchioro, que la vision romaine du sacré est « magique », bien que les Romains condamnassent les mages et les sorciers et bien qu'ils eussent nourri, pour les aruspices étrusques, une méfiance mal dissimulée. Et l'on peut aussi reconnaître, avec le même auteur, une affinité formelle avec des attitudes propres aux populations dites sauvages. Mais ici aussi, il importe de bien se comprendre.

Tout d'abord, si l'on parle de « magie », l'esprit ne doit être porté à rien de ce que l'on pense à ce sujet aujourd'hui — à cause de préjugés ou face à des falsifications ridicules —, et même pas au sens particulier de ce mot lorsqu'on le rapporte à une science expérimentale antique d'un type pas très élevé. La « magie » doit ici servir à désigner une attitude spirituelle qui, par rapport à l'attitude « religieuse » (au sens courant du terme), se trouve dans le même rapport que le masculin, et le féminin, le « solaire » et le « lunaire ». « Mage » — selon l'heureuse expression de Keyserling — est celui qui n'a pas besoin de se prosterner et de prier : mage est celui qui est et qui peut.

Quant aux affinités avec les « sauvages », ceux-ci, traditionnellement, ne doivent pas du tout être considérés comme les « primitifs », les stades préculturels et « infantiles » de l'humanité, mais comme des fragments ultimes et dégénérés, en voie d'extinction définitive, de races et de civilisations très anciennes, dont on a perdu aujourd'hui jusqu'au nom. Et puisque, pour le Romain comme pour nous, ce qui se trouve aux origines ce n'est pas l'inférieur, mais le supérieur, le plus proche de la spiritualité absolue, le fait que certaines traditions ne survivent chez les sauvages que sous des formes matérialisées, bestiales et dégénérées ne doit pas nous empêcher de reconnaître le sens et la dignité qui leur sont propres, dès lors qu'on les a reportées aux origines. La « magie » des sauvages est même, dans une large mesure, le dernier écho déformé d'un cycle primordial de civilisation virile et solaire, faite de clarté et de force, de relations directes avec le divin

et de gestes de puissance, et non pas de prières et de sentiments.

Ce n'est donc pas dans des formes dégénérées, comme dans ces pauvres résidus, mais dans une forme encore lumineuse et consciente d'elle-même que la Rome antique incarne et continua cette spiritualité originelle, qui imprégna toute sa vie et soutint occultement sa grandeur, à travers, justement, le rite et la tradition du rite.

Ce que furent les autres manifestations de la même attitude dans la Rome antique et comment, lentement, se produisirent ensuite l'altération et la syncope de cette virilité spirituelle romaine, c'est ce que nous verrons dans les prochains articles.

(Traduit de l'italien par Philippe Baillet).

Julius EVOLA.

Les vrais Amis de **Totalité** :

- a) S'abonnent, abonnent ou font s'abonner leurs amis ;
- b) Commandent nos brochures ;
- c) Achètent les livres de nos collaborateurs ou auxquels nos collaborateurs ont participé ;
- d) Se procurent les revues et les ouvrages en langue étrangère recommandés par notre rédaction ;
- e) Parlent de notre revue autour d'eux ;
- f) Font part de leurs critiques ;
- g) Adhèrent à toute nouvelle initiative à laquelle la revue est mêlée, directement ou indirectement.

Les vrais Amis de **Totalité** ont compris que, dans le combat politico-culturel que nous menons, l'indifférence, la négligence et l'insouciance se réduisent à une **malveillance latente**. Ils savent que les lecteurs indifférents, négligents ou insoucians nous sont plus **contraires** (car supposés sympathisants) que nos adversaires déclarés.

BULLETIN D'ABONNEMENT

NOM :

PRENOM :

ADRESSE :

LOCALITE :

PROFESSION :

Prix du numéro : 10 FF 5 FS 75 FB

Prix de l'abonnement : 30 FF 15 FS 225 FB
(4 numéros)

FRANCE

Totalité - B. P. 405-16 - 75769 Paris Cedex 16
C. C. P. G. Gondinet 34 741 86 E La Source.

SUISSE

J.-F. Mayer - C. P. 83 - 1700 FRIBOURG 5.
C. C. P. J.-F. Mayer 17253 53 Fribourg.

BELGIQUE.

Totalité - F. Desenne - B. P. N° 2 - 1950 Kraainem.
C. C. P. J. Degeneffe 000-0982099-71 Bruxelles.

ITALIE.

Prix du N° : 1.500 liras ; abonnement pour 4 numéros :
5.000 liras. Diffusion : Edizioni all'insegna del Veltro - Viale
Osacca 13 - 43100 PARMA.

LA VISION ROMAINE DU SACRÉ

(III et IV)

III - La conception romaine du post-mortem

Dans des écrits déjà parus sur cette page (*), nous avons dit quelle vision générale du sacré eut le romain antique et comment il conçut le « rite » ; cela étant, nous voulons considérer maintenant de quelle façon le romain affrontait le problème de la mort. Ici aussi, de nombreux matériaux et références ont été recueillis dans l'ouvrage de Macchioro, **Roma capta**, auquel il a été fait allusion : cependant, pour une compréhension véritable, nous devons encore une fois nous appuyer sur cet enseignement que, d'une manière générale et universellement, nous appelons « traditionnel ».

Un tel enseignement s'impose même à nous de façon particulière à l'égard de la conception romaine de la mort et du **post-mortem**. Il n'est pas possible de comprendre vraiment ni le sens de cette conception, ni son intime raison d'être, liée à une période historique déterminée, si on ne les rapporte pas à un tout, à un enseignement plus général, dont ils ne sont qu'une partie. Un autre point important, généralement négligé, c'est que dans ce domaine comme dans d'autres, la tradition romaine ne s'est définie qu'à travers une lutte entre des conceptions opposées et par la purification ultérieure de conceptions pré-romaines, rattachées à des types inférieurs de civilisation aborigènes.

Pour en venir à notre problème, l'enseignement traditionnel général, auquel nous avons fait allusion, est que le destin de ceux qui meurent n'est pas égal pour tous, mais varie soit selon les individus, soit selon les différentes époques de l'humanité. L'âme du mort peut fouler la voie « solaire », ou bien la voie des « enfers ».

(*) La page spéciale « Diorama Filosofico » du quotidien « Il Regime Fascista », page spéciale dirigée par J. Evola de 1932 à 1939 (N. d. T.).

Le long de la première voie elle devient immortelle, non pas dans le sens d'une continuation de ce qu'elle fut simplement dans la vie humaine, mais dans le sens d'une transfiguration en un demi-dieu ou « héros » participant de l'indestructibilité des olympiens. Le long de la seconde voie le mort, comme individu, s'éteint. De lui ne reste qu'une « ombre », ou « larve ». Ses énergies vitales retournent à la substance impersonnelle de la race ou de la famille ; substance qui, seule, se perpétue et se maintient à travers les diverses incarnations caduques que sont les différents individus de cette lignée, quand ils ne se sont pas hissés au-delà de la simple vie par une action spirituelle. La conception des enfers comme lieu de peine et de tourments est tout à fait étrangère à la plus antique spiritualité de type indo-européen, et donc aussi à la spiritualité romaine. Il n'y a que l'alternative : être ou ne pas être après la mort. Et « être » signifie survivre non plus comme homme, mais comme **numen**. « Ne pas être », c'était comme la nuit et le sommeil. Selon la tradition, ces deux possibilités ne se sont pas toujours présentées d'une manière égale pour les différentes périodes de l'humanité. Aux origines, pendant ce qu'Hésiode appelle l' « âge d'or », la voie « solaire » aurait été infiniment plus accessible aux hommes que durant les derniers âges, durant l' « âge de fer ». Le destin général de la plupart des morts (et, à ce sujet, il est très significatif que les Grecs aient eu, pour désigner les morts, une expression qui veut dire « les plus nombreux ») dans les derniers âges serait — selon l'enseignement d'Hésiode, qui trouve d'ailleurs une correspondance dans bien d'autres traditions — « l'extinction sans gloire dans l'Hadès ». A ce destin n'échapperait que la dite « génération des héros ».

Sur cette base, on peut comprendre le sens tant de la conception originelle romaine du **post-mortem** que du développement de cette conception. L'idée démocratisée — c'est-à-dire étendue à tous — de l'immortalité de l'âme lui était tout à fait étrangère. Aux origines, il est probable que le problème du **post-mortem** comme problème métaphysique ne se posait même pas pour le romain. Virilement réaliste, étranger à tout abstraitisme philosophique, fermé à toute évasion de l'espoir, de la crainte ou de la « croyance », le romain ne s'intéressait pas à cela. Cette humanité rude savait aussi regarder d'un œil clair et calme un néant éventuel sans être saisie de terreur. Elle n'avait pas besoin de visions spéciales de l'outre-tombe, attrayantes ou terrifiantes, pour donner à sa vie un sens et une norme rigide. Ainsi, la conception originelle du **post-mortem** à

Rome fut surtout celle d'une nuit, d'un état sans joie ni peine : **perpetua nox dormienda** dit Caton ; **ultra neque curae gaudium locum esse**, telles sont les paroles attribuées à César lui-même. A cet égard, le succès de la philosophie épicurienne à Rome est plein de sens. Ce n'est pas tant du matérialisme que du réalisme. L'antique âme romaine réagissait contre le mysticisme et le mythologisme importés d'Asie et de l'Hellade décadente, elle se retrouvait dans une conception comme celle d'Epicure et de Lucrèce, dans laquelle l'explication selon des causes naturelles avait la valeur d'une arme pour détruire la terreur de la mort et de la peur des dieux, pour libérer la vie, en somme, et lui fournir calme et sécurité : tandis que demeurait l'idéal olympien des Dieux comme essences impassibles et détachées, dont il n'y a rien à espérer et rien à craindre, et qui ne peuvent valoir, pour le sage, que comme modèle et comme limite de perfection.

Mais la question du **post-mortem** ne s'épuisait pas dans le problème métaphysique du destin de l'âme individuelle. Au contraire, l'enseignement antique apercevait dans l'homme un être beaucoup plus complexe que celui qui résulte du simple binôme âme-corps. Il affirmait que différentes forces existent dans l'être humain, essentiellement celles de la lignée et de la race, lesquelles entretiennent lois et relations spéciales tant avec les vivants qu'avec les morts. **La partie du mort qui entretient un rapport essentiel avec ces forces est celle qui intéressait surtout le romain** : par conséquent, non pas le mort en soi, mais bien le mort conçu comme une force qui subsiste, qui continue à figurer dans les couches profondes d'une lignée et dans le destin d'une famille, d'une **gens** ou d'une race vivante, et à **agir positivement** sur cette lignée. Et ici se présentent de nouveau les thèmes déjà indiqués comme caractéristiques de la conception générale romaine du sacré : au lieu de l'âme, un **pouvoir** ; au lieu de la dévotion et du sentiment, l'efficacité objective d'un **rite**. En effet, originellement le romain considéra dans le mort non pas un être personnel, mais une énergie impersonnelle à traiter comme toutes les autres énergies qu'il entrevoyait dans la trame des phénomènes sensibles. Les morts « n'aimaient pas » les hommes, et ceux-ci n' « aimaient » pas les morts — relève De Coulages. Il n'y avait pas de rapport de regret ou de pitié ou, du moins, celle-ci était chose tout à fait subordonnée et « privée » face au but essentiel, qui était de **diriger** les énergies libérées avec la mort, de sorte qu'elles fussent amenées à agir dans un sens de fortune, et non pas de malheur. En somme, il s'agissait plus ou moins d'un rapport **technique**.

Si nous considérons maintenant le développement de la conception romaine, nous voyons que celle-ci, ainsi qu'on l'a signalé, se ressent de façon prépondérante, aux origines, de ce qui fut propre aux peuples italiques autochtones relevant d'une civilisation plus basse et non héroïque, chez lesquels l'horizon s'arrêtait essentiellement à la voie que nous avons appelée **voie des enfers** : les morts, en général, se confondent avec les énergies impersonnelles du sang et, à ce titre seulement et non pas comme des forces transfigurées et transfigurantes, ils continuent à être unis aux vivants. Tel est le sens de l'antique conception romaine des **lares**. Le **lare** est le **genius generis**, c'est-à-dire la force vitale qui engendre, conserve et développe une lignée donnée et, simultanément, c'est le réceptacle des énergies des morts, la substance dans laquelle les morts continuent à vivre et à être obscurément présents dans la famille. Dans sa forme originelle, le culte des lares n'est pas romain et n'a pas de caractère patricien. Son origine est sabin ou étrusco-sabine. Il aurait été introduit par Servius Tullius, c'est-à-dire par une roi d'extraction plébéienne. La légende qui fait des Lares les fils de « Mania la muette » ou d'Acca Laurentias, identique à Dea Dio, et qui leur donne comme région propre non pas les hauteurs des cieus ou un lieu symbolique de la terre, mais la zone inférieure, subterrestre (Festus : **deorum inferorum, quos vocant Lares**), cette légende nous reporte aux civilisations asiatico-méridionales de type naturaliste et matriarcal, ignorantes de l'idéal supérieur d'une virilité céleste. Une particularité du culte des lares est que les esclaves y prenaient une part prédominante ; c'était même le culte qui les avait parfois pour ministres.

Mais celui qui considère le développement de la tradition romaine peut constater facilement une purification progressive de ce culte, au moyen de laquelle on passe de la conception du mort qui se dissout dans la force obscure et naturaliste des ancêtres à celle du mort comme « héros », comme ancêtre divin, créateur d'une hérédité surnaturelle que le rite familial renouvelle dans sa descendance. Varron déjà, assimilant les lares aux manes, les appelle « esprits divins » et « héros ». A partir de cette époque, l'assimilation aux héros du culte patricien grec devient toujours plus fréquente et ramène Rome, sous ce rapport également, au niveau des grandes traditions spirituelles de type indo-européen. Un Censorinus et un Plutarque nous parlent d'une dualité, d'un « génie » double, avec un aspect lumineux et un aspect obscur, jusqu'à ce que, dans des traditions trouvant leur débouché chez Plotin, le lare soit

conçu comme l'âme de ceux qui se sont libérés au moment de la mort, devenant des esprits éternels. Alors que le lare était représenté, à l'origine, par le serpent, par l'animal ambigu de la terre humide, il prend ensuite des traits virils, il adopte la forme du **pater familias** en train de sacrifier, au point de pouvoir être reporté à la signification « royale » déjà contenue dans le sens primordial du terme lui-même : puisque **lar** équivaut au grec **anax**, qui veut dire guide, chef ou prince.

Le sens profond de cette transformation apparaîtra clairement à tous, par rapport à la logique en fonction de laquelle les éléments étrangers, qui peuvent avoir facilité cette transformation, reviennent au second plan. C'est une vision essentiellement aristocratique qui prend forme ici. Le destin de ceux qui ne seront qu'ombres de l'Hadès est surmonté. Le mort reste uni aux vivants, non pas comme la simple énergie de la race, comme la « vie » d'un sang donné, mais comme quelque chose de transfiguré, comme un principe lumineux qui a pour corps la flamme éternelle rituellement allumée au centre de la demeure patricienne, et qui n'est pas une abstraction ou un souvenir pieux, mais bien une **force**, une force qui agit dans un sens de salut, de « fortune » et de grandeur quand la descendance, à travers le rite, sait la conserver, la préserver et l'alimenter, et quand elle reste fidèle à sa tradition. Cette conception atteint sa forme la plus élevée dans le **culte impérial**. La relation se fait immédiate, vivants et morts vont former une unité héroïque, l'umain et le surhumain, les origines et le présent s'unissent. Le prince apparaît comme la manifestation de la force de l'ancêtre divin lui-même et de tous les morts d'une race qui a trouvé en celle-ci une vie éternelle ; tout comme lui-même la trouve lorsque, sous la forme symbolique de l'« aigle », son âme, libérée par les flammes du bûcher de tout résidu matériel, prend son vol vers le libre ciel.

IV — Le culte romain de la terre et du sang

En rapport avec les différents écrits parus sur cette page au sujet de l'antique vision romaine du sacré, nous voulons parler aujourd'hui du sens qu'avait chez les Romains, en relation avec la spiritualité propre aux civilisations indo-européennes en général, la **religion du sang et de la terre**.

Le premier point à fixer, c'est que, traditionnellement, entre l'homme et sa terre, entre sang et terre et, enfin, entre culte et terre existaient des relations intimes, de caractère

psychique et vivant, qui sont aujourd'hui entièrement perdues. On sait que pour l'homme antique en général, l'espace n'avait pas un caractère abstrait et impersonnel ; toute région, par delà son individualité géographique, avait son individualité psychique, son « âme », et ceci non pas comme une allégorie ou un sentiment romantique, mais en relation avec des énergies invisibles déterminées — peut-être dirait-on aujourd'hui **subconscientes** —, bien réelles pourtant : énergies qui finissaient par faire partie de l'essence intime des êtres qui naissaient dans la zone correspondante. La représentation de ces énergies au moyen d'images symboliques prenait forme dans les « Dieux » des différents lieux.

Cette conception générale se retrouve donc dans la Rome antique. Déjà par leur autel, dont le feu éternel représentait pour ainsi dire l'âme mystique et l'unité interne d'une famille, d'une **gens** ou d'une race donnée, entre les Dieux du culte patricien et le sol il y avait un rapport mystérieux et essentiel. Le donné immédiat (il faut remarquer que nous disons **donné immédiat**) pour le Romain ne fut pas le culte d'un Dieu de l'Univers, d'une entité abstraite commune à tous les hommes et à toutes les races, mais le culte concret de **numina** déterminés, qui étaient respectivement les **numina** d'autant de races et donc, aux origines, d'autant de terres, c'est-à-dire des domaines correspondant à chacune d'elles. D'où un **pluralisme religieux** (vulgairement, on utilise la formule vide et méprisante de « polythéisme païen ») et l'idée antique d'une enceinte sacrée et inviolable, **heretum**, au milieu de laquelle se trouvent l'autel et le feu mystique des différentes **gens**. La limite de l'**heretum** est fatidique, des divinités associées aux principaux dieux de la lumière et de l'ordre, comme Jupiter ou Zeus, la protègent. Et le caractère symbolique, interne, qui se cachait assurément dans cette idée romaine de la « limite », devient manifeste dans le fait que quiconque abattait ou repoussait une des limites des divisions territoriales des Romains était considéré comme un être maudit, que n'importe qui pouvait même mettre à mort — et tout autant dans l'oracle annonçant que l'époque de la destruction des « limites » sera aussi le **saeculum** de la « fin du monde », c'est-à-dire de l'écroulement d'un cycle donné de civilisation.

Eclairons opportunément ces antiques traditions. Soulignons donc, en premier lieu, que sous le soi-disant polythéisme se cachait un idéal spirituel d'une incontestable valeur, un idéal **organique**. **Sur un plan déterminé** (n'oublions pas de

relever cette réserve), le dieu doit être **notre dieu**, celui de notre terre et de notre sang. En d'autres termes, l'expérience du divin est articulée et différenciée. Les feux qui brillent au centre des différentes terres sont les vivants points de référence de la **fides** d'autant de noyaux patriciens bien différenciés, vivement recueillis, chacun autour de son « père », simultanément prêtre, chef et seigneur de justice de sa « gens » et de sa terre. Tel est le stade originel, que l'on rencontre dans la plus ancienne Rome, comme aussi dans d'autres civilisations ethniquement proche d'elle. Nous pourrions parler ici d'un **féodalisme religieux**.

En second lieu, il faut déclarer falsificatrice ou, du moins, unilatérale, l'interprétation **naturaliste** de ces réalités, interprétation qui, malheureusement, est encore celle qui domine dans l'enseignement courant et qui détruit chez les jeunes toute possibilité de comprendre vraiment tant d'aspects de notre antique grandeur. Du fait que les Dieux romains étaient en relation avec la terre comme avec le sang, on en déduit qu'ils étaient de simples divinités « naturalistes », c'est-à-dire des divinisations superstitieuses d'énergies naturelles. On ne pense même pas que le contraire pourrait être vrai, c'est-à-dire qu'il s'agirait, dans les cas les plus significatifs, non pas d'énergies de la nature divinisée, mais bien de forces divines qui divinisaient cette nature, laquelle n'a été conçue, de manière superstitieuse, comme une réalité en soi, base de tout le reste, que par les modernes. Une telle idée, d'ailleurs, devient évidente dès qu'on se rappelle que le droit de propriété, à l'égal de la tradition du sang, était à l'origine un privilège **essentiellement aristocratique**, patricien — mais que, selon l'idée antique, un caractère surnaturel, et non pas naturaliste, fut attribué à l'aristocrate, au patriciat. Patricienne était une lignée qui avait eu aux origines un « dieu » ou « héros », c'est-à-dire, en dehors de tout symbole, un être entré en contact avec un monde supérieur et en mesure de transmettre à ses descendants une hérédité aussi bien mystique que biologique, une espèce de force d'en haut. Or, dans la plupart des cas, ces ancêtres divins étaient en rapport étroit avec les Dieux d'une terre et d'un sang, quand il ne s'agissait pas d'une identification pure et simple. Ces Dieux représentaient donc moins des forces naturalistes qu'une sorte de conquête spirituelle opérée sur ces forces. Sang et terre **devenaient** sacrés à travers la force sacrée de l'ancêtre, et par cet engagement mystique de la conserver et de l'alimenter qui, au fond, était le vrai sens du rite pour maintenir allumé, sans interruption, le feu propre à chaque **gens**.

S'il fallait parler de naturalisme, au sens de contacts avec les forces obscures de la terre et de la vitalité désordonnée, ce serait le cas **en dehors** des cultes patriciens, en référence aux cultes collectivistes et mêlés de la plèbe, définie, selon Livius, par le fait de « **ne pas pouvoir nommer un père** », au sens, naturellement, de ne pouvoir se vanter d'aucun « héros » aux origines, au sens, plutôt, d'avoir seulement une « mère » — la Terre Mère, matrice panthéiste de toute vie indifférenciée et non transfigurée. Ne serait-ce qu'en passant, on ne peut pas ne pas relever que souvent la religion dite universaliste, dans sa supériorité présumée sur la terre, le sang et la tradition, n'a été qu'une incarnation plus ou moins sublimée de ces cultes collectivistes de type plébéen, rattachés à des couches sociales qui, en réalité, n'avaient ni terre ni tradition : au point que le passage de l'ancien « polythéisme » aristocratique à cette religion indique bien plus une dissolution que ce progrès inconsidérément vanté par beaucoup.

Mais à propos de ce dernier trait, il faut noter que la vision de la Rome antique, bien que s'appuyant sur le pluralisme religieux, ne s'épuisait pas en lui ; elle admettait un développement ultérieur, qui ne niait pas les différences, mais les hiérarchisait. En toute rigueur, ce pluralisme aurait dû empêcher, en effet, l'unité d'une cité ou d'un Etat. Mais voici que, déjà, dans le rite légendaire de la fondation de Rome, alors que les différents chefs déposèrent un peu de la terre de leurs terres — **terra patrum** — dans la tombe commune, nous avons l'idée d'un principe supérieur de solidarité et d'unité. Ce principe s'exprima justement dans des cultes correspondant à l'unité de l'Etat et constituant une couche supérieure qui, avant les temps de la décadence, co-existait non seulement avec les divers cultes gentilices romains de la terre et du sang, mais aussi avec des cultes de races étrangères.

Des traditions romaines très caractéristiques apparaissent ici. Derrière chaque action de conquête militaire romaine se cachait une action de conquête pour ainsi dire mystique. C'était la ferme conviction des Romains qu'une race ou qu'une ville ennemie ne pouvait pas être vraiment dominée si l'on ne dominait pas les Dieux qui y correspondaient. D'où le rite dit de l'**evocatio**, destiné précisément à arracher les **numina** des ennemis à leur autonomie, à les assujettir à Rome. Et la capitulation de l'ennemi, la **deditio**, s'accompagnait de l'incorporation des territoires, mais aussi de l'incorporation des divinités de ces mêmes territoires dans l'unité plus élevée qui correspondait finalement à celle de l'**imperium**.

D'où, justement, l'institution du panthéon. S'étant élevée à la dignité de dominatrice de peuples, Rome ignore aristocratiquement l'intolérance religieuse, Rome se garda de détruire et de niveler chacune des croyances des peuples soumis, tant qu'elles étaient vraies et normales, c'est-à-dire correspondant à leur terre, à leur sang et à leurs coutumes, et tant qu'elles n'avançaient pas des prétentions de privilège ou de prosélytisme. Rome accueille donc, et respecta, dans son panthéon, les différents cultes nationaux, supposant cependant la reconnaissance d'une unité supérieure à chacun d'eux, qui correspondait à l'unité supra-nationale de l'**imperium**. L'expression symbolique de cette unité fut le culte de l'empereur, non pas en tant qu'homme, mais comme **numen**, et le culte, étroitement lié au précédent, de la **victoria romana**, c'est-à-dire de la personnification de la force fatidique qui éleva Rome au-dessus de tous les peuples.

Telles sont les bases véritables, spirituelles, de l'**universalité**, que la Rome des Césars connut et dont restent débiteurs ceux qui, plus tard, purent parfois s'élever à une quelconque grandeur.

Julius EVOLA.

(Traduit de l'italien par Philippe Baillet — Textes parus dans « Il Regime Fascista » les 16 juin et 19 juillet 1934 et publiés dans : J. EVOLA, **Diorama Filosofico I**, Ed. Europa, Roma 1974).